

Spis treści

Abstrakty

piątek, 29. maja

- | | |
|--|----|
| 1. filozofia ponowoczesna; filozofia Wschodu | 7 |
| 2. etyka; filozofia niemiecka | 24 |

sobota, 30. maja

- | | |
|--|-----|
| 1. metafizyka analityczna, filozofia języka;
presentations in English | 41 |
| 2. antropologia filozoficzna | 56 |
| 3. filozofia w nauce; logika | 72 |
| 4. etyka; filozofia religii | 90 |
| 5. filozofia prawa i polityki | 108 |

niedziela, 31. maja

- | | |
|--------------------------|-----|
| 1. historia filozofii | 126 |
| 2. kognitywistyka | 260 |
| 3. filozofia współczesna | 144 |
| 4. filozofia języka | 174 |

Abstrakty referatów

Piątek, 29. maja 2009

Sesja 1: filozofia ponowoczesna; filozofia Wschodu

Aleksandra Kacprzak

Zło a kwestia wolności w filozofii Immanuela Kanta

„Świat pogrąża się w złu – to skarga tak stara jak historia. Wszyscy wywodzą jednak początek świata od dobra: od złotego wieku, od życia w raju, albo od życia jeszcze szczęśliwszego, od pozostawania we wspólnocie z niebiańskimi istotami. Szybko jednak godzą się z tym, że szczęście to znika jak sen, a zapadanie w zło pędzi coraz szybciej do złowrogiego końca, tak iż my sami żyjemy już teraz u kresu czasu, sąd ostateczny, zagłada stoi u drzwi”. Mit o upadku człowieka nie jest obcy Kantowi, jednakże nie poprzestaje na nim, ale wychodząc od niego kreśli problem tego: czym jest zło, jego natura oraz geneza, by w szerszej perspektywie odpowiedzieć na pytanie: czy człowiek jest z natury zły czy też nie. Jest to pytanie o tyle istotne, iż z odpowiedzi na nie wypływa określona koncepcja wolności. Bowiem wolność, a tym samym zło u Kanta nie ma charakteru negatywnego, ale jest aktem samego podmiotu, stanowi wyraz jego własnego ustanowienia. W tym sensie koncepcja ta stanowi przeciwieństwo propozycji Rousseau, który zła upatrywał jedynie w czynnikach zewnętrznych.

W swoim referacie chciałabym przedstawić koncepcję Kanta, która stanowi przeciwwagę dla ludzi pokroju Rousseau mówiących, że natura ludzka jest dobra i pokazać, że obie te tendencje są nieustannie obecne, tylko pod innymi nazwami.

Maja Bednarska

Imperatyw Kategoryczny Kanta oraz Zasada Odpowiedzialności Jonasa wobec człowieka w mediach

Media, bez wątpienia, są integralną częścią współczesnej kultury. Są nieodłącznym elementem społecznego życia i komunikacji międzyludzkiej. Z tego też powodu w bezpośredni sposób dotyczą ludzi. Dotyczą ich, ponieważ człowiek jest zarówno ich twórcą, jak i odbiorcą. Oznacza to, że kreuje przestrzeń medialną w konkretnym celu, aby ta służyła innym ludziom w celach informacyjnych, edukacyjnych, czy rozrywkowych. Chcąc odkryć podstawowe powinności twórcy medialnego jako człowieka, należy odnieść się do klasycznej zasady etycznej,

którą jest Imperatyw Kategoryczny Kanta. Jak się jednak okaże, nie jest on etycznie wystarczający dla udzielenia odpowiedzi na wymogi współczesnych czasów. Stąd, odwołam się do Zasady Odpowiedzialności Hansa Jonasa, aby odkryć i opisać istotę obecności człowieka – twórcy w mediach.

Ewa Wyrębska

Czy imperatyw kategoryczny jest pusty? Apologia nauki moralności Immanuela Kanta

Potocznie uważa się, że rozwiniętą przez Kanta koncepcję etyczną cechuje formalizm i treściowa nieokreśloność. Wywiedzione z rozumu prawo moralne oparte o formułę imperatywu kategorycznego ma być niejako zbyt abstrakcyjne i obce szeroko pojętej naturze ludzkiej. Za główną tezę referatu chcemy zatem uważać twierdzenie, że Kantowska etyka stanowi system, który zdolny jest udzielić kompletnej odpowiedzi na jedno z fundamentalnych pytań człowieka: co powinienem czynić?

Kant, opierając moralność na wolności osoby, która działa ze względu na prawo moralne, dokonuje podziału obowiązków na obowiązki prawa i cnoty. Obowiązki prawne składają się na naukę prawa, wyróżnioną poprzez obecność zewnętrznej sankcji przymusu. Prawo w swej formie oparte jest na ogólnej zasadzie prawa, mającej umożliwić harmonizowanie wolności wszystkich podmiotów moralnych w obrębie wspólnoty. Dzieli się ono na prawo prywatne, dotyczące stosunków własności oraz prawo publiczne, stanowiące o formie sprawiedliwego współistnienia wolnych i równych członków wspólnoty ludzkiej. Nauka cnoty stanowi system obowiązków zorientowanych na cel człowieka we własnej osobie, jak i w osobach innych ludzi. Kant traktuje w niej o powinnościach, które dyktowane są przez konieczność wspierania własnego oraz cudzego szczęścia.

Z Kantowskiego systemu wyłania się niezwykle jasne widzenie sprawiedliwości i dobrego życia, pozwalające nie tylko wskazać, ale również uzasadnić prawo posiadania, sprawiedliwy ustrój państwa, a także charakter stosunków międzynarodowych w obszarze prawa. W obszarze cnoty pouczeni jesteśmy natomiast czemu należy rozwijać własne talenty oraz okazywać życzliwości

i pomoc innym ludziom, oraz cenić sobie przyjaźń.

Etyka Kantowska, tak często przeciwstawiana etykom materialnym, okazuje się mieć równie bogaty element treściowy, pozwalający człowiekowi na rozpoznanie i uzasadnienie swej powinności.

Marta Zaręba

Animalizm E. Olsona. Koncepcje osoby ludzkiej we współczesnej ontologii analitycznej

Przedmiotem mojego wystąpienia chciałabym uczynić analizę współczesnych koncepcji osoby na gruncie analitycznej ontologii człowieka. W obliczu burzliwych dyskusji wokół kwestii związanych z idyntyfikacją i trwaniem przedmiotów w czasie, współczesna ontologia analityczna proponuje nowe rozwiązania fundamentalnych problemów z zakresu metafizyki osoby ludzkiej.

W swoim referacie zawrę rekonstrukcję założeń *animalizmu* E. T. Olsona: stanowiska głoszącego, iż każdy z nas jest numerycznie idyntyfikacyjny z pewnym organizmem zwierzęcym. W szczególności analizie i krytyce poddam Olsonowski „argument za animalizmem”. Następnie skupię się na prezentacji argumentacji przeciwników animalizmu (m.in. H. Hudsona, L. R. Baker), by zaprezentować niektóre alternatywne rozwiązania poruszanego zagadnienia (uwzględniające np. *teorię części czasowych*, *teorię konstytucji*, *dualizm substancjalny*). Postaram się przedstawić trudności, na jakie napotykamy przy próbie opowiedzenia się za którymś z wyżej przywołanych stanowisk. Zastanowię się także nad relacjami pomiędzy omówionymi stanowiskami a *materializmem* oraz *teizmem*.

W swoim referacie uwzględnię również zagadnienie istnienia moralnych konsekwencji płynących z przyjmowanej koncepcji osoby w kontekście aktualnych sporów bioetycznych.

Michał Rupniewski

Przyczynowość z wolności czy wolność w przyczynowości?

W moim wystąpieniu pragnę zająć się szeroko dyskutowaną kwestią wolnej woli ludzkiej. Zajmuje ona wielu myślicieli, ja jednak ani nie będę podążał za żadnym historycznym rozumowaniem, ani próbował dokonać syntezy stanowisk. Postaram się natomiast zaproponować do pewnego stopnia oryginalne rozwiązanie, do czego pomocne będzie odwołanie do Ingardena i Kanta.

Po pierwsze, pragnę wykazać, że błędne jest utożsamianie wolności z niezdeterminowaniem, które występuje w opinio communis, ale i u wielu filozofów. Przykładowo – można przyjąć, że wynik rzutu monetą jest niezdeterminowany. Nikt zasadnie nie będzie jednak nazywał wyniku rzutu „wolnym”. Wypadnie po prostu „reszka” albo „orzeł”, każdy z wyników ma swoje prawdopodobieństwo - i tyle. Można argumentować, sprawy mają się inaczej, gdy mamy do czynienia z wolą. Moim zdaniem jednak mają się dokładnie tak samo, co zamierzam udowodnić podczas wystąpienia. Moje rozumowanie prowadzi do tezy, iż brak reguł nie jest wolnością, tylko chaosem (lub gdy brak reguł dotyczy wąskiego wycinka rzeczywistości – przypadkiem).

Z drugiej strony, jeżeli wola podlega regułom, to czy można zasadnie mówić, że jest wolna? Tutaj możliwe jest rozwiązanie, które nazwać można transcendentalnym, i rozwiązanie związane z koncepcją „układu względnie izolowanego”, którą znamy z ontologii Romana Ingardena.

Rozwiązanie transcendentalne, będące pomysłem Kanta, głosi, że wolność jest przynajmniej możliwa, ze względu na to, iż podmiot spełniający akty woli oraz poznający zjawiska, sam nie jest wyłącznie zjawiskiem. Zjawiska są powiązane są przyczynowo, są one jednak jedynie przedstawieniami, doświadczeniem konstytuowanym przez doświadczonego. Stąd możliwym jest postulat przyczynowości z wolności, to znaczy aktów woli wywołujących co prawda skutki w świecie zjawisk, ale pochodzących z wyższego, transcendentalnego poziomu noumenów. Uważam ten pomysł za spójny i sensowny, jednak posiada on pewne mankamenty – o tak rozumianej wolności nic nie można powiedzieć. Wszelkie mówienie, a przynajmniej sensowne, pociąga za sobą wydawanie sądów z użyciem kategorii – czyli czegoś, pod co wolność nie podpada. Jedyna filozofia wolności, jaką można wówczas uprawiać, to „anty-filozofia” o charakterze egzystencjalistycznym.

Alternatywną koncepcją jest koncepcja „układu względnie izolowanego”. Pragnie ona ocalić zarówno przyczynowość, jak i – swoiście pojmowaną – wolność, obie te rzeczy sytuując na tym samym poziomie – poziomie świata. Według tej koncepcji, najsensowniej jest przyjąć, że świat

składa się z wielu przedmiotów, z których każdy łączy się z innymi, ale nie jest tak, że każdy stan przedmiotu x wyznacza ściśle stan czynników zewnętrznych. Wolność pojmowana jest tu jako niezależność od czynników zewnętrznych, czyli determinowanie stanów przedmiotu przez sam ten przedmiot (a dokładniej jego część)

W oparciu o ten pomysł zamierzam udowodnić, iż koncepcja ta jest sensowna i wystarcza, by zadośćuczynić naszym intuicjom odnośnie wolności. Państwo pozwolą jednak, że najmocniejsze karty zachowam na samo wystąpienie, zamiast prezentować je tutaj w skrótovej i przez to ubogiej formie.

Justyna Kostaś

Dlaczego zwierzęta nie mogą rozkazywać? Studium z Johna Finnis'a teorii rozumności praktycznej

Rozkazywanie czy też przykazywanie jest ściśle związane z podejmowaniem działania i kierowaniem jego realizacją. Przykazuje się zawsze coś komuś poprzez przedstawienie mu czegoś jako rzeczy przyporządkowanej mu w charakterze jego zadania. Nietrudno zauważyć wstępnie, że rozkazywanie jest aktem odpowiadającym za: (I) przyporządkowanie pewnego działania konkretnemu wykonawcy (sobie lub innym), (II) jasność co do związku środków z celem przed i w trakcie realizacji, oraz (III) organizację czy też koordynację działania i nadzór nad jego wykonaniem. Łatwo wstępnie uchwycić radykalną różnicę sposobu, w jaki podejmują swoje działania zwierzęta, oraz w jaki podejmuje je człowiek – zwierzętom w żadnym sensie nie można przypisać spełnienia warunków (I)-(III). Różnicę tę jednak trudniej opisać w szczególach, w szczególności również dlatego, że bywa ona zaciemniana – z jednej strony m.in. przez komentarze do filmów przyrodniczych oraz niektóre nurty współczesnej psychologii, z drugiej zaś poprzez obecne w historii filozofii do czasów współczesnych kontrowersje związane z samym aktem przykazywania, jego istotą i rolą w działaniu.

W swoim referacie chciałabym: (1) pokazać, że przykazywanie jest zasadniczym aktem rozumowania praktycznego, polegającym na spełnieniu warunków (I)-(III) w oparciu o jasność co do sensu i konieczności realizacji przez nas (lub inne konkretne osoby) jakiegoś działania

w perspektywie dobrego życia bądź dobra wspólnego; (2) przedstawić z zarysie szereg różnic pomiędzy sposobem, w jaki człowiek i zwierzęta przystępują do działania i je prowadzą – różnic ściśle związanych ze spełnieniem lub niespełnieniem warunków (I)-(III). Tym samym, poprzez kroki (1)-(2), zamierzam zarysować specyfikę ludzkiego działania, które oparte jest na rozumowaniu praktycznym i stanowi jego właściwy wniosek. Przykazywanie (sobie lub innym) jest nieodzownym elementem tego procesu i pełni zasadniczą rolę w przejściu od rozumowania do działania; bez takiego aktu rozumowanie i dyrektywy, a nawet decyzje, pozostają na poziomie teoretycznym i nie mają dalszego ciągu w postaci realizacji.

Jest rzeczą znamioną i nadzwyczaj doniosłą, że to właśnie rzetelny opis rozumowania praktycznego, a w szczególności jego zasadniczego aktu, którym jest przykazywanie, daje nam dopiero właściwe terminy, za pomocą których możemy przekonująco scharakteryzować takie pojęcia, jak: *odpowiedzialność* (za siebie i innych), *rządzenie* (sobą i innymi), *obowiązek* czy *świadomość swojego działania*. Dzięki niemu możemy również wyjaśnić sposób, w jaki człowiek – i tylko on – może być podmiotem umów, prawa, zakazów i nakazów. Systematyczna analiza rozumności praktycznej może wreszcie pomóc rozjaśnić pewne współczesne trudności związane z charakterystyką ludzkiego działania.

W swoich rozważaniach zamierzam opierać się na rozstrzygnięciach św. Tomasza z Akwinu na temat aktu *imperium*, czyli przykazywania (*Summa Theologiae* I-II 17 i 47.8), przede wszystkim w ujęciu współczesnego profesora filozofii i prawa, Johna Finnis'a (*Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*), a także, uzupełniająco, Petera Geacha (*Mental Acts*).

Marta Ratkiewicz

Z miłości czy z obowiązku? Kazus pomocy przyjacielowi w dyskusjach o roli emocji w moralności

Jak wiemy, w szeroko reprezentowanej dziś w dyskursie etycznym tradycji Kantowskiej przypisuje się moralną motywację podmiotowi, który działa „z obowiązku”, to znaczy, gdy kieruje nim tylko i wyłącznie przekonanie o powinności, pragnienie uczynienia zadość zasadzie moralnej. W tym kontekście problematyczne w ocenie stają się sytuacje takie jak np. spieszenie na ratunek

własnemu dziecku, opieka nad starymi rodzicami czy wreszcie – przykład często wykorzystywany w literaturze - odwiedzenie chorego przyjaciela w szpitalu. Wydaje się bowiem, że w powyższych przypadkach czynnikiem motywującym pozostaje uczucie (miłość, sympatia, współczucie).

Problem napięcia rozum (racje) – emocje (miłość) nie jest problemem nowym w etyce. Najnowsze badania z zakresu filozofii i psychologii moralnej dostarczają jednak nowych, interesujących analiz zagadnienia. Dużo na ten temat dyskutuje się w ramach tzw. współczesnej etyki cnót – dość niedawno powstałego kierunku w anglosaskiej myśli moralnej. Autorzy przyznający się do wspomnianego nurtu, akcentując rolę emocji w etyce, swoim głosem ożywiają toczącą się dyskusję. Z jednej strony kantyści twierdzą, że na labilnych emocjach nie sposób opierać wartości czynu, nie bez racji są jednak i ich krytycy, przekonujący, iż działanie tylko z obowiązku gubi pewne nieredukowalne dobro, przysługujące aktom współczucia, sympatii, miłości itp.

Zatem uczucie czy obowiązek? A może jest jakieś *tertium datur*? Próby znalezienia rozwiązania czyniącego zadość Kantowskiemu wymaganiu „czystości motywu”, ale i uwzględnienia wagi emocji w moralnym działaniu pojawiają się. Bardzo obszernie rozwija takie podejście np. Rosalind Hursthouse, przedstawicielka neoarystotelesowskiego nurtu we współczesnej etyce cnót. Rozwiązania te, choć zapraszające do dyskusji, wydają się obiecujące.

Szymon Nowak

Peirce'a i Gadamera ontologia obrazu

W swoim wystąpieniu zamierzam porównać ze sobą poglądy dwóch filozofów, C. S. Peirce'a oraz H. G. Gadamera. Problemem głównie nas interesującym będzie szczegółowe zagadnienie, jakim jest ontologia obrazu. Nie będzie nas interesować ogólna refleksja nad związkiem hermeneutyki z semiotyką, okaże się jednak, że właśnie rozważanie zagadnienia szczegółowego pozwoli nam pokazać intelektualną bliskość Peirce'owskiej semiotyki i hermeneutyki Gadamera.

Problem ontologii obrazu został *explicite* poruszony przez Gadamera w „Prawdzie i metodzie”. Przez ontologię obrazu Gadamer rozumie jednak nie tylko status ontologiczny tego, co nazywamy

obrazowym dziełem sztuki. Istotnym problemem będzie także kwestia odniesienia przedmiotowego obrazu, a także określenie specyficznej relacji między samym obrazem a jego pierwowzorem. Dużo uwagi zamierzam poświęcić problematyce pierwowzoru. Dla Gadamera pierwowzór znaczy tyle co przedmiot, do którego obraz odsyła. Jak się okaże, będzie to przede wszystkim przedmiot w swojej ogólności. Przyjęcie, że przedmiotem, do którego odsyła obraz, jest pewien konkretny, okaże się nie do pogodzenia z wieloma twierdzeniami Gadamera, przede wszystkim z tezą, zgodnie z którą pierwowzór przez to, że jest obrazowany, doznaje przyrostu bytu. Tajemniczo brzmiący, acz w istocie łatwy do zrozumienia, zwrot „przyrost bytu” zostanie przeze mnie szczegółowo wyjaśniony. Twierdzenie, że przedmiotem odniesienia przynajmniej niektórych dzieł sztuki, jest przedmiot ogólny będzie niosło za sobą ciekawe teoretyczne konsekwencje. Jedną z bezpośrednio wynikających konsekwencji jest konieczność odejścia od przyznawania wyróżnionego statusu oryginalnemu dziełu sztuki. Szczegółowa argumentacja zostanie przeze mnie przedstawiona podczas wystąpienia.

Teoria Peirce'a zostanie potraktowana pomocniczo. Na teorię Peirce'a powoływać będę się wtedy, gdy pomoże ona nam zrozumieć Gadamera. Postaram się także do minimum ograniczyć techniczne, semiotyczne słownictwo. Tam, gdzie odwołanie się do terminów zapożyczonych z semiotyki Peirce'a będzie niezbędne, pojęcia techniczne będę się starał rozjaśnić.

Teoria Peirce'a będzie szczególnie potrzebna do zrozumienia tego, co Gadamer ma na myśli mówiąc, że sposób istnienia obrazu najlepiej można scharakteryzować odwołując się do pojęcia reprezentacji. Pojęcie reprezentacji jest kluczowym pojęciem zarówno dla Gadamerowskiej ontologii obrazu jak i dla całej filozofii Peirce'a. Co ciekawe i niezwykle, ci dwaj myśliciele, nie mający na siebie bezpośredniego wpływu, dochodzą do bardzo podobnego sposobu rozumienia reprezentacji. Mimo, że pojęcie reprezentacji zostanie zastosowane do analizy obrazowego dzieła sztuki, rozstrzygnięcia dotyczące samego pojęcia reprezentacji zachowają swoją ważność także dla dziedzin nie mających bezpośrednich połączeń z estetyką.

Andrzej Serafin

Ἐπαγωγή w hermeneutyce Gadamera

Arystotelejska

kategoria

ἐπαγωγή

(An.

Pr.

II.23,

An. Post. II.19, Top. 105 a 10, Eth. Nic. 98 b 3, 39 b 27) należy do rzadko przywoływanych, jednak to właśnie ona wydaje się pełnić szczególną rolę w filozofii Gadamera, czego nie odnotowuje żadna z poświęconych mu monografii (Grondin, Tietz, Renaud, Bronk, Przyłębski). Szczególnie często powołuje się Gadamer na tzw. *Epagoge*-Analizę z *Analityk wtórych* (An. Post. II.19). W korpusie jego pism kilkanaście razy pojawia się odwołanie do niej (w *Wahrheit und Methode*, a także w pismach drobnych: *Mensch und Sprache*, *Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?*, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissen*, *Plato als Porträtist*, *Unterwegs zur Schrift?*, *Dialektik ist nicht Sophistik*, *Die Sokratische frage und Aristoteles*, *Grenzen der Sprache* oraz *Zur Phaenomenologie von Ritual und Sprache*). *Ἐπαγωγή* nie funkcjonuje u Gadamera jako *Induktion* (jak zwyczajowo się ją tłumaczy). Aby uniknąć schematu interpretacji tradycyjnej mówi on raczej o *Hinführung* (doprowadzeniu) lub *Bildung/Konstitution des Allgemeinen* (tworzeniu ogólności), podkreślając zarazem „całkowicie niedogmatyczną swobodę” arystotelesowskiej koncepcji. W moim referacie przedstawię rolę *Ἐπαγωγή* w procesie *Begriffsbildung* („proces konceptualizacji” w przekładzie B. Barana) a także jej związek z *συνθήκη* (*Übereinkommen, Übereinkunft*, zgoda, konwencja) i *νόησις* (*Vernehmen, Denken*, rozumienie, pojmowanie). Zestawię także Gadamera z Heideggerem, który do *Ἐπαγωγή* również powraca wielokrotnie (zwłaszcza w *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, WM 314/244).

Szymon Makuła

Metafilozofia wczesnego Wittgensteina

W *Uwagach o logice* o filozofii czytamy: „Filozofia nie dostarcza żadnych obrazów rzeczywistości. Filozofia nie może ani potwierdzać, ani obalać wyników badań naukowych. Filozofia składa się z logiki i metafizyki: logika jest jej podstawą. (...) Nieufność do gramatyki jest wstępnym warunkiem filozofowania. (...) Filozofia jest nauką o formie logicznej zdań naukowych (a nie tylko zdań najprostszych). Słowo „filozofia” powinno zawsze oznaczać coś ponad naukami przyrodniczymi albo poniżej ich, nie obok”. Potraktujmy te uwagi jako swoiste wyznanie wiary filozofa, albo lepiej, za jego metafilozoficzny manifest. Filozofia nie tworzy żadnego obrazu

rzeczywistości, nie kształtuje światopoglądu, żadnej ideologii, nie mówi jest tak a tak, powinniśmy robić to i to. Filozofia jest specyficzną dziedziną, różną od nauk przyrodniczych (które to właśnie dostarczają obrazów rzeczywistości). Filozofia nie jest teorią, lecz pewną działalnością, której celem jest rozjaśnienie zamętu językowego, w jakim tkwimy filozofując, tą działalnością ma być analiza logiczna, pewna metoda która ma nam zapewnić dotarcie do istoty języka. W głównym dziele swojej „późnej” filozofii, podczas krytyki stanowiska *Traktatu*, Wittgenstein pisze o wczesnym etapie swojej myśli następujące słowa: „(...) Logika – przedstawia pewien porządek, mianowicie aprioryczny porządek świata, czyli porządek *możliwości*, jaki musi być wspólny myśleniu i światu. Porządek ten jak się zdaje musi być *nadzwyczaj prosty*. (...) Nie może być zmałowany żadną niejasnością czy niepewnością empiryczną. - Przeciwnie, musi być jak z najczystszej krysztalu. (...) głębia, istotność naszych dociekań polegała na tym, iż zmiernają one do uchwycenia nieporównywalnej z niczym istoty języka, czyli porządku, jaki zachodzi między pojęciami zdania, słowa, rozumowania, prawdy, doświadczenia itd.”.

Filozofia jest krytyczną analizą języka. Odwołując się do Platona, to jaskinią w której jesteśmy uwięzieni jest język przesłaniający myśl. Wprost z niego nie da się wydobyć logiki języka, gdyż jest on niczym szata ukrywająca to co pod spodem. Dlatego punktem wyjścia jest nieufność wobec języka potocznego, a bodźcem zdziwienie jego działaniem, choćby fakt że za jego pomocą możemy powiedzieć o czymś czego nie ma. Dlatego głównym pytaniem jakie stawia sobie Wittgenstein jest pytanie o to jak możliwe jest zdanie sensowne. Czy Wittgenstein wywiązuje się ze swojego postulatu filozofii ateoretycznej? Na to pytanie postaramy się odpowiedzieć.

Michał Janiak

Pojęcie filozofii w myśli Karla Jaspersa

Teza zasadnicza odczytu skupia się w przekonaniu, że twórczość Jaspersa jest w swej istotnej części poświęcona reinterpretacji kulturowego zjawiska jakim jest filozofia.

Rewindykując zasadnicze problemy, którymi żyła tradycja zachodniej myśli od czasów najdawniejszych, Jaspers stawia je w świetle własnej wizji filozofii – nadaje im tym samym nowy

sens, zmienia ich hierarchię, a także odzyskuje ich niejedną z dawna utraconą i zapomnianą wymiar. Innymi słowy: refleksja ta nie gra w myśli Jaspersa roli obocznej wobec reszty poglądów, nie jest marginalnym uzasadnieniem i nie pełni funkcji metodologicznego przypisu do jego pozostałych konceptów; wręcz przeciwnie: rozważania nad istotą filozofii stanowią wyjście i asumpt dla pozostałych pytań, są nieodłącznym motywem próby zrozumienia człowieka i jego losu w świecie.

Ten prymat pytania o filozofię wiąże się z charakterystycznym dla Jaspersa przekonaniem, że filozofia stanowi aktywność od istoty człowieka nieodłączną, że jest sposobem i możliwością rozpoznania jego podstawowej sytuacji w świecie. Dlatego też nie może być pojmowana i klasyfikowana jako jedynie przygodny wytwór kultury ludzkiej.

Punktem wyjścia w tych rozważaniach jest dla Jaspersa **filozoficzna tradycja**. Przyjrzenie się jej pozwala uchwycić to, co dla filozofii pozostaje konstytutywne. Taki stałym czynnikiem będą mianowicie **podstawowe pytania filozoficzne**. Następnie wskazuje Jaspers na **sytuacyjny charakter podstawowych pytań** filozofii, umieszcza je w **perspektywie dziejowej**, w ramach swej własnej historiozoficznej koncepcji.

Przez pryzmat charakterystyki podstawowych pytań filozofii można naświetlić podstawową dla Jaspersa ideę filozoficzną: ideę **Ogarniającego (das Umgreifende)**.

Pytania filozoficzne ulegają pogłębieniu w tzw. przez Jaspersa operacji **transcendowania**. Ta ostatnia pozwoli zrozumieć filozoficzne myślenie jako rozjaśnianie możliwej **Egzystencji**, urzeczywistniane w odniesieniu do **Transcendencji**; widziane z tej perspektywy treści tradycji filozoficznej okażą możliwe do przyswojenia na całkiem nowym gruncie, który Jaspers wyraża za pomocą **idei szyfru**.

Rozważania te prowadzą Jaspersa do postulatu „wiary filozoficznej” w obliczu Transcendencji - jednego z najbardziej rozpoznawalnych aspektów jego twórczości.

Dla Jaspersa filozofia wiąże się z życiem, ale nie wspomaga technicznej skuteczności działania; nie daje obiektywnego poznania i nie pomnaża dóbr. Jej prawdą jest to, co urzeczywistnia ona w nas samych.

Bibliografia wykorzystanych dzieł Jaspersa:

- a. *Autobiografia filozoficzna*, tłum. S. Tyrowicz, Toruń 1993.
- b. *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2007.
- c. *Philosophie. Existenzhellung*, Berlin 1932.

- d. *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, Heidelberg 1973.
- e. *Philosophie. Metaphysik*, Heidelberg 1973.
- f. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960.
- g. *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.
- h. *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.

Anna Musioł

Filozofia jako krytyka poznania a filozofia jako ontologia fundamentalna. Filozoficzne projekty Ernsta Cassirera i Martina Heideggera

Próba zestawienia silnie różniących się koncepcji teoriopoznawczych nie należy do rzeczy łatwych. Tym bardziej, jeśli pod uwagę weźmie się fakt, że obie wyrastają z jednego źródła, którym jest – nie tyle – filozofia Immanuela Kanta, lecz jedno z jego dzieł, a mianowicie *Krytyka czystego rozumu*. Przedmiotem wystąpienia czynię odmienną interpretację Kantowskiego dzieła życia, które w polemicznej dyskusji Cassirera z Heideggerem stanowi nie tylko przyczynek do powtórzenia pytania: czym jest metafizyka tudzież, co stanowi jej ugruntowanie, lecz zakłada także odniesienie do Kantowskiego transcendentalnego schematyzmu, transcendentalnej wyobraźni oraz – wyrażającego się w formie rzeczywistości fenomenalno-noumenalnej – dualizmu. O ile więc na gruncie bliskiej Cassirerowi szkoły neokantyzmu marburskiego, rzecz sama w sobie stanowi - jak głosi Natorp - stale poszerzający się horyzont poznania, o tyle Heidegger traktuje o 'Nic' jako czystym horyzoncie otwieranym w procesie hermeneutycznego rozumienia. Źródło różnicy zdań obu filozofów leży także w problemie skończoności i nieskończoności poznania a dalej, odmiennej wykładni przedmiotu poznania, który na gruncie Cassirerowskiego neokrytycyzmu pojmowany jest jako – pozbawione wszelkiej *forma substantialis* – zadanie poznania, zaś w refleksji Heideggera jest tym, co się *przed-stawia*. Powyżej ukazany brak podobieństwa wiąże także różna centralizacja logiki. Marburczyk skupia swoją uwagę na logice transcendentalnej, co owocuje pomysłem

zamknięcia teoriopoznawczej refleksji w obszarze intelektualno-apriorycznego intelektu. Heidegger, dzieląc poznanie na – związane z bytem – poznanie ontyczne oraz – związane z byciem – poznanie ontologiczne, pisze o logice *Dasein*. Stąd, choć fundament obu filozoficznych koncepcji stanowi epistemologia, obie w konsekwencji pytają: czym jest człowiek? Cassirer przekonuje, iż człowiek to rozumny, logiczny, żyjący w kulturze i świadomie tą kulturę tworzący, podmiot myślący. Co więcej, z czasem za sprawą intelektualnych inspiracji humanistyczną myślą Jakoba Burckhardta, Giovanni Battisty Vico, Pico della Mirandola, a także Goethego czy Humboldta stwierdza, że matematyczno-przyrodniczy, idealistyczny namysł nad człowiekiem "nie wyczerpuje całej rzeczywistości, gdyż nie obejmuje aktywności i spontaniczności ducha". Poglądy Neokantysty ujemnie ocenia Heidegger, który zamyka człowieka w egzystencjalnym, będącym-w-świecie jestestwie *Dasein*. Zdaniem Heideggera to *bycie*, które jest *tu-oto* stanowi najgłębszą istotę człowieka, zaś największą tragedią współczesnej kultury jest zapomnienie o *byciu* i jego skazanie na jedno z ontycznych *modi* nieautentyczności. Nie sposób nie wspomnieć, iż naocznym wyrazem interesującej mnie konfrontacji: Cassirer – Heidegger, było słynne - odbyte na przełomie marca i kwietnia 1929 roku, zorganizowane w ramach *Davoser Hochschulkursen* – spotkanie, którego oficjalny temat brzmiał: *Krytyka czystego rozumu a zadanie ugruntowania metafizyki*. Dysputa w znanym szwajcarskim kurorcie stała się polem bitwy dwóch różnych koncepcji filozoficznych - Neokantyzmu i fenomenologii egzystencjalnej.

Magdalena Hoły

Nic, pustka, bez-grunt - Heideggerowskie ujęcia "nicości"

Celem referatu jest przedstawienie przemian, jakim podlegało na przestrzeni rozwoju filozofii Martina Heideggera – kluczowe dla jego koncepcji bycia – pojęcie „nicości”. Na gruncie filozofii Heideggera wiąże się ono w głównej mierze z wyjaśnieniem tego, jak bycie, które warunkuje to, że byt jest, samo nie jest, gdyż nie stanowi bytu. Heidegger, próbując uchwycić znaczenie odmienności między nie będącym bytem oraz tym, że bycie nie jest (na sposób bytu), w kolejnych okresach swojej filozofii posługiwał się różnymi określeniami „nicości” współtworzącej pojęcie bycia.

W niniejszym referacie zostaną zanalizowane kolejne ujęcia tej kwestii. Moja uwaga zostanie

skoncentrowana na pojęciach: bezprzedmiotowości aktu intencjonalnego, możliwości, nicości (*Nichtheit*), nic (*Nichts*), pustki oraz bez-gruntu. Postaram się pokazać, jak każde następne pojęcie „nicości” modyfikowało znaczenie wcześniejszych jej określeń oraz spróbuję je scharakteryzować. Wskażę także udział tego procesu w dalszym kształtowaniu ujęć samego bycia (jako wydarzenia i wyróżni).

Podstawę moich rozważań stanowią będą *Bycie i czas*, *Czym jest metafizyka*, *Przyczynki do filozofii*, *Zasada racji*, *Onto-teologiczna struktura metafizyki* oraz *Czas i bycie*.

Piątek, 29. maja 2009

Sesja 2: etyka, filozofia niemiecka

Izabela Janus

Idealna racjonalna akceptowalność w ujęciu Richarda Rorty’ego

Zagadnienie idealizacyjnej racjonalnej akceptowalności jest jedną ze szczegółowych kwestii problematyki współzależności języka i rzeczywistości w ujęciu neopragmatystów. Zdaniem Richarda Rorty’ego to, co dzieli jego i Hilarego Putnama da się ostatecznie ująć jako pytanie, ile da się ocalić z tradycji realizmu po przyjęciu pewnych tez. Obaj zaliczani do wspomnianego nurtu filozofowie podzielają antydujalizm faktów i interpretacji, fallibilizm, antyseptycyzm oraz pogląd, że człowiek jest w pierwszej kolejności istotą działającą, dopiero później myślącą. Zgadzą się również co do tego, że elementy języka są tak dalece wprzęgnięte w rzeczywistość, iż traktowanie ich jako rozdzielnych sfer, z których jedna miałaby odwzorowywać drugą, nie daje się obronić. Ponadto obaj odrzucają twierdzenie o konwergencji różnych ujęć rzeczywistości do jednego obrazu. Jednakże Putnam przyjmuje koncepcję idealnej racjonalnej akceptowalności, jako stanu wiedzy o tym, co badamy dziś, który jednak trafniejszy jest niż prezentowany przez nas obecnie. Cechować go ma pewnego rodzaju substancjalna słusność, której mogą nie posiadać nasze obecne przekonania. Do takiej słusności aspirujemy pojmując to, co zasadne jako logicznie niezależne od opinii większości członków naszej wspólnoty kulturowej. Tymczasem według Rorty’ego słusność przekonań zawsze ma charakter lokalny i oznacza ona jedynie zgodność ze standardami uzasadniania przyjętymi w tej wspólnocie. Idealna racjonalna akceptowalność może dla niego oznaczać jedynie akceptowalność racjonalną dla idealnej wspólnoty. Przyjmując tezę antykonwergencyjną i odrzucając możliwość, że wspólnota ta będzie spoglądała z „boskiego punktu widzenia” może ona według Rorty’ego oznaczać jedynie „nas w naszej najlepszej formie”. Próbując nadać treść idei słusności, która wykraczałaby poza określony czas i miejsce popadamy zdaniem Rorty’ego w metafizyczny realizm, który zarówno w jego jak i Putnama opinii kompromituje się. Z kolei w odniesieniu do Rorty’ego, który chce porzucenia dystynkcji realizm-antyrealizm, można postawić pytanie, na ile, wobec tak pojmowanej przez niego słusności, udaje mu się uniknąć antyrealizmu.

Tomasz Kaszubski

Sieci, translacje oraz ontologie „lokalne” Bruno Latoura

Bruno Latour, jeden z współtwórców teorii aktora sieci, w książce *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, umieszcza swój projekt w panoramie współczesnych debat filozoficznych, socjologicznych i naukowych. Autor *La Science en action* stara się przekonać nas, iż oczywiste rozgraniczenie tego co społeczne, naukowe, polityczne staje się coraz bardziej problematyczne. To, co modelowało produkcje wiedzy naukowej (przyrodniczej i społecznej) podlegało praktyce zgodnej z Konstytucją Nowoczesności, określaną jako prace translacji i puryfikacji.

Pojęcie hybrydy, obiektu znajdującego się poza nowoczesną opozycją Natury – Podmiotu (Społecznego, Kulturowego etc.) nie posiada, zdaniem francuskiego antropologa, odpowiedniej reprezentacji we współczesnym dyskursie humanistycznym.

Autor referatu przedstawi argumenty Latoura w sporze z „filozoficznym dyskursem nowoczesności”, zarazem postara się przyjrzeć ontologiom (liczba mnoga) używanym przez autora *La Vie de laboratoire*, które to poprzez detranscendentalizację przestrzeni i zastąpienie jej sieciami i pracą translacji, pozwala uznać naukową obiektywność, lecz umieścić ją w sieciach „lokalnych” i „ucieleśnionych”.

Aleksandra Szczepan

Przedwojenne próby „ratowania nowoczesności” w perspektywie ponowoczesnej.

Celem referatu będzie zestawienie głosów filozofów piszących przed rokiem 39. i odczuwających szczególną odpowiedzialność spoczywającą na filozofii w obliczu zbliżającego

się kryzysu wartości europejskiego humanizmu (Husserl, Plessner, Scheler) z opiniami myślicieli, którzy po wojnie oskarżyli nowoczesną filozofię o doprowadzenie europejskiej kultury do Holokaustu (Levinas, Lyotard, Bauman, Adorno, Foucault).

Nie chodzi mi tu o rozważania dotyczące dylematu stanowiska filozofii wobec wojny, a raczej o rozpoznanie obserwowalnej w latach dwudziestych i trzydziestych tendencji do traktowania filozofii i antropologii filozoficznej jako zadania do wykonania w Europie, w której bezwzględne podążanie za ideałem nauki grozi pograżeniem się w chaosie..

Edmund Husserl w wykładzie z 1935 roku pt. *Kryzys europejskiego społeczeństwa a filozofia* (mimo opinii gabinetowego myśliciela obojętnego na problemy zewnętrznego świata) ratunek dla Europy widzi w powrocie do ideału greckiego horyzontu uniwersalnego, który przejawia się jako nieskończona ilość światopoglądów partykularnych, nawołuje do szerszego pomyślenia racjonalności, nie tylko w kategoriach rozumu instrumentalnego, narzędzia naukowości. Filozofowie – funkcjonariusze ludzkości – mają szczególne zadanie do wykonania: odpowiedzieć swą działalnością na pytanie, czy rozum jest w stanie przeciwstawić się temu, co dzieje się w Niemczech początku lat trzydziestych. Podobnie myśli Plessner (*Zadanie antropologii filozoficznej* z 30. stycznia 1936 roku), podkreślając moralne i polityczne zadanie filozofii, aby człowiek jasno zdał sobie sprawę z granicy, w której musi pojmować siebie jako człowieka.

Głosy te brzmią jak swoista antycypacja oskarżeń, które już po wojnie padną w kierunku nowoczesności i jej szczególnego wykwitu, jakim był niemiecki idealizm. Równocześnie jednak niezwykle mocny jest w nich apel ponownego przemyślenia kultury i filozofii europejskiej w kategoriach etycznego obowiązku i skierowania jej na nowe tory szerzej rozumianej racjonalności. Analiza rozpoznań Husserla, Plessnera i Schelera w trybach lektury w języku Adorno czy Levinasa może stać się przyczynkiem do przeprowadzenia linii łączącej przed- i powojenne próby ratowania projektu nowoczesnego i człowieka pojętego jako *animal rationale*.

Nauczyciel akademicki jako podmiot autorytetu. Między obowiązkiem moralnym a supererogacją

Celem niniejszego wystąpienia będzie próba udzielania odpowiedzi na pytanie, czy nauczyciel akademicki ma moralny obowiązek być dla studentów podmiotem autorytetu. Rozważania autorki zmierzające do rozstrzygnięcia owej kwestii będą kierunkowane przez następujące pytania: (1) co rozumie się pod pojęciem autorytetu?; (2) czym jest obowiązek moralny oraz co stanowi jego źródło w kontekście kształcenia akademickiego? Systematyzacja powyższych kategorii wydaje się konieczna, biorąc pod uwagę wielość znaczeń, jakie we współczesnym dyskursie filozoficznym nadaje się obu terminom.

Wyróżnione i poddane analizie zostaną dwa rodzaje autorytetu – epistemiczny (naukowy) i moralny. Jako źródło obowiązków moralnych nauczyciela akademickiego przyjmie się wartości i normy tradycyjnie uznawane przez środowisko uczonych za konstytutywne dla funkcjonowania wspólnoty akademickiej. Ustalenia te umożliwią sformułowanie i udzielenie odpowiedzi na następujące pytanie: czy w świetle owych wartości i zasad nauczyciel akademicki ma moralny obowiązek być dla studentów: (1) podmiotem autorytetu epistemicznego; (2) podmiotem autorytetu moralnego? Rozstrzygnięcia w zakresie problematyki (1) i (2) doprowadzą tym samym do rozeznania, czy bycie podmiotem autorytetu (epistemicznego lub moralnego) można określić mianem obowiązku moralnego nauczyciela, czy raczej czyny i postawy podmiotów wymienionych relacji należałoby uznać za „supererogacyjne”, a tym samym wykraczające poza obowiązek bądź chwalebne.

Elżbieta Sala

Dekonstrukcja pojęcia „tożsamości” w kontekście polityki emancypacyjnej

W swoim referacie odniosę się do filozoficznej dekonstrukcji pojęcia „tożsamości” oraz „osoby” w kontekście problematyki związanej z polityką emancypacyjną. Na kartach *Uwikłanych w pleć* J. Butler pyta co mamy na myśli mówiąc „tożsamość”, na czym zasadza się założenie, że tożsamości są ze sobą tożsame, niezmiennie w czasie, jednolite i wewnętrznie spójne? Filozofka uważa, że tożsamość danej jednostki może być zrozumiała dlatego, że jest konstruowana według określonej matrycy płciowej, i jako taka jest tworem praktyk społecznych. Autorka *Uwikłanych w pleć* sięga do teorii performatywów J. Austine’a, które konstytuują to co nazywają. Performatywem jest dla Butler tożsamość płciowa, bez której nie sposób zrozumieć „osoby”. Zdaniem M. Foucault władza nie tyle ogranicza jednostki, ile produkuje tożsamości, które ogranicza. Życie bez przemocy jawi się jako rezygnacja z „tożsamości” możliwej do pomyślenia dzięki ufundowaniu innego i tylko pod naciskiem jego spojrzenia. Krytycy teorii Butler zwracają jednak uwagę na fakt, iż jednostka pozbawiona tożsamości, zostaje wykluczona ze społeczeństwa i pozostawiona sama sobie. Czy uprawnione jest stwierdzenie, iż „sama dla siebie staje się niezrozumiała?”. Czy odkrycie, iż tożsamość jest wytworem, jest argumentem wystarczającym, by porzucić tę „skompromitowaną” kategorię wraz z dyskursem umożliwiającym jej zaistnienie?

Bibliografia:

Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2002.

Bourdieu P., *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciwicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

Bourdieu P., Passeron J.C., *Reprodukcja*, tłum. S. Nargiełło, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Butler J., *Uwikłani w pleć*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

Coetzee J.M., *Życie i czasy Michaela K.*, tłum. M. Konikowska, [w:] J. M. Coetzee, *W sercu*

Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. K. Matuszewski, KR, Warszawa 2002.

Hyży E., *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003.

Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2007.

Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. K. Matuszewski, B. Banasiak, T. Komendant, Warszawa 2000.

Mariola Paruzel

Kim jest homo narrans?

Człowiek na przestrzeni dziejów zadawał sobie wiele istotnych dla jego egzystencji pytań, udzielając na nie bogactwo barwnych odpowiedzi. Począwszy od słynnego „*δια τι ?*” droga ta biegła przez liczne zagadki dotyczące naszego istnienia i tego, gdzie istniejemy. Jednym z pierwszych wielkich myślicieli był Sokrates, dla którego poznawanie samego siebie było najważniejszym zadaniem człowieka. Filozof zapytał: „co to znaczy poznać siebie?” i odpowiadał, że polega ono na zwróceniu się ku swemu wnętrzu i poznawaniu swej duszy, oraz w konsekwencji trosce o duszę. Poznanie okazało się być dla Sokratesa najwyższą wartością, jednocześnie jednak filozof wypowiedział słynne *scio me nihil scire*. Tym samym dał nam do zrozumienia jak trudno wiedzieć cokolwiek o sobie na pewno. Następcy Sokratesa nie zaprzestali jednak poszukiwań odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka.

W ubiegłym stuleciu kwestią, jaka zaciekała umysły filozofów stała się tożsamość jako „wymancypowana córka TOŻSAMEGO chociaż nie TEGOŻ SAMEGO” (Kosowska 2004, s. 72). Słowo to coraz częściej jest używane nie tylko w psychologii, medycynie, socjologii, filozofii, ale także w życiu codziennym. Współczesne czasy dają i nam, zwykłym ludziom, odczuć istnienie problemu tzw. tożsamości narracyjnej, każdy z nas może powiedzieć za Barbarą Skargą, że „rodzi się we mnie przeświadczenie, że mam przed sobą moją własną drogę, moje zadania, moje możliwości, że nie muszę być jak inni i nie muszę być od nich zależna. Pragnę być sobą właśnie i zaczynam siebie szukać, a szukając tworzyć” (Skarga 1997, s. 197). W związku z tak licznym

występowaniem tego pojęcia w naszym życiu warto zadać sobie pytanie: kim jest *homo narrans*?

Katarzyna Rosner zauważyła, iż współcześnie nastąpiło odejście od „rozumienia człowieka w kategoriach ontologicznej struktury przedmiotu, tj. bytu wyposażonego w określone własności” (Rosner 2003, s. 6) ku ujmowaniu go jako bytu rozwijającego się przez całe życie. Stwierdziła także, że pytaniem, na które powinniśmy odpowiedzieć, jest kwestia, w jaki sposób przebiega ów proces konstruowania tożsamości własnej, jakie czynniki go współtworzą, a także ograniczają lub blokują. Już Martin Heidegger mówił, że autonarracja jest procesem konstruowania własnej tożsamości i trwa dopóki nie umrzemy. Jedno z pierwszych ujęć tożsamości jako opowieści o życiu podali Paul Ricoeur, Charles Taylor i Alasdair MacIntyre. Według myślicieli tożsamość narracyjna odgrywa kluczową rolę w naszej egzystencji, gdyż „potrafi zorientować nas, dostarczyć nam pewnych ram, wewnątrz których rzeczy mają dla nas sens” (Taylor 2001, s. 58).

Celem mojego wystąpienia będzie przedstawienie kategorii tożsamości narracyjnej w ujęciu tych trzech filozofów poprzez podkreślenie cech wspólnych w ich koncepcjach, którymi są: opowiadanie tworzące tożsamość, ograniczona wolność człowieka w kreowaniu siebie, praktyki, kalkulacje i cele jednostek, zagrożenia dla tożsamości oraz jej konsekwencje etyczne. Następnie ukazę problemy związane z tym pojęciem, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej jak i praktycznej.

Karolina Dobosz

Sposoby konceptualizowania ‘inności’ w refleksji postmodernistycznej – kim jest ‘Inny’ w opisie etnograficznym?

Jako że postmodernizm skupia się na problematycznej naturze przedstawień, w swoim wystąpieniu chciałabym poruszyć kwestię, która stanowi właściwy przedmiot zainteresowań antropologii, a mianowicie zmieniający się sposób konceptualizowania obcości/inności. W swojej analizie szczególnie podkreślam kilka z cech postmodernistycznej metody badań w antropologii: demaskatorski, rekonstrukcyjny oraz krytyczny stosunek do klasycznej antropologii oraz wyników jej badań, co jest naturalną konsekwencją szczególnej nieufności wobec prezentystycznej, opisowej narracji, właściwej klasycznym metodom antropologii kulturowej.

Tezą stanowiącą punkt wyjścia moich rozważań jest założenie, że każde doświadczenie kulturowe da się ująć przy pomocy różnych technik, a każda z nich - poetycka czy artystyczna, jest wizją równie ważną i wartościową, bowiem posiada w gruncie rzeczy podobną moc eksplanacyjną jak prowadzone według rygorów naukowych obserwacje czy analizy.

W związku z powyższym podkreślam konieczność stosowania interdyscyplinarnej i wielowątkowej perspektywy poznawczej w odniesieniu do zjawisk kulturowych. W poznaniu postmodernistycznym zacierają się granice pomiędzy literaturą a etnologią, filozofią/socjologią a antropologią, nauką i sztuką, zatem jest to kierunek, który mimo wysuwanych przeciwko niemu zarzutów, może okazać się pomocny w badaniach antropologicznych.

Postmodernizm wprowadza schemat poznania sprzeczny z ustalonymi i uznanymi za naukowe kanonami teoretycznymi, w tym metodologicznymi. Nauka, w krytycznej perspektywie postmodernistycznej, ukrywa, maskuje i ignoruje pewne obszary rzeczywistości kulturowej. Postmodernistyczna refleksja w żaden sposób nas nie ogranicza, także w poznaniu nie uznawanym do tej pory za naukowe, a więc w poznaniu poprzez mit, czy inne irracjonalne metody poznania odnajduje sposoby na dotarcie do sedna zjawisk społecznych.

To tyle z metodologicznych założeń mojej pracy. Jej faktycznym przedmiotem będzie bowiem przedstawienie relacji pomiędzy trzema sposobami przedstawienia zagadkowego plemienia Yanomami zamieszkującego tereny obecnej Brazyli. Pragnę zestawić opisy Chagnona z 1968 roku, Lizeta z 1985 oraz Alberta. Z opisu dwóch pierwszych wyziera liryczny impresjonizm i mit przemocy konstytuujący tych „okrutnych ludzi”, z kolei ten ostatni, to jawna fikcja ociekająca erotyzmem. Ale na tym nie koniec. Mamy jeszcze do dyspozycji materiał etnograficzny w postaci zdjęć Claudii Audujar, z którego wynika iż lud ten pełen jest „*kontemplujących mistyków nieskończenie pogrążonych w swych metafizycznych poszukiwaniach*”. Nie pytamy więc „jacy są Yanomami”, ale „kim są” tworzący tego „Innego” badacze, i w jakie pola semantyczne są uwikłani. Jest to zatem zagadnienie ważne z punktu widzenia filozofii poznania.

Agnieszka Rostalska

Argumenty za dualizmem w filozofii sankhji

Problem dualizmu ciała i duszy, tego co materialne i niematerialne, cielesne i duchowe, podejmowany był przez wielu zachodnich filozofów. Kartezjański podział na *res cogitans* i *res extensa* zainicjował toczącą się do dziś debatę nad tym, czym różni się jaźń, czy też świadomość, od sfery cielesnej. Dzięki rozwojowi badań nad mózgiem, coraz częściej problem dualizmu przybiera postać umysł-mózg, a to, co fizyczne uznawane jest za podłoże zjawisk mentalnych.

W tradycji indyjskiej problem dualizmu pojawia się już w sankhji, uważanej za najstarszą z klasycznych szkół filozoficznych. Sankhjakarika, czyli bazowy tekst tej szkoły pochodzący z V w. n.e., również wprowadza rozróżnienie dwóch kategorii. Z jednej strony wyróżnia się prakriti – sferę „materialną”, nieświadomą, czynną, twórczą, przekształcającą się w coraz to nowe zjawiska. Z drugiej strony postuluje się istnienie puruszy – pierwiastka „duchowego”, czy też czystej świadomości, rozumianego też jako nieprzeliczalną ilość jaźni indywidualnych, wszechobecnych, świadomych, lecz biernych i nietwórczych, które stanowią jedynie „duchowe światło”.

Termin „purusza” tłumaczony bywa jako „duch” lub „jaźń” i przeciwstawiany jest prakriti, czyli naturze, czy też przyrodzie bądź materii. Rodzi się więc pytanie, czy dla filozofii indyjskiej przeciwstawienie owej pary opozycyjnych pojęć stanowi równie doniosły problem, jak ma to miejsce w kulturze europejskiej? Dokonana na gruncie sankhji dystynkcja purusza – prakriti nie dzieli bytu ludzkiego w podobny sposób, jak dzieje się za sprawą rozróżnienia dusza – materia bądź umysł – ciało. Jaźń, którą wyraźnie odróżnia się od wszelkich procesów psychicznych, przeciwstawiana jest podmiotowi empirycznemu, obejmującemu zarówno sferę cielesną, materialną, jak i wszelkie akty świadomościowe. W tradycji indyjskiej znacznie istotniejsze jest rozróżnienie na podmiot – przedmiot, świadomość – nieświadomość bądź też Jaźń – Natura/Przyroda.

W Sankhjakarice oraz w późniejszych komentarzach do tekstu Iśwarakriszny, oprócz tezy dualistycznej ważną rolę odgrywa także zagadnienie istnienia wielości jaźni. Mam zamiar odnieść się także do tej kwestii.

Celem tego wystąpienia będzie ukazanie, na czym polega specyfika dualizmu sankhji klasycznej i jak rozumiane są poszczególne kategorie. Rozważę argumenty na rzecz dualizmu przedstawiane przez szkołę sankhji oraz to, czy taka perspektywa wnosi coś nowego do toczącej się współcześnie debaty na temat dualizmu psychofizycznego.

Bibliografia:

- Sankhjakarika Iśwarakrişny*, przekład z sanskrytu opatrzony glossą Jakubczak M. [w:] *Filozofia Wschodu. Wybór Tekstów*, pod red. M. Kudelskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 81-98.
- The Sankhya Karika by Iśwara Krishna with the Bhashya commentary of Gaudapada*, tłum. H.T. Colebrooke, H.H. Wilson, Oxford 1837.
- Tattva-kaumudi. Vacaspati Miśra's Commentary on the Samkhya-karika*, tłum. Mahamahopadhyaya Ganganath Jha, Poona 1965
- Yuktipidika. An Ancient Commentary of Samkhya-Karika of Iśvarakrişna*, oprac. R. Ch. Pandeya, Delhi 1967.
- Tokarz F., *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*, t. I – II, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985 – 1990.
- Jakubczak M., *Sankhya i Joga. Podstawy filozofii Patańdzalego*, Polska Akademia Nauk, Kraków 1999.

Katarzyna Zofia Gdowska

Istniejące \equiv poznawalne \equiv wyrażalne – realizm ontologiczny w filozofii njaji-waiśesziki (nyāya-waiśeṣika), bramińskiej szkoły filozofii przyrody

Należąca do sfery ortodoksyjnych szkół bramińskich, njaja-waiśeszika (*nyāya-waiśeṣika*) dzieli podstawowe założenia filozoficzne przyjmowane przez tę kulturę, czyli akceptuje działanie fundamentalnego prawa karmana (*karman*) i jego konsekwencje oraz uznaje autorytet i nieomylność wedyjskiego objawienia. Można jednak śmiało powiedzieć, że njaja-waiśeszika zajmuje w kręgu klasycznej myśli indyjskiej miejsce wyjątkowe, które zawdzięcza oryginalności

prezentowanej postawy filozoficznej – stanowiska mocnego realizmu oraz pluralizmu ontologicznego, będącego wyjątkiem w braminizmie.

Kategoryzacja rzeczywistości w filozofii waiśesziki została zaprojektowana tak, aby każda kategoria (*padārtha*) odnosiła się do innego nieredukowalnego zbioru elementów świata i grupowała inne aspekty bytu. Kategoria w filozofii waiśesziki to po prostu rzecz (choć lepszym terminem niż „rzecz” jest „coś” lub „obiekt”), do której odnoszą się słowa. Zaś konkretne byty, indywidua są denotacjami terminów języka systemu, którego sens i znaczenia są implikowane przez użycie tych słów. Należy zaznaczyć, iż definicje kategorii według *Waiśeszikasutr* opierają się na relacjach, co sprawia, że mają charakter dynamiczny a nie statyczny. Kategorie ontologiczne są zbiorami obiektów o podobnych cechach funkcjonalnych. Przykładowo, substancja określana jest przede wszystkim jako byt, który musi pozostawać w relacji kontaktu z inną substancją. Ponadto, substancje są podłożem (*dharmīn*) wobec związanych z nimi *gun* (guńa) i aktywności (*karman*).

Fundamentalnym narzędziem analizy rzeczywistości w filozofii njaji-waiśesziki jest fakt atomowy, czyli dwa dowolne obiekty znajdujące się w jakiegokolwiek wzajemnej relacji. Fakt atomowy jest zatem typowym substancjalistycznym mechanizmem o budowie „własność związana ze swoim podłożem”, co symbolicznie można zapisać jako:

$$R(p, q), \text{ lub } pRq$$

gdzie: *p* jest własnością (*dharmā*) związaną z podłożem *q*, *q* – podłoże (*dharmīn*), *R* – relacja (*sambandha*) między *p* i *q*. Związek między członami faktu atomowego jest najczęściej relacją inherencji oraz relacją zawierania, która jest odwrotnością inherencji. W rzeczywistości poza faktami atomowymi występują także bardziej złożone struktury zwane faktami kompleksowymi. W filozofii waiśesziki do opisu faktów kompleksowych nie są potrzebne żadne skomplikowane narzędzia, ponieważ każdy fakt kompleksowy można rozłożyć warstwowo na serię relacji między elementami tego złożenia i przez to sprowadzić do faktów atomowych.

Skoro zbiór kategorii obejmuje słowa języka świata, to elementy zbiorów kategorii należy traktować podobnie do słów w filozofii języka, gdzie o zaliczeniu słowa do grupy gramatycznej decyduje jego relacja do innych słów zdaniu wypowiedzianym w sanskrycie. Podejście takie akcentuje ogromne znaczenie kontekstu, zarówno w sensie wypowiedzi językowych jak i funkcjonowania obiektów w świecie.

Punkt widzenia przedstawicieli tych szkół ma charakter realistyczny, zorientowany epistemicznie. Poszukiwana jest głównie odpowiedź na pytanie „JAKIE jest?”, bo dopiero ona umożliwia postawienie i odpowiedź na następne, czyli „CO jest?”. Epistemologia wyprzedza ontologię w hierarchii „ważności” filozoficznej. Odpowiedzią na „jakie?” jest „jest realne”.

Teoria znaczeń jest logicznie pierwotna względem teorii wiedzy. Wiedza (*jñāna*) w ontologii waiśesziki jest *gunā* inherującą w *atmanie*; jest zbiorem sądów, który permanentnie ulega modyfikacjom ilościowym i jakościowym, dlatego w takim sensie jest policzalna. Każdy pogląd

związany jest ściśle z czasem swego zaistnienia, konkretami, o których traktuje oraz podmiotem poznającym. Filozofia njaji-waiśesziki stworzyła podwaliny pod tradycję myślenia, która zaowocowała zwrotem językowym w filozofii indyjskiej. Zwrot lingwistyczny filozofii indyjskiej to tendencja do analizowania sądów przez pryzmat możliwych struktur, które są lingwistyczną ekspresją, czyli sposobem w jaki sąd może zostać zakomunikowany.

Maciej Karasiński

Tantryczna filozofia wyzwolenia

W dużym uogólnieniu tantrycznymi można nazwać ezoteryczne nurty hinduistyczne bądź buddyjskie. Problematyka tantry jest jednak bardziej złożona i wymyka się prostym kategoryzacjom. Współcześni uczeni podkreślają, iż tantra jest systemem filozoficzno-religijnym, którego wyznawcy przywiązują szczególną wagę do ceremonii magicznych, praktyk medytacyjnych i wizualizacyjnych. Ważną rolę odgrywa również kult bogini – ucieleśnionej śakti, kreacyjnej energii przenikającej świat.

Niniejszy referat ma na celu przybliżenie filozofii tantrycznej i omówienie podstawowych zagadnień dotyczących praktyk rytualnych adeptów tantry. Charakterystykę filozofii tantrycznej chciałbym przedstawić na podstawie tekstów autorytatywnych indyjskiej tradycji Śri Vidya oraz własnych badań terenowych, prowadzonych w Indiach w ramach stypendium Rządu Indyjskiego.

Grzegorz Okraszewski

W poszukiwaniu syntezy życia – filozofia Rabindranatha Tagore

Rabindranath Tagore, obok M. K. Gandhiego, był jedną z głównych postaci odrodzenia się współczesnych Indii. Tagore poeta (Nobel 1913) rozwijał również i inną działalność twórczą na polu pedagogiki, filozofii i kreacji artystycznej. Był cenionym malarzem, twórcą nowego stylu muzycznego oraz nowego teatru, twórcą szkoły i społecznikiem. Był emisariuszem i ambasadorem kultury indyjskiej na całym świecie. Ze swym przesłaniem poety, głoszącym powszechną jedność człowieka, docierał w najdalsze zakątki świata.

Punktem wyjścia refleksji nad filozofią życia dla Tagora są *Upaniszady*, sanskryckie teksty będące zwieńczeniem wedyjskiego objawienia. Idee zawarte w *Upaniszadach* łączył z ideami humanistycznymi, tak jak je interpretował i wywodził zarówno ze spuścizny literackiej, jak i religijnej swojego kraju.

Spuścizna duchowa Indii, znalazła swoje twórcze wyjście w dziele Tagora, gdzie wartości religijne, etyczne i estetyczne łączą się w jedną całość, przyjmując skończoną postać. W polu zainteresowania filozofii Tagora jest pojęcie *sadhany* – *ureczywistnienia życia*. Jest to węzeł łączący różne aspekty filozofii i twórczości Tagora. W ten sposób bowiem filozofia Tagora kontynuuje wielką tradycję syntezy filozofii indyjskiej. Filozofia Tagora jest więc w pewnym sensie próbą ocalenia duchowej *tradycji* w *nowoczesności*. Koncepcja *sadhany* wynika z przesłanek metafizycznych. Realizacja projektu nowej *sadhany* odbywa się w polu działalności człowieka – człowiek wiec ureczywistnia siebie w: miłości, pięknie, czynie i nieskończoności. Filozofia Tagora budowana jest w oparciu o rozważania związane z zagadnieniem *kultury* oraz towarzyszącymi jej *wartościami*. Ponieważ Tagore czerpał również inspiracje ze znajomości kultury europejskiej, jego koncepcja *sadhany* wynika z osobistych przemyśleń na temat wzajemnego stosunku kultury europejskiej oraz indyjskiej.

Martyna Świątczak

Konfucjusz – chiński Sokrates?

Na przestrzeni VI i V w. p.n.e., w odległych od siebie zakątkach świata, pojawiły się dwie niezwykle postaci, które odcisnęły niezatarte piętno na filozofii i sposobie myślenia kultur, w których przyszło im żyć. Sokratesa i Konfucjusza z pewnością dzieli wiele – dość powiedzieć, że pierwszy z nich został skazany za burzenie porządku społecznego, zaś życie drugie uważane jest wręcz za apoteozę tego porządku. W swoim wystąpieniu będę próbowała pokazać, że mimo tych oczywistych różnic, figury Sokratesa i Konfucjusza mające ze sobą pewne elementy wspólne, które stawiają ich w interesującym świetle, jako archetypy dwóch bardzo odmiennych porządków społecznych, politycznych i filozoficznych. Głównym elementem wywodu będzie zaprezentowanie konfucjańskiej koncepcji *ren* –humanitarności, jako próby odnalezienia wzorca pełnej realizacji człowieczeństwa, sposobu konstruowania człowieka szlachetnego, który wie, jaka jest odpowiedź na pytanie: „jak żyć dobrze?”

Natalia Nadkańska

Pytanie o prawo naturalne w kontekście etyki hinduistycznej, buddyjskiej oraz współczesnego prawa indyjskiego

Punktem odniesienia prezentowanych analiz jest ogólnie rozumiana definicja prawa naturalnego (łac. *ius naturale*) jako 1) prawa niezależnego od jakiegokolwiek prawa stanowionego oraz jako 2) podstawowy zbiór norm istniejących obiektywnie i w sposób absolutny, co czyni je niezbywalnym i przynależnym każdemu człowiekowi (bez względu na „religię, rasę, kastę, płeć, miejsce narodzin...” – *The Constitution of India*).

Nie da się ukryć, że takie rozumienie prawa naturalnego nie występuje jednak wszędzie,

a przynajmniej nie tam, gdzie nie istnieje „naturalny” porządek ludzi i rzeczy, a wszystko (albo w dużej mierze) opiera się na pozytywnym porządku społecznym, tj. na prawie pisanim, świętym, etc. W związku z tym, czy w obrębie etyk („Wedy nie zawierają właściwej „etyki” w racjonalnym tego słowa znaczeniu” – M. Weber) zdominowanych przez tak pojmowane prawo możliwe jest powstanie (lub chociaż mówienie) o czymś takim jak „prawa człowieka”? Czy „pisane” terminy moralne są w stanie odnieść się do istniejących rzeczywiście przyrodzonych własności (np. godność) człowieka (zgodność z faktem vs. zgodność z kontraktem)? I co z autonomią godności etc. względem prawa (przy)pisanego („Świecki wyznawca [„mieszkający w domu”] może praktykować jedynie „niższą sprawiedliwość” [adi-brahmaćarija], a nie, jak „czcigodny” [arhat], zasadnicze dzieło zbawienia” – M. Weber) – skoro porządek kastowy jest wieczny, a próba jego podważenia wydaje się być pozbawiona sensu, to czy można więc w ogóle mówić tutaj o prawie naturalnym?

Poszukując odpowiedzi na tytułowe pytanie uwzględniona zostanie także perspektywa współczesnego prawa konstytucyjnego Indii („(...) EQUALITY of status and of opportunity...”, „(...) FRATERITY assuring the dignity of the individual...” – *The Constitution of India*).

Sobota, 30. maja 2009

Sesja 1: metafizyka analityczna, filozofia języka;
presentations in English

Problem Antynomii Konstytucji – czyli: od oczywistości do paradoksu jeden krok

Zgodnie ze znanym *dictum* Bertranda Russella, iż: „*celem filozofii jest zaczynać od czegoś tak prostego, że nie wydającego się wartym odnotowania, i kończyć na czymś tak paradoksalnym, że nikt w to nie uwierzy*”, chciałbym w swoim wystąpieniu zająć się problemem Antynomii Konstytucji – czyli, zacząć właśnie tam, gdzie „coś jest” oczywiste i skończyć tam, gdzie owo „coś”, już takim wcale nie jest.

Problem Antynomii Konstytucji można sformułować w sposób następujący:

„Jest niemożliwym, aby trzymać wyłącznie jeden przedmiot materialny – kostkę lodu czy puszkę wody sodowej, lub też glinianą figurkę – w jednej ręce. Wszędzie tam, gdzie wydaje się, że jest tylko jeden przedmiot, w istocie są dwa”.

Kostki lodu, gliniane figurki „zrobione” są z materii – kostka lodu zbudowana jest z cząsteczek wody, gliniana figurka z gliny. Zatem, wszędzie gdzie mamy do czynienia z przedmiotem materialnym, napotykamy także inny przedmiot: ilość (kawałek) materii [„a quantity (piece) of matter”]. Innymi słowy: kostka lodu i gliniany posąg są ukonstituowane przez te kawałki materii. Ale nie są one tymi samymi przedmiotami, co owe ilości materii.

W swoim wystąpieniu chciałbym:

- określić najważniejsze założenia antynomii konstytucji,
- przedstawić wynikającą z nich absurdalną konkluzję,
- oraz zaprezentować i zanalizować następujące stanowiska metafizyczne w kontekście problemu antynomii konstytucji: Staff Ontology (Chisholm, Jubien, Heller), Sortal Dominant Account (Burke), Eliminatywizm (Merricks, Van Inwagen), Kolokacjonizm (Wiggins, Lowe) oraz Four-Dimensionalism (Sider).

Błażej Skrzypulec

Przygodna identyczność a sztywna desygnacja

W moim wystąpieniu zamierzam porównać ze sobą dwie teorie mówiące o koniecznym obowiązywaniu relacji identyczności.

Pierwszą z nich jest, dobrze znana, teoria autorstwa S. Kripkego, w myśl której relacja identyczności jest relacją konieczną - obiekty identyczne w pewnym świecie możliwym są identyczne w każdym ze światów. Istotnym punktem koncepcji Kripkego jest potraktowanie nazw własnych jako sztywnych desygnatorów, desygnujących ten sam obiekt w każdym ze światów możliwych.

Druga z nich to teoria autorstwa A. Galloisa (zob. np. *Rigid Designation and Contingency of Identity*, *Mind*, Vol. 95. No. 377). Autor, za sprawą przyjęcia odmiennej definicji sztywnego desygnatora, uzyskuje możliwość potraktowania relacji identyczności jako przygodnej - obiekty identyczne w jednym ze światów możliwych mogą nie być identyczne w innym.

W referacie przedstawię w jaki sposób odmienne założenia umożliwiają autorom przyjęcie odmiennych wniosków na temat koniecznego obowiązywania relacji identyczności. Omówię główne argumenty formułowane przeciwko teorii Galloisa. Postaram się także przybliżyć w jaki sposób wybór jednej z omawianych teorii, może wpływać na przyjęcie odmiennych stanowisk w kwestii kryteriów identyczności przedmiotów oraz relacji zachodzących pomiędzy światami możliwymi.

O dwóch rozumieniach kryterium identyczności

Głównym celem mojego referatu będzie wyróżnienie i zanalizowanie dwóch różnych sposobów rozumienia terminu 'kryterium identyczności'. W pierwszym rozumieniu będziemy mieli na myśli kryterium w sensie metafizycznym, za pomocą którego możemy odpowiedzieć na pytanie identycznościowe:

(PM) Jeżeli x i y są f -em, to co powoduje, że x jest identyczny z y -iem?

Satysfakcjonująca odpowiedź będzie musiała zawierać informacje na temat warunków koniecznych i wystarczających dla zajścia $x = y$, gdy x i y są f -ami. Informacje dotyczące tychże warunków będą możliwe do uzyskania jedynie wówczas, gdy metafizyczne kryterium identyczności będzie nam umożliwiało «analizę» identyczności i rodzaju naturalnego. Następnie przedstawię rozumienie kryterium identyczności w sensie epistemologicznym. Kryterium to będzie pozwalało odpowiedzieć na pytanie identycznościowe:

(PE) Jeżeli x i y są f -ami, to w jaki sposób dowiadujemy się, że x jest identyczne z y -kiem?

Odpowiedź na nie ma na celu dostarczenie informacji bądź na temat praktycznych procesów stwierdzania identyczności przedmiotów, bądź na temat konstatacji, że między dwoma przedmiotami zachodzi relacja identyczności.

Po odróżnieniu dwóch rozumień kryterium identyczności zbadam każde z nich pod kątem poprawności ich rekonstrukcji oraz faktycznej przydatności przy rozstrzygnięciu wartości logicznej zdań identycznościowych.

Uzyskane wyniki pozwolą wykazać mi, że kryteria identyczności są niezbędnym składnikiem procesów indywidualizacyjnych.

Krzysztof Poślajko

Które predykaty wyznaczają własności?

Pytanie o to, którym predykatom językowym odpowiadają własności wydaje się uprzednie w stosunku do problemu uniwersaliów. Celem wystąpienia jest próba uszczegółowienia tego pytania w następujący sposób: do jakich dziedzin dyskursu należą predykaty wyznaczające własności? Zostanie zapostulowany związek między zdolnością wyznaczania własności przez predykaty danego dyskursu a zdolnością zdań tegoż dyskursu do posiadania wartości logicznej. W tej perspektywie zostanie zarysowane napięcie teoretyczne między bogatymi koncepcjami własności (przykładem będzie tu teoria własności zakładana przez Kima) a minimalistyczną koncepcją zdolności do prawdy, prezentowaną przez Wrighta.

Tomasz Pawlik

Prawda w ujęciu Gottloba Frege

Problem prawdy znany był już w filozofii starożytnych greków, ale to w wieku dwudziestym pojawia się wiele koncepcji rozumienia prawdy. W gronie filozofów, którym ta problematyka nie była obca znajdował się wybitny niemiecki filozof i matematyk Gottlob Frege. Zalicza się go do frontu tych myślicieli, którzy byli zdecydowanymi przeciwnikami korespondencyjnej koncepcji prawdy. W swojej pracy chciałbym zaprezentować jego rozumienie problemu prawdy. Szczególną uwagę zwracając na oryginalną koncepcję trzech światów z którą wiąże się pojęcie myśli. Wiąże się z tym także problem tego co ma być nośnikiem prawdy, czy zdanie, sens tego zdania, a może tak jak twierdzi Frege owa myśl? Inna równie ważna kwestia na którą warto zwrócić uwagę, dotyczy tego w jakim stosunku pozostają do siebie myśli i przedstawienia? Sądzę, że ten projekt jest jednym z bardziej interesujących dotyczących prawdy, jakie pojawiły się nie tylko w dwudziestym wieku, ale również w długiej historii tego problemu.

Kontrfaktyczne okresy warunkowe jako epistemologia wiedzy modalnej

Jednym z głównych problemów wiedzy modalnej jest wyjaśnienie, skąd wiemy lub przynajmniej skąd biorą się nasze przekonania na temat tego, co jest możliwe, a co konieczne. Uporanie się z tym zagadnieniem wymaga odpowiedzi na szereg innych powiązanych ze sobą pytań: czy istnieje jakakolwiek dobra metoda uzasadniania zdań modalnych, czy przekonania modalne mogą być przedmiotem wiedzy, czy możemy mieć przynajmniej dobre uzasadnienia dla zdań modalnych, jeżeli nie możemy mieć wiedzy na ich temat oraz na czym opiera się metoda uzasadniania zdań modalnych.

Istnieją przynajmniej dwa, już tradycyjne, kierunki odpowiedzi na powyższe pytania. Po pierwsze twierdzi się, że dobrym przewodnikiem po możliwości i konieczności jest wyobrażalność lub pojmowalność (Yablo 1993, Hill 1997, Menzies 1998, Chalmers 1996 i 2002). Po drugie, istnieją stanowiska, zgodnie z którymi dobrą metodą uzasadniania zdań modalnych jest odwołanie się do naszego rozumienia pojęć (Bealer, Peacocke)

W ostatnich latach pojawiała się nowa koncepcja tego, jak można odpowiadać na pytanie o źródła przekonań modalnych oraz o sposoby ich uzasadniania. Jest to częściowo naturalistyczne stanowisko, które szuka źródeł wiedzy modalnej w rozumowaniach kontrfaktycznych oraz zdolnościach ludzkich do wyobrażania sobie pewnych rzeczy (Hill 2006 i Williamson 2007). Stanowisko to opiera się założeniu, że zdania dotyczące metafizycznej konieczności są redukowalne do logicznie im ekwiwalentnych zdań warunkowych oraz że możliwa jest dobra teoria wyjaśniająca, w jaki sposób rozumowania kontrfaktyczne mogą służyć za metodę uzasadniania przekonań modalnych.

W swoim wystąpieniu zamierzam po pierwsze porównać dwie nowe propozycje uzasadniania zdań modalnych Hilla i Williamsona oraz pokazać, jaką przewagę nad koncepcjami uzasadniania zdań modalnych opierającymi się na pojmowalności ma ich podejście.

Bibliografia

- Chalmers D., 1996, *The Conscious Mind*, Oxford University Press.

- Chalmers D., 2002 *Does Conceivability Entail Possibility?* [w:] Tamar Szabó Gandler i John Hawthorne (red.), *Conceivability and Possibility*, Clarendon Press, Oxford, s.145-200.
- Hill, Christopher S., “Imaginability, Conceivability, Possibility and the Mind-Body Problem”, *Philosophical Studies*, 87, 1997, s.61-85.
- Hill Ch., 2006, “Modality, Modal Epistemology, and the Metaphysics of Consciousness” [w:] S. Nichols (ed.) *The Architecture of Imagination*. Oxford University Press: 205-236.
- Manzi P. 1998, "Possibility and Conceivability: A Response-Dependent Account of their Connections", *European Review of Philosophy*, 3, pp.255-77.
- Williamson T., 2008, *The Philosophy of Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Yablo, St., 1993 “Is Conceivability a Guide to Possibility?” w: *Philosophy and Phenomenological Research*, 53 (1), s.1-42.

Rafał Ciok

Nazwy puste w oczach historyczno-przyczynowych teorii odniesienia

Nazwy puste stanowiły wyzwanie dla semantyki od zarania dziejów, a rozmyślenia o tym jak mówić o czymś, czego nie ma prowadziły do ekstremalnych wniosków i dziwacznych rozwiązań ontologiczno-semantycznych. Filozofia języka naturalnego nie może pozwolić sobie ani na „majstrowanie” w uniwersum celem zapewnienia odniesienia nazwom pustym, ani na modyfikowanie języka tak, by nazwy puste nie były nazwami w ogóle. Celem filozofów języka naturalnego jest opisanie języka naturalnego po prostu takim, jakim on jest, czyli wraz z nazwami pustymi i wszelkimi ich użyciami.

W swym wystąpieniu skupię się na rozwiązaniach zagadnienia nazw pustych dostarczonych

przez filozofów pracujących nad historyczno-przyczynowymi teoriami odniesienia. Nazwy puste wydają się problematyczne na gruncie tych teorii, gdyż zyskują odniesienie poprzez jakąś formę chrztu, a ten zwykle wymaga fizycznego kontaktu z nazwanym przedmiotem– wygląda więc na to, że nazwa nie może nie mieć odniesienia, gdyż w przypadku braku nazywanego przedmiotu chrzest nie miałby miejsca. Jeśli zatem historyczno-teorie przyczynowe dostarczają adekwatnej semantyki nazw własnych to jak możliwe są nazwy puste? Jak się okaże w ramach tych teorii również te problematyczne wyrażenia znajdują swoje miejsce.

Moje wystąpienie w większość poświęcone będzie Garethowi Evansowi i nazwom pustym w świetle jego społeczno-przyczynowej teorii odniesienia, jednocześnie skonfrontuję tę teorię z teorią nazw pustych Micheala Devitta. Poruszę również rozstrzygnięcie problemu podane przez Keitha Donnellana.

Jakub Oblizajek

M A Krapca krytyka współczesnej filozofii języka

Celem mojego referatu będzie ukazanie krytycznego stanowiska Mieczysława Alberta Krapca wobec współczesnych ujęć filozofii języka (szczególny nacisk położę na Ch Pierce a E Casirra oraz Wittgensteina). Centrum tej krytyki jest stwierdzenie, iż teorie te badając język nie potrafią wyjść ku „poznaniu rzeczywistości” tudzież „afirmacji bytu realnie istniejącego”- głównemu celowi filozofii tomistycznej i neotomistycznej (zgodnie ze scholastyczną zasadą *a posse ad esse non valet illatio*- od możliwości do istnienia nie ma przejścia)

Jako że filozofia języka M A Krapca (tak jak i inne dziedziny, którymi się zajmował) jak gdyby „wychodzi” od jego głównego systemu opartego na metafizyce i w mniejszym stopniu na teorii poznania. Nie od rzeczy będzie więc krótkie zreferowanie tegoż- oczywiście położę nacisk na te tezy które są dla niego punktem wyjścia w krytyce podejścia współczesnych filozofów.

Drugą część mojego wystąpienia poświęcę zagadnieniom bardziej szczegółowym takim jak m.in.

- 1) twórczy charakter języka (zaakcentowanie swoistości języka ludzkiego)
- 2) korespondencja języka z myślą i rzeczywistością
- 3) analogia jako sposób orzekania w języku metafizyki klasycznej

Referatowi będzie towarzyszyć nieśmiała próba krytyki założeń i twierdzeń M A Krapca we wskazanej wyżej tematyce.

Katarzyna Kobos

The Fact within the Fiction: Thought Experiments

In the prospective presentation I would like to attend to the epistemic status of thought experiments in the contemporary analytical philosophy of mind.

I shall cover the issues of form and design of thought experiments.

In particular, I wish to look into the questions of how the level of generality of an account may affect its interpretation and whether the concrete versus abstract descriptions show complementarity or there may be cases where only one of the said modes of depiction is optimal. I hold the contention that thought experiments necessarily take a concrete form. Furthermore, I will investigate whether thought experiments should be treated as premises supportive of a conclusion or as full-blown argumentations, conclusion inclusive. It will be my aim to demonstrate that the latter is the case, which helps to dismiss the threat of rendering thought experiments redundant as a result of replacing them with abstract steps of reasoning.

Possible worlds and physics

David Lewis popularized the concept of possible worlds. These worlds are to exist just like this world, and only differ from it in content. Like for instance, some of them don't have people inside, other have strange creatures that we won't find in this worlds, and some even have different physics(laws of nature) than ours. Since there are such a numerous way the worlds could differ, it is not surprising that according to David Lewis there are more worlds than real numbers. However according to me this “paradise for philosopher” comes with a huge cost. We can't think of physics in a typical way, and at the same time acknowledge the existence of such many words. In fact the physics as a science stops making sense at all.

The proof is simple. Lets have a world W that was govern by laws of physics F up to time T . Also we will have two events E and E' , that will happen in time $T+1$. Event E is in accordance with the physics F and E' is not. The key point is that both new worlds (W and E) and (W with E') are possible, and none of them is better(both are equally probable). So it is only a circumstance that physics F holds so far. It is senseless to give predictions based on F that there will happen E , since E is in no way related to all the events that happed so far in W .

This “proof” has one crucial loophole. The fact that we can be wrong is always possible, and during our quest to discover laws of nature, we don't know if we will succeed. It might happen that there will occur events that have nothing to do with our contemporary physics. So where lies the difference? The possible worlds ruin the methodology of physics, and at the same time the methodology is not harmed possible future discoveries.

The scientific methodology is simple. We don't know what are the laws of nature(and by laws of nature, I mean any predictions about future), or even if they actually exist. We assume that they exist, because that way we loose nothing and gain everything(knowledge). Furthermore the only way to discover them is by looking at what had happened and hope that the future will be the same. If they are not, than again we have nothing to loose.

This simple and common sensual methodology is ruined beyond repair, by the assumption of possible worlds. When we assume them, we know that basing ourselves on the past is a road to nowhere. And if we cannot base ourselves on the past, we have no other sources of knowledge. Thus the physics as a science is impossible.

Bolesław Czarnecki

Is knowing-how a species of propositional knowledge or mere competence?

The claim that most things we do on a regular basis require that we *know how* to do them is quite an intuitive one. We tend to say, for instance, that John knows how to ride a bike or Andy knows how to speak Polish. Equally, it seems straightforward that our knowing how is an important resource in our continued existence.

Although widely applied in everyday life, ‘knowing-how’ is a philosophically difficult term which, somewhat surprisingly, has not received much attention within epistemology.

The most current debate on knowing-how is centred around the question whether it should be analysed in terms of propositional knowledge or ability/disposition. In other words, whether knowing-how should be construed as a set of activity related beliefs/instructions, i.e., something intelligible, or rather as competence that only manifests itself in one’s consistent performance. The question has marked the division between two extreme views: *radical intellectualism* and *neo-Ryleanism* (Bengson et al. 2008).

In the course of my presentation I will first outline the notions of radical intellectualism and neo-Ryleanism. Then, I will provide some examples in favour of either view and discuss briefly the major challenges they have to face. Finally, I will try to show that, in spite of those challenges, neo-Ryleanism is the more attractive one.

To give one a flavour of the debate, here is a sample challenge to radical intellectualism: Stanley and Williamson (2001) argue that S’s knowing *how* to ψ amounts to S’s knowing *that* some way w is a way for him to ψ , e.g., a way to ride a bike. However, it might be the case that S, having never ridden a bike, sees someone else, say D, riding one. By mere observation of D, S comes to believe that the very way to ride a bike is a way for him to ride a bike. The question arises: Are we willing to admit that S genuinely knows how to ride a bike (Williams 2008)?

References:

- Bengson, John, Moffet, Mark A. and Wright, Jenniffer C. (2009). The folk on knowing how. *Synthese*, 142 (3), 387-401.

Stanley, Jason, and Williamson, Timothy. (2001). Knowing how. *Journal of Philosophy*, 98, 411–444.

Williams, John N. (2008). Propositional knowledge and know-how. *Synthese*, 165 (1), 107-125.

Doreen Hoffmann, Tom Selbmann

Amo: volo ut sis – I love: I want you to be

An approach on the construction of the self using the example of love

In the following paper we shall attempt to expose the nature of moral laws as the fundament of what we call the constitution of personality. Instead of assuming any notion of humanity in which moral laws of any kind might ground, we are to show that it is moral laws which allow us to develop and maintain what we call personality. In the recognition of others as human beings of independent intuitions and of influence on the world, we assure those qualities to ourselves. If we did not regard others as having those qualities, it would not make any sense to ascribe them to ourselves. In short terms: In the way we contribute to the lives of others, we constitute our own.

According to the French psychiatrist Jaques Lacan every self consists of a part called “the big other”, the part which is “not I” and cannot be assimilated through identification. The big other is the symbolic order of language the self is using, an order which can be found in religions as well as in moral structures and standards of a society. Lacan claims, that each self is driven by desires

which are held up by a lack of something. But there is no wholeness, no mergence of the sexes possible. We are going to approach the problem by examining which role love plays as one of the strongest human desires in the construction of one self. Can we regard others as mirrors? And what do we see when we fall for someone? Can a self come to another?

We will not evade the question where these considerations might lead us. To which degree influences the reflection of our actions and their origins the way we live? Might we get stunned by the discovery of a total arbitrariness of our preferences, which e.g. might only be patterns of a discursive formation? Or can we assume a notion of meaning at a certain immediate level of living which differs fundamentally from our ability to reflect as Thomas Nagel argues in „The view from nowhere“?

Hannah Arendt once wrote: “One cannot affirm someone stronger, than by loving him and telling him: I want you to be – amo: volo ut sis.” What does it mean to be and how are we becoming a self?

We will be touching upon the works of the French psychiatrist Jaques Lacan on the self and developing them trough German poet Rainer Maria Rilke, as well as the American philosopher Thomas Nagel and Hannah Arendt. And of course Michel Foucault influences our work in reflection...

Tomasz Krause

Multiculturalism and culture clashes: philosophical aspects on the basis of the modern British Muslim minority case

In today’s Britain, as well as in rest of Western Europe, which have experienced some serious multicultural immigration issues, exist two very different views on cultural diversity. One of them is multiculturalism, which is much in correlation with existing political correctness. It says, that cultural diversity within one country is something that should be supported and even promoted. The other view, however, sees rather the dark side: multiculturalism prevents assimilation and, surprisingly for many, is responsible for cultural clashes. This issue is considered to be especially accurate concerning Muslims.

I will shortly review the arguments of both sides, but also point out some presumptions and consequences, especially those related to the influence of the bias in surveys delivered, as well as those related to modern philosophy of human rights. The latter is among the bases of philosophical and thus cultural conflict between majority of British society and those of British Muslim minority,

who are rather following Sharia law. There are some arguments that those two legal systems are in fact incompatible. The answer could be found in underlying philosophical differences.

In the end I will compare some cultural elements of modern British and Polish society, including recent history and cultural development, trying to answer the question whether we should be afraid of any potential cultural threats in the near future at all.

Sobota, 30. maja 2009

Sesja 2: antropologia filozoficzna

Michał Pospiszyl

Fenomen(y)ologie boskości. E. Levinas, G. Marcel, J-L. Marion

Celem mojego wystąpienia będzie zreferowanie trzech, jak sądzę, paradygmatycznych dla współczesnej fenomenologii dróg przekraczania granic możliwego doświadczenia. Punktem wyjścia jest wyłożenie Husserlowskiej zasady wszelkich zasad, by w kolejnych krokach pokazać możliwe interpretacje, konfrontacje, czy rozwinięcia tej kluczowej dla fenomenologii zasady. Jak postaram się wykazać starcie z zasadą Husserla będzie się dokonywało na dwóch poziomach. W pierwszej kolejności chodzić będzie o rozumienie fenomenalności jako: *p a r t y c y p a c j i* (G. Marcel), *d o n a c j i* (J-L. Marion), tudzież taka jej wykładnia z której wyniknie konieczność *s e p a r a c j i* (E. Levinas). Po wtóre, tak różne rozumienia fenomenalności będą przekładały się na inne rozumienia boskości, z tej perspektywy okaże się, iż w jak sądzę, raczej postmetafizycznych, filozofach Levinasa, Marcel czy Mariona realizować się będzie wizja boskości wedle najbardziej klasycznych wartości to jest Dobra (E. Levinas), Prawdy (G. Marcel) i Piękna (J-L. Marion).

Dominik Rogóż

Od wygnania do gościnności.

Odyseja podmiotu w ujęciu Emmanuela Lévinasa

Referat, który ośmielam się zaprezentować, pozwala się streścić w trzech punktach, które później, podczas wystąpienia, chciałbym konsekwentnie rozwijać. Po pierwsze zatem, podążając śladem wielu współczesnych myślicieli, będę starał się zaprezentować nowoczesną tradycję filozofii jako potężną formację intelektualną, która doprowadziła do zapomnienia „tego, co inne”; po drugie, będę starał się zrekonstruować diagnozę Lévinasa, który jako pierwszy, jeszcze w latach

czterdziestych minionego wieku, sformułował fundamentalną dla ponowoczesnej filozofii kwestię, to znaczy, sproblematyzował relację między tożsamością i innością. Po trzecie wreszcie, moje przedsięwzięcie będę próbował osadzić w kontekście myśli społecznej, czyli, innymi słowy, będę starał się wykazać, jak doniosłe znaczenie dla ładu społecznego posiada formuła podmiotowości, która – jako swego rodzaju „idea założycielska” – stoi u jego podstaw. Oto abstrakty poszczególnych części:

Primo: Nowoczesność – jak powiedziała Vincent Descombes, autor głośnej rozprawy *L'meme et l'autre* z 1979 roku – była formacją zdominowaną przez „myślenie tożsamościowe”, przez „mentalność monadologiczną”, przez „świadomość totalizującą”. W obliczu potężnych, metafizycznych systemów karmiących się aspiracją ogarniania całości rzeczywistości, Inność nieuchronnie musiała być marginalizowana, wykluczana poza spójne ramy systemu, „karceryzowana” – by posłużyć się określeniem Michela Foucault’a – bądź też „subordynowana” – by przywołać znany termin Jacques’a Derridy. Największym „grzechem” nowoczesnej tradycji myślenia było zatem „zapomnienie Inności” albo, mówiąc inaczej, rozpuszczenie Inności we wszechobecnym uniwersum Toż-Samego. Inność doczekała się jednak ponownego odkrycia: jak nowoczesność, zainaugurowana intronizacją kartezjańskiego *cogito*, wyгнаła Inność w krainę zapomnienia, tak ponowoczesność, obalając niepodzielne rządy nowożytnej formuły podmiotu, podjęła heroiczny wysiłek ocalenia Inności poprzez wpisanie jej w pole humanistycznej debaty.

Secundo: Emmanuela Lévinasa z powodzeniem można by zaliczyć w poczet postmodernistów z tego choćby powodu, że to on właśnie, publikując w 1961 roku pracę *Totalité et Infini*, zainaugurował współczesną debatę wokół problemu Inności. Intelktualne przedsięwzięcie Lévinasa – a mam tu na myśli przede wszystkim trzy jego dzieła: *Istniejący i istnienie*, *Całość i nieskończoność* i *Inaczej niż być* – daje się bowiem streścić, jak sądzę, w dwóch zasadniczych gestach: po pierwsze, Lévinas podejmuje próbę detronizacji podmiotu, który od połowy siedemnastego wieku coraz bardziej rozpierał się na tronie wzniesionym przez Kartezjusza; po wtóre zaś, proponuje unikalną formułę podmiotowości, którą określa jako „g o ś c i n n o ś ć p r z y j m u j ą c ą d r u g i e g o c z ł o w i e k a (podr. moje, DR)”¹.

Tertio: Jestem przekonany, że myśliciele współcześni walczą o sprawy wagi najwyższej. W istocie nie idzie tu przecież o spór na poziomie czysto abstrakcyjnym, ale o spór, którego stawką jest postać naszej kultury i kształt naszego świata. W zależności od tego, jak pomyślimy inność – przekonuje Lévinas – zależy formuła naszych społeczności i naszej polityki. Inność nie jest więc sztucznym konstruktem czy też upiornym *flatus voci*, lecz okazuje się pojęciem, które określa wszelkiego rodzaju mniejszości: polityczne, religijne, kulturowe, etniczne, seksualne, etc. Czyż w istocie nie jest zatem tak, że współczesność – świat tak dalece niejednorodny – bardziej niż kiedykolwiek potrzebuje roztropnej myśli o Inności? Czy zdołamy zdobyć się na odwagę nie tylko mówienia o innym i obcym, lecz przede wszystkim – na odwagę uznania prawomocności innego świata? Czy obecny czas szczególnej wrażliwości na Inność zdoła zaszczerpić w nas trwałą szacunek dla prawomocności tego, co różne, odmienne, obce?

¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 11.

Miłosz Puczyłowski

Joseph Sloveitchik – antropologia filozoficzna współczesnego judaizmu

Przedmiotem referatu będzie twórczość filozoficzna Josepha Soloveitchika. Główny cel wystąpienia to charakterystyka antropologii filozoficznej, którą w swych pismach zbudował żydowski myśliciel. Praca poruszy również problem teologicznej inspiracji dla rozważań filozoficznych. Referat zostanie podzielony na trzy części.

W części pierwszej postaram się zaprezentować szkieletowo biografię nieznanego w Polsce i nietłumaczonego dotąd na język polski myśliciela. Wspomniane zostaną: jego polskie pochodzenie, rozległe studia w Berlinie w zakresie filozofii, teologii, ekonomii oraz nauk politycznych, emigracja do USA oraz działalność jako rabina synagogi ortodoksyjnej w Nowym Jorku. Zaakcentowany zostanie wpływ twórczości Josepha Soloveitchika na kształt współczesnego judaizmu oraz ranga, którą przyznaje się temu myślicielowi w anglojęzycznej literaturze dotyczącej filozofii żydowskiej.

W części drugiej dokonam prezentacji dwóch podstawowych prac Josepha Soloveitchika: *Samotny człowiek wiary* (*The Lonely Man of Faith*) oraz *Człowiek Halachy* (איש ההלכה). Postaram się przybliżyć charakterystyczną dla żydowskiego myśliciela metodę komentowania tekstów tradycji filozoficznej (Kartezjusz, Kant, Freud, Marks) oraz tradycji religijnej (Torah, Ketuwim, Talmud, Majmonides, Nahmanides). W konsekwencji Soloveitchik buduje spójną antropologię filozoficzną, określającą miejsce człowieka we współczesnym świecie, tworzącą przestrzeń spotkania wiary i filozofii.

W części trzeciej postawione zostanie pytanie o zasadność prowadzenia refleksji na styku teologii i filozofii. Spróbuję odeprzeć pojawiające się zarzuty. Postać i dzieło Josepha Soloveitchika zostaną porównane do autorów znanych na gruncie polskim: Józefa Tischnera oraz prac z antropologii filozoficznej Karola Wojtyły z lat sześćdziesiątych XX wieku.

Wystąpienie posłuży również jako okazja do prezentacji fragmentów przekładu pracy Josepha Soloveitchika *Samotny człowiek wiary* (*The Lonely Man of Faith*) dokonanego przez autora referatu - stypendysty Fundacji Wallenberga w czasie pobytu w Instytucie Studiów Żydowskich *Paideia* w roku akademickim 2008/2009 w Sztokholmie oraz Jerozolimie.

Bibliografia:

1. Frank D., Leaman O. (ed.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge, 1996.
2. Soloveitchik Joseph, *Halakhic Man* Translated by L. Kaplan, Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA, 1983.
3. Soloveitchik Joseph, *Isz Ha-Halacha: Galui Ve-nistar*, Jerusalem: World Zionist Organization, 1979.
4. Soloveitchik Joseph, *The Lonely Man of Faith*, Jason Aronson, 1996.
5. Ziegler Rav Ronnie, *Introduction to the philosophy of Rabbi Soloveitchik*, <http://www.vbm-torah.org/archive/ravindex.htm> (27.04.2009).

Krzysztof Banach

Archetyp golema w cybernetyce Norberta Wienera

Począwszy od połowy XX wieku, wraz z wprowadzeniem do użytku szybkich, elektronicznych maszyn liczących, rozwój technologiczny w społeczeństwach ludzkich gwałtownie zwiększył tempo. Związek człowieka ze światem maszyn, światem technologii wielokrotniąjącej (współcześnie w olbrzymiej skali) jego zdolności do podporządkowywania sobie własnego otoczenia, jest w obecnych czasach wręcz nierozzerwalny. Bardzo istotną refleksję teoretyczną dotyczącą owego związku zawiera w sobie twórczość Norberta Wienera – autora koncepcji cybernetyki, czyli teorii sterowania i komunikacji w zwierzęciu i maszynie.

Stworzona przez Wienera interdyscyplinarna cybernetyka, oparta na probabilistycznej metodologii przejętej z fizyki Willarda Gibbsa i stawiająca w centrum teorię informacji i komunikacji, miała niezwykle szeroki wpływ na wiele dziedzin wiedzy. Kojarzona współcześnie głównie z naukami ścisłymi, czy technicznymi, bazującymi na jej dorobku (informatyka, robotyka, mechatronika), przedstawiała również bardzo istotne wnioski dla dziedziny nauk humanistycznych. Większość z nich związana jest ze specyficzną wizją człowieka w świecie i jego reakcją na

automatyzację, której sam jest twórcą. Osadzona w określonym przez działanie wszechobecnej entropii (dążności świata do stanu chaosu i dezorganizacji) jednostka ludzka, przeciwdziała tendencji Natury do psucia tego co zorganizowane, posiłkując się wynalezionymi przez siebie technologiami.

Urządzenia samosterujące o różnym stopniu zaawansowania i niezależności od ludzkiej ingerencji w ich działanie, są przez Wienera postrzegane nie tylko jako niezwykle osiągnięcie naszego gatunku w jego dążeniu do ekspansji i umocnienia swej pozycji w świecie: amerykański matematyk dostrzega również w ich użyciu niezwykle niebezpieczne zagrożenia. Na przykładzie zaczerpniętej przez Wienera z tradycji judaistycznej metafory golema, wyeksponowane zostają zarówno owe niebezpieczeństwa, jak i problem możliwości twórczych człowieka i jego stosunku do własnych twórców – maszyn.

W moim wystąpieniu zaprezentuję historię rozwoju mitu golema i jego związków z twórczością Norberta Wienera ukazując, że jej zrozumie może odgrywać rolę klucza do poglądów twórcy cybernetyki. Postać golema potraktowana będzie jako symbol tworu ludzkiego (pełniącego rolę narzędzia, czy pomocy w oddziaływaniu człowieka na świat), czyli efektu ludzkiego działania, mającego zawsze zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje. Począwszy od objaśnienia specyficznej metodologii i warstwy ontologicznej wytworzonej przez osadzenie człowieka w świecie entropii, zaprezentuję najważniejsze elementy stanowiska etycznego Wienera w odniesieniu do problemów współczesnych stechnicyzowanych społeczności ludzkich. Zagrożenia ze strony świata dynamicznie rozwijających się maszyn, zdaniem Wienera, okazują się tkwić w nas samych i naszym stosunku do własnych twórców. Stanowisko twórcy cybernetyki lokuje się ostatecznie równie daleko od bezgranicznego zachwyty nad wielkością stworzonego przez nasz gatunek świata mechanicznego, jak od poglądów potępiających całkowicie ekspansję automatów, jako naruszenie pewnej sfery działania, zarezerwowanej tylko i wyłącznie dla człowieka. W kontekście wielu nawiązań do metaforyki judaizmu (głównie na gruncie kabały i mistycyzmu żydowskiego) z jednej i filozofii nauki z drugiej strony, pokażę jak mit golema ewoluował do postaci pewnego rodzaju archetypu o niezwykle obszernej liczbie powiązań (w literaturze pięknej, filozofii umysłu, teoriach sztucznej inteligencji).

Co Agent Tomasz zrobił z nauką

Zwerbowany ok. 1244 r., zaprzysiężony ok. roku 1246. Intensywnie przygotowywany do walk ideologicznych, a następnie wykorzystany do opracowania doktryny-paralizatora. W 1269 r. ponownie wysłany do Paryża, by rozprawić się z ostatnimi próbami wyzwolenia myśli.

W Tomaszu z Akwinu jedni widzą suchego i zimnego systematyka, inni – agenta rzymskiej kurii broniącego feudalno-kościelnej ideologii, jeszcze inni (np. J.-P. Torrell) – mistrza duchowego, przez którego system prześwieca głębokie doświadczenie mistyczne. Podobnie zróżnicowane oceny mogą dotyczyć też jego poszczególnych dokonań, z których jednym ze znaczniejszych jest ustalenie istoty, struktury i sensu nauki. Zainspirowany monografią z 1955 r. prezentującą Tomasza jako człowieka kurii rzymskiej, który „zneutralizował naukę”, postanowiłem przedstawić Tomaszową wizję nauki z różnych punktów widzenia, mając na względzie dwa cele. Po pierwsze – jak najwierniejsze odtworzenie tej wizji, po drugie – próbę ustalenia ogólnych granic uczciwej interpretacji działalności filozofa lub teologa, zwłaszcza średniowiecznego.

Autor monografii zarzuca Tomaszowi, że we wszystkich swoich pracach i komentarzach odnosi się do absolutu, dowolnie komentując Arystotelesa podporządkowuje dyscypliny zajmujące się światem przyrody doktrynie teologicznej, której celom podporządkowuje nawet logikę, zmienia sens Arystotelesowych terminów i definicji przez umieszczanie ich w innym kontekście, przedmiotem poznania zamiast świata i przyrody czyni nadprzyrodzoność i „ponadświat”, stwarza pozory wiecznej zgodności wiary z nauką, każe przyjąć, że świat został stworzony w czasie. Jest wręcz „zaprzeczeniem” postawy naukowej obowiązującej filozofa, który powinien zająć się również problemami przyrodniczymi.

Z przeciwnego punktu widzenia łatwo obronić Tomasza, nie tylko wykazując sprzeczność niektórych zarzutów z faktami. Doktor Anielski to przecież przede wszystkim teolog, kontemplujący i przepojony miłością Boga – oczywiście więc, że zajmuje głównie się teologią i rozważa wszystko właśnie w kontekście Boga, w czym znacznie pomogło mu zastosowanie arystotelesowskiej siatki pojęć. Uczciwie jednak pozostawia naukom pełną autonomię. Precyzyjnie oddziela filozofię (a w ramach niej teologię filozoficzną) od teologii nazywanej przezeń *sacra doctrina*, wskazując, że stanowią one systemy dedukcyjne oparte na różnych aksjomatach. Wiernie przedstawia Arystotelesowy podział nauk, podkreślając różnorodność ich metod. Pokazuje m.in., że na gruncie metafizyki tezy o wieczności świata czy o stworzeniu go w czasie nie da się ani dowieść, ani obalić. Jasno przedstawia też stosowane w naukach procedury, podkreślając za Arystotelesem, że podstawą do dedukcji są informacje uzyskane na drodze indukcji.

Druga interpretacja wydaje się być bliższa temu, co znajdujemy w pismach Akwinaty. Pierwsza – rzeczywistości, w której mógł on być doskonałym narzędziem w rękach interesownych dostojników i w której jego myśl mogła zostać uproszczona i zdeformowana. Obie są przez to cenne i zasługują na rozważenie.

Gdzie jednak leżą granice uczciwej interpretacji? Stawiam do dyskusji roboczą tezę, że interpretacje takie słuszne są o tyle, o ile służą jako hipotezy badawcze, domagające się falsyfikacji lub weryfikacji. Czy Tomasz był agentem mającym zneutralizować naukę? Starajmy się dowiedzieć, (1) co nim powodowało i (2) jak oddziałał na naukowców. Czy dopomógł naukom formułując ich podstawy metodologiczne? (1) Zajrzyjmy do jego tekstów oraz (2) poszukajmy, czy z powodzeniem stosowano jego ustalenia. Jeśli interpretacja taka nie dba o fakty i chce być czymś więcej, ...staje się ideologią. Jakimi są podane interpretacje – wyjdzie na jaw podczas ich prezentacji.

Jakub Tercz

Co Pan robi z niewolnikiem? Bataille`owska krytyka służebnej roli rozumu w filozofii Hegla

W swoim wystąpieniu przedstawię krytykę *systemu wiedzy* Hegla w ujęciu Georgesa Bataille`a. W opinii Bataille`a Hegłowska *wiedza* stanowi szczyt tego, co rozum ludzki mógł osiągnąć, ale nie szczyt tego, co może osiągnąć człowiek. Bataille przeciwstawia filozofię rozumianą jako „summa wiedzy” (Hegel), filozofii rozumianej jako „summa możliwości” (Nietzsche). „Summa możliwości” zawiera „coś więcej” niż system wiedzy, który – w opinii Bataille`a – stanowi domenę tego, co użyteczne, a więc z konieczności wyklucza to, co użyteczne nie jest: stany ekstazy, trwogi, śmiech czy płacz. Śmierć, podobnie jak zbliżenie erotyczne, są dla Hegla „pracą na rzecz wspólnoty”, dlatego – konstatuje Bataille – zostaje przez Hegla zapoznany ich wyjątkowy i ekstatyczny wymiar, który nie mieści się w ramach ruchu dialektycznego. Celem myślenia właśnie od strony wyjątkowości i ekstatyczności, myślenia pozadialektycznego, jest stanie się *podmiotem suwerennym* – Bataille`owskim człowiekiem rozumianym jako „summa możliwości”. Podmiot suwerenny to podmiot, który przekroczył rozum, tym samym – co stanowi konieczność Bataille`owskiej „logiki” – wstąpił w sferę śmierci lub szaleństwa (czego świadectwo dał Nietzsche, a przed czym – właśnie za pomocą *systemu wiedzy* – bronił się Hegel).

Koncepcja nerwic represyjnych A. Terruwe i C. Baarsa jako próba „ożenienia” Zygmunta Freuda z Tomaszem z Akwinu

Celem wystąpienia jest prezentacja teorii i terapii nerwic represyjnych Anny Terruwe i Conrada Baarsa w świetle koncepcji uczuć ludzkich i psychiki człowieka św. Tomasza z Akwinu. To, co stworzyła ta para holenderskich psychiatrów jest próbą wzbogacenia koncepcji psychologicznej o filozoficzną koncepcję człowieka. Powodem takiego ujęcia nerwic stało się spostrzeżenie, iż współczesnej autorom psychiatrii i psychologii brakowało podstaw filozoficznych, a tak ukształtowana nauka nie jest w stanie w właściwy sposób pomóc człowiekowi. Podkreślając jedne z najważniejszych punktów antropologii Akwinaty, mianowicie jedność człowieka (integrację ducha i ciała, intelektu i zmysłów, rozumu i uczuć) i to, że z natury uczucia ludzkie są poddane kierownictwu intelektu i woli, jak również biorąc ujęcie samej nerwicy i mechanizmu tłumienia od Freuda, udało się autorom opracować teorię i terapię, która okazała się być trafna i skuteczna.

Podstawy filozoficzne omawianej koncepcji (władze człowieka i relacje między nimi) zostaną przedstawione tak, jak rozumieją je Terruwe i Baars i tylko w takim stopniu, w jakim było to potrzebne autorom do skonstruowania ich teorii. Warto jednak zwrócić uwagę na różnice między ich odczytaniem św. Tomasza a oryginałem (Summa Teologii) oraz na to, że koncepcja Akwinaty jest dużo bogatsza i obszerniejsza niż przedstawiona przez Terruwe i Baarsa. Następnie pokazany zostanie mechanizm powstawania nerwic represyjnych. Według autorów istotą nerwicy represyjnej jest tłumienie (represja) uczuć na skutek konfliktu między nimi, spowodowane wyrwaniem uczuć spod kontroli intelektu i woli. Inaczej, można powiedzieć, że choroba jest przejawem dezintegracji w życiu człowieka, a dokładnie – przejawem braku kierownictwa intelektu nad uczuciami. Jak widać, jest to takie ujęcie nerwicy, które wprost „wypływa” z przyjętej koncepcji człowieka oraz różni się znacząco od tego, które jest obecne we współczesnej psychologii. Przytoczona zostanie również krótko charakterystyka nerwic represyjnych, ich typologia i zalecenia terapeutyczne.

Adam Błażejewicz

Podmiot – Inny – Ideologia. Wokół koncepcji podmiotowości Slavoj Žižka

Zasadniczym celem referatu jest szczegółowe przyjrzenie się koncepcji podmiotowości zarysowanej przez jednego z najbardziej interesujących współczesnych filozofów Slavoj Žižka, przedstawionej we „Wzniosłym obiekcie ideologii”. Przygotowywany tekst ma na celu rekonstrukcję projektu słoweńskiego autora, prześledzenie jego związków z teorią podmiotu Jacquesa Lacana, oraz próbę ulokowania rozważań Žižka na mapie współczesnej humanistyki i wpisania jej w szerszy kontekst społeczny.

Istotą rozważań będzie ujęcie projektu filozofa jako „mocnej” koncepcji podmiotowości, ukazanie jak lacanowska psychoanaliza przekształca tradycyjny nowożytny model podmiotu, a ostatecznie – jaki użytek czyni z niej sam Žižek, przekładając topologię Lacana na grunt relacji między podmiotem, Innym i wszelką ideologią. Autor referatu podejmie też próbę konfrontacji rozważań słoweńskiego filozofa z, niewątpliwie bliską Žižkowi, późną filozofią Jacquesa Derridy.

Wstępna bibliografia (najważniejsze pozycje):

1. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.
2. S. Žižek, *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.
3. S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2007.
4. P. Dybel, *Urwane Ścieżki. Przybyszewski-Freud-Lacan*, Universitas, Kraków 2000.
5. P. Dybel, *Podmiot nieświadomości. Pojęcie podmiotu w psychoanalizie Jacques'a Lacana na tle tradycji filozofii kartezjańskiej*, Przegląd Filozoficzny nr 3/2000.
6. L. Magnone, *Podmiot podporządkowany – szkoła frankfurcka a psychoanaliza Lacana*, Kronos nr 2/2007.
7. G. Bennington, J. Derrida, *Derridabase. Circumfession*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1993.

Maria Mazurkiewicz

Praca, jako możliwość rozwoju człowieka lub jego degradacji. Filozofia pracy według Simone Weil

W roku gdy mija setna rocznica urodzin Simone Weil, chciałabym przybliżyć jej sylwetkę i myśl, która wywarła niebagatelny wpływ na filozofię XX i XXI wieku. Tematem przewodnim swojego wystąpienia chciałabym uczynić, zjawisko aktualne także w ostatnich latach, a mianowicie zjawisko pracy. Filozofia pracy jest pewnego rodzaju refleksją nad zjawiskiem pracy, jako zjawiskiem antropologicznym. Jest to dyskusja dotycząca organizacji pracy, jej kształtowania i rozwoju, a także roli, jaką pełni będąc podstawą bytu ludzkiego. Jej rozważania dotyczą także człowieka, jako pracodawcy i pracownika, a także jego praw i obowiązków. Idea pracy zajmuje szczególne miejsce w rozważaniach Simone Weil, gdyż jest postulatem jej myśli, który bardzo widocznie odzwierciedla się w czynach. Mimo swojej zdrowotnej kondycji Simone Weil pracowała ciężko przez całe życie, zarówno fizycznie, jak i intelektualnie, jak gdyby specjalnie poszukując do tego okazji. Uważała, iż trud, jaki podejmuje osoba pracująca fizycznie jest nie do opisanania, dlatego najlepiej jest dać mu świadectwo. Pragnie pracować, aby skonfrontować swoje teorie z rzeczywistością, praktyką, bowiem nic nie było dla niej tak trudne do zniesienia, jak puste słowa.

Agnieszka Kowalczyk

Uwikłanie dyskursu ekologicznego w dychotomię Natura-Kultura widziane z perspektywy myśli Bruno Latoura

Celem niniejszego referatu jest przedstawienie funkcjonowania opozycji Natura-Kultura (Społeczeństwo) w kontekście dyskursu ekologicznego. Ramę pojęciową dla tego przedsięwzięcia stanowić będzie myśl francuskiego filozofa i antropologa, Bruno Latoura.

1. Modernistyczna Konstytucja

Na wstępie nakreślona zostanie charakterystyka pojęcia "Modernistyczna Konstytucja" oraz sposób funkcjonowania opozycji natura-kultura w jego obrębie. Według Latoura, Modernistyczna Konstytucja stanowi ramę filozoficzną Nowoczesności. Określa ona zasady podziału na naturę i kulturę oraz na naukę i politykę. W książce "We have never been modern" Latour wskazuje, iż nowoczesność jest efektem stworzenia nieprzekraczalnej granicy między procesami translacji i oczyszczania. Translacja może zostać określona jako tworzenie hybryd łączących w sobie czynniki ludzkie i pozaludzkie. Natomiast proces oczyszczania polega na jednoznacznym przyporządkowaniu owych hybryd do bieguna natury lub kultury. Oba te procesy przebiegają równolegle, jednak nowocześni radykalnie je rozdzielają, jednocześnie ignorując tworzenie się hybryd. Prowadzi to do niekontrolowanej proliferacji hybryd i co, za tym idzie, zwiększenia liczby innowacji. Nietrudno zauważyć korzyści płynące z takiego stanu rzeczy (np. rozwój nauki na skalę niespotykaną wśród społeczności nieukształtowanych przez Modernistyczną Konstytucję). Obecnie jednak, niekontrolowane rozmnażenie hybryd osiągnęło tak wysoki poziom, że nie może być dłużej ignorowane. We współczesnym świecie pojawiają się problemy, których nie sposób tak łatwo wpisać wyłącznie w dziedzinę nauki lub obszar zainteresowania polityki. Takie kwestie jak, na przykład, ocieplenie klimatu, genetyczne modyfikowanie roślin, klonowanie, wymagają z naszej strony przekroczenia instytucjonalnych i pojęciowych podziałów na naturę i kulturę.

2. Dyskurs ekologiczny w kontekście rozstrzygnięć teoretycznych B. Latoura

W kolejnym kroku, uwzględniając zarysowane powyżej ujęcie zagadnienia opozycji natura-kultura, scharakteryzuję zasadnicze elementy dyskursu ekologicznego. Spróbuję wskazać, w jakim stopniu dyskusja wokół zagadnień ekologicznych wpisuje się w rozstrzygnięcia charakterystyczne dla Modernistycznej Konstytucji. W tym celu przedstawione zostaną wnioski z analizy różnych tekstów kultury (informacji prasowych, filmów itp.).

3. Polityka Natury jako alternatywa dla modernizacji

Na zakończenie scharakteryzowana zostanie koncepcja polityki natury B. Latoura jako alternatywna propozycja wobec nowoczesnego ujęcia polityki i nauki. Wskażę, w jaki sposób koncepcja polityki natury może okazać się pomocna w stawianiu czoła współczesnym wyzwaniom dotyczącym sporów wokół ekologii. Przedstawimy korzyści płynące z przyjęcia założeń polityki natury, spróbuję również nakreślić wątpliwości związane z przeformułowaniem, czy wręcz odrzuceniem Modernistycznej Konstytucji.

Planetarium widzenia – o wierszach Adrienne Rich i ekofeminizmie

Lektura wierszy amerykańskiej poetki, Adrienne Rich, znanej z zaangażowania w politykę i ruch kobiecy, jest dla mnie inspiracją do pokazania kilku filozoficznych figur, tropów jej myśli, które zahaczają o dyskurs ekofeministyczny.

W swoim referacie chciałabym skupić się na kilku jej wierszach z lat 1950-1984, uwzględniając ewentualnie szczątki wybranych jej esejów (np. ze zbioru: *What Is Found There: Notebooks on Poetry and Politics*, 1993).

Tytuł „planetarium widzenia” pochodzi z jednego wiersza poetki, w którym pojawia się prosta w swej konstrukcji myśl: To, co widzimy, widzimy / a widzenie jest zmianą [*What we see, we see / and seeing is changing*]. Lecz samo planetarium jest bardziej skomplikowane, bo nie jest to tylko zbiór urządzeń służących do obserwacji nieba, ale metafora zmian, jakie poprzez obiekty do obserwacji, badania, mierzenia, wykonywania różnorodnych pomiarów powoduje planetarium w naszym widzeniu świata blisko i daleko. Tym planetarium może być język, kultura, przyzwyczajenia, wszystko to, co jest źródłem wypaczeń, przez co kobieta zmienia się w monstrum (*Planetarium*, 1968), ale i trawa nie jest już tą trawą, którą mamy na myśli (*Rural Reflections*, 1956).

Te i inne wiersze Adrienne Rich odsłaniają problematyczną granicę tego, co ludzkie i nieludzkie, także w kwestii podmiotowości (a raczej jego braku) w przyrodzie i wieloznaczną rolę natury w różnych dyskursach. W tym kontekście najciekawsze wydają mi się pytania, o związek feminizmu z ekologią, i o konstrukcję pojęcia przyrody/natury w tychże dyskursach, na które to pytania będę szukać odpowiedzi.

Kamil Łuczaj

Czy performatywna koncepcja płci została sfalsyfikowana zanim powstała? Judith Butler versus socjobiolodzy w kontekście izraelskiego eksperymentu kibucowego

Celem wystąpienia jest zbadanie do jakich wniosków teoretycznych prowadzi istnienie izraelskiego ruchu kibucowego. Jednym z jego założeń jest równość między płciami rozumiana jako jednorodność ról społecznych. Ponadto dzieci przeważnie wychowywane są we wspólnotach, poza rodziną. Ma to na celu wykorzenie kulturowych przesądów dotyczących płci (role, podziały). Eksperyment ten w polskiej debacie na ten temat jest przedstawiany jako jednoznaczny argument na rzecz socjobiologizmu.

Analizie poddana zostanie koncepcja Judith Butler wyłożona głównie w *Gender trouble* (1990) oraz *Bodies that matters* (1993) oraz ujęcia tego zagadnia z punktu widzenia socjobiologii i psychologii ewolucyjnej. Postaram się odpowiedzieć na pytanie czy teoria stworzona przez Butler na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku może być adekwatna w kontekście wniosków płynących z kibuców. Drugim problemem badawczym, który zakłada niniejsze wystąpienie, jest adekwatność uzasadnienia socjobiologicznych ujęć zjawiska płciowości.

Sobota, 30. maja 2009

Sesja 3: filozofia w nauce; logika

Jakub Idźkowski

Racjonalność u Michała Hellera

Prof. Heller pochylał się nad tematyką racjonalności wielokrotnie i uczynił z niej jeden z głównych tematów swoich badań metodologicznych i filozoficznych.

Na polu metodologii analizuje on kategorię „racjonalnego postępowania” i ustala jego wyznaczniki, odróżniające je od postępowania nieracjonalnego. Na tej podstawie dedukuje konsekwencje obu typów postępowania. Zestawia teoretyczną analizę z praktyką nauk empirycznych, humanistycznych i teologii – i poddaje krytyce twierdzenie Koła Wiedeńskiego, że racjonalność jest nieodłącznie związana ze stosowaniem metody empiryczno-weryfikacjonistycznej. Profesor postuluje istnienie wielu typów racjonalności i przekładalność prac nauk jednej grupy na język innej grupy nauk. Wskazuje przy tym naukę mogącą pełnić funkcję „pomostu”: filozofię.

Na polu filozofii prof. Heller docieka z kolei źródeł racjonalności, jej natury i przyczyn, dla których konkretny człowiek postępuje racjonalnie zamiast nieracjonalnie. Wskazówek szuka cofając się dzięki historii filozofii do początków filozofii jońskiej, stwierdziwszy, że „cud grecki” polegał na uznaniu przez pierwszych filozofów możliwości racjonalnego wyjaśniania świata i rozpoczęciu pracy w tym kierunku. Równolegle do tego kierunku badań profesor analizuje powody, dla których naukowcy mieliby postępować racjonalnie. Ustala, że wybór racjonalności ma charakter aksjologiczny, a sama racjonalność stanowi wartość. Z twierdzenia tego wysnuwa wniosek, że wybór racjonalności jest moralną powinnością każdego człowieka, także nie-naukowca, a obejmować winien każde ludzkie działanie. Profesor konkluduje, że z przyczyn metodologicznych niemożliwe jest inne niż aksjologiczne uzasadnienie racjonalności – takie musiałyby bowiem samo odznaczać się racjonalnością, co stanowiłoby błąd logiczny.

Referat będzie streszczeniem jednego z rozdziałów mojej pracy doktorskiej. Chcę w nim wypunktować kluczowe tezy prof. Hellera dotyczące racjonalności, ukazać kontekst dojścia do nich i niektóre ich konsekwencje.

Adam Midura

Cel i metoda. Kilka argumentów w debacie o normatywnym naturalizmie

W latach '80 i '90 XX wieku Larry Laudan w kilku publikacjach zaprezentował nową wersję naturalizmu metodologicznego. Celem, który sobie obrał, było wzbudzenie na nowo debaty o zadaniu, które stoi przed teorią metody w świecie, w którym nikt nie ma złudzeń, iż nauka przynosi prawdę, a wielu wątpi, by była działalnością racjonalną. Jego koncepcja znaturalizowanej, ale wciąż normatywnej metodologii, wywołała w ostatnich latach wiele kontrowersji i polemik. Celem referatu jest ogólna prezentacja poglądów Laudana oraz streszczenie najważniejszych argumentów wysuniętych za i przeciw jego koncepcji.

Łukasz Pyfel

Od teorii ugruntowanej do ugruntowanego teoretyzowania - dzieje pewnej metodologii

W moim wystąpieniu będę chciał zaprezentować metodologię teorii ugruntowanej i jej rozwój na tle różnych paradygmatów badań jakościowych w naukach społecznych. Nie będę się skupiał na szczegółach technicznych, lecz postaram się zaprezentować ogólną metodologię oraz założenia ontologiczne i epistemologiczne, leżące u podstaw różnych odmian metodologii teorii ugruntowanej.

Metodologia teorii ugruntowanej jest podejściem badawczym stworzonym (czy jak twierdzili jej twórcy – odkrytym) i wyartykułowanym przez Anselma Straussa i Barneya Glasera w 1967. Odrzucone zostaje przez nich dążenie badaczy społecznych do kopiowania metod z nauk

przyrodniczych i panujący w nauce od czasów Galileusza model hipotetyczno-dedukcyjny. Nie satysfakcjonuje ich też sam etnograficzny opis. Zaproponowane zostaje podejście indukcyjne, mające umożliwić ścisłe powiązanie wyłaniającej się w badaniu teorii z danymi (ugruntowanie teorii w danych). Podejście to dąży też do uniknięcia prekonceptualizacji – badacz ma przystąpić do badań zawieszając swoją wiedzę teoretyczną na temat danego obszaru, co prowadzić ma nie do weryfikacji, ale odkrywania. Takie badanie przebiegać ma jednak wedle ściśle określonych procedur, legitymizujących metodologię jako w pełni naukową, co jest typowe dla modernistycznego momentu w badaniach jakościowych (siedem momentów w historii badań jakościowych opisanych zostało przez Denzina i Lincoln). Jeśli próbować umieścić pierwotną wersję metodologii teorii ugruntowanej, w którymś z podstawowych paradygmatów badań jakościowych (według Lincoln i Guba), biorąc pod uwagę założenia ontologiczne i epistemologiczne, to metodologia teorii ugruntowanej zaliczona zostałaby do paradygmatu pozytywistycznego, ze względu na swój naiwny realizm, dualizm podmiotu i przedmiotu oraz obiektywistyczny punkt widzenia; teoria pojęciowa miałaby wyłaniać się z danych, a jej struktura miałaby odpowiadać dokładnie strukturze świata społecznego. Badacz w tym podejściu nie jest twórcą, lecz odkrywcą. Do tej pory na takim stanowisku stoi Barney Glaser.

Drugi z twórców teorii ugruntowanej, Anselm Strauss, zaproponował trochę zmodyfikowaną wersję metodologii, którą można byłoby, ze względu na krytyczny realizm i zmodyfikowany obiektywizm, umieścić w paradygmacie postpozytywistycznym.

Kolejna ze znaczących postaci metodologii teorii ugruntowanej, Adele Clarke, uznała, że ta postpozytywistyczna/pozytywistyczna metodologia nie pasuje do postmodernizmu i zaproponowała przejście od teorii ugruntowanej do ugruntowanego teoretyzowania; wiedza przestaje być odkrywana, a zaczyna być tworzona, dualizm podmiotu i przedmiotu zostaje zastąpiony ich ciągłością. Takie podejście sytuuje wersję Clarke w paradygmacie konstruktywistycznym. Wersja ta wpisuje się w piąty moment badań jakościowych – moment postmodernistyczny. Inną wersję konstruktywistycznej teorii ugruntowanej proponuje Kathy Charmaz, ale jej propozycja zostanie omówiona jedynie skrótowo ze względu na ograniczenia czasowe.

Rozwój metodologii teorii ugruntowanej na pewno jeszcze się nie zakończył, a biorąc pod uwagę rosnącą popularność badań jakościowych, można spodziewać się dalszego różnicowania się podejść w ramach tej metodologii, a także coraz większej refleksji badaczy nad ontologicznymi i epistemologicznymi założeniami leżącymi u podstaw metodologii.

Podstawowa bibliografia:

Clarke Adele, *Situational Analysis. Grounded Theory After the Postmodern Turn*, Sage, Thousand Oaks 2005

Corbin Juliet i Strauss Anselm, *Basics of Qualitative Research*, Sage, London 1990

Glaser Barney, Strauss Anselm, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Aldine, Chicago 1967

Glaser Barney i Holton Judith *Remodeling Grounded Theory* w: *The Grounded Theory Review*, vol. 4 no 1 2004

Radosław Orszczyżyn

Carl Popper i Friedrich August Hayek o ograniczeniach nauk społecznych

Celem referatu będzie przedstawienie poglądów Poppera i Hayek na ograniczenia nauk społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki przewidywania zjawisk społecznych. Obu tych autorów uważa się za jednych z najważniejszych krytyków empiryzmu logicznego i – ogólnie – neopozytywistycznej perspektywy w filozofii nauki.

Neopozytywiści, przede wszystkim Otto Neurath, uważali, że nauka wyjaśniająca zjawiska społeczne może stać się elementem projektu Zjednoczonej Nauki. Taka zuniwersalizowana nauka powinna być, ich zdaniem, oparta na metodzie indukcyjnej i zakładać wzajemną neutralność przedmiotu obserwacji i badacza. Zmagania neopozytywistów ze szczególnym przypadkiem nauk społecznych, wymykającym się tym założeniom, stanowią punkt wyjścia szeregu uwag o ograniczeniach nauk społecznych w zadaniu uniwersalizacji i obiektywizacji praw nauki oraz ich funkcji predykcyjnej.

Można uznać, że zmagania neopozytywistów z problemem nauk społecznych zakończyły się fiaskiem. Możliwą poniekąd do przewidzenia konsekwencją tego faktu jest poważne podjęcie problemu statusu nauk społecznych przez jednych z największych adwersarzy neopozytywizmu: Carla Poppera oraz Friedricha A. Hayeka.

Celem mojego wystąpienia będzie ukazanie podobieństw i różnic w podejściach Poppera oraz Hayek do tego problemu.

Poglądy Poppera na omawiane tu kwestie można odnaleźć przede wszystkim w dziełach: „Nędza historycyzmu” i „Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie”. Stanowisko Poppera wyłożone w tych dziełach skupia się przede wszystkim na wykazaniu, iż marzenie o stworzeniu ogólnych teorii społecznych nie ma szans powodzenia. Niemożliwe jest tworzenie w naukach społecznych praw ogólnych i – tym samym – przewidywań, gdyż oznaczałoby to możliwość przewidzenia przyszłego stanu wiedzy, a to jest – samo w sobie – wewnętrznie sprzeczne. Kolejnym – jednym z wielu – problemów filozofii nauki związanym z naukami społecznymi, na które zwraca uwagę Popper, jest zwrotny wpływ wiedzy społecznej na społeczeństwo. Teoria społeczna, stając się powszechna, staje się wiedzą społeczną wywierającą wpływ na tę teorię. Są to, argumentuje Popper, problemy, których neopozytywiści nie tylko nie podjęli, ale które stawiają pod znakiem zapytania możliwość uprawiania nauk społecznych spełniające wymogi zobiektywizowanej nauki empirycznej.

Tak jak prace Poppera ukierunkowane są głównie na krytykę zarówno naturalistycznych, jak i antynaturalistycznych projektów nauk społecznych, tak w twórczości Hayeka dostrzec można nie tylko krytykę neopozytywistycznego scjentyzmu, ale również zakreśloną dosyć precyzyjnie pozytywną wizję nauk społecznych. Na płaszczyźnie krytyki neopozytywizmu Hayek zgadza się z Popperem: nauki społeczne wzorujące się bezpośrednio na tradycyjnym, Newtonowskim modelu fizykalistycznym, są projektem utopijnym. Nie tylko niemożliwym do zrealizowania, ale – dodatkowo – groźnym.

Ograniczeń nauk społecznych upatruje Hayek jednak gdzie indziej, niż Popper. Od wewnętrznej niespójności naturalistycznej koncepcji społecznych bardziej interesuje Hayeka problem złożoności systemów społecznych. Trudności w przewidywaniu ludzkich zachowań wynikają z tego samego powodu, dla których nie potrafimy przewidywać zmian pogody lub kursów akcji na giełdzie. Ilość czynników wpływających na decyzje i zachowania poszczególnych jednostek jest tak wielka, że możliwość określenia wpływu każdego z nich jest niedostępna obliczeniowo. Nie potrafimy więc przewidzieć zachowań indywidualów, ale – podobnie jak w naukach ekonomicznych i meteorologii, dysponujemy wiedzą o zachowaniach złożonych systemów społecznych. Takimi systemami są również zbiorowości społeczne i tutaj upatruje Hayek możliwości uprawiania zobiektywizowanych nauk społecznych dysponujących pewnymi, choć ograniczonymi, możliwościami predykcyjnymi.

W swoim referacie spróbuję rozwinąć powyższe uwagi i postaram się wskazać na korespondencję krytycznych uwag Poppera z pozytywną wizją Hayeka.

Michał Araszkiewicz

Uniwersalna teoria koherencji a zmiana pojęciowa

Celem wystąpienia jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób dokonuje się i jak może być uzasadniona zmiana pojęciowa w nauce. W tym celu przedstawiona zostanie tak zwana uniwersalna teoria koherencji, zaproponowana przez Paula Thagarda pod koniec lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku i od tej pory przezeń rozwijana. Szczególny nacisk zostanie położony na pojęcie wyjaśniania w nauce. Uniwersalna teoria koherencji - dzięki takim zaletom, jak precyzja i elegancja formalna – pozwala uzyskać częściowo satysfakcjonującą odpowiedź na postawione tu pytanie, ale jest zagrożona przez argument zewnętrzny. W konsekwencji, prowadzi do pytania o granice racjonalności poznania naukowego.

Łukasz Lamża

Z punktu widzenia kamienia - filozofia procesu a indeterminizm nauk przyrodniczych

Zunifikowanej nauce przyrodniczej nie brakuje wiedzy o świecie. Bywa, że do rozwoju danej dyscypliny nie potrzeba nowych badań, a raczej lepszego zrozumienia i zorganizowania posiadanych już wyników. Istnieje już przynajmniej jedna stosowana do tego celu nauka unifikująca – termodynamika – która swój uniwersalizm czerpie ze stosowalności do wszystkich dziedzin nauki pojęcia "energia". Opis termodynamiczny równie dobrze stosuje się do astrofizyki, co do geologii, biologii i mechaniki płynów.

Drugim pojęciem-kluczem, które zrobiło w XX wieku oszałamiającą karierę, jest pojęcie informacji. Istnieją fascynujące próby włączenia teorii informacji w istniejące nauki fizyczne – zwłaszcza termodynamikę – jednak warto zauważyć, że filozofię procesu Whiteheada można

naturalnie zinterpretować jako teorię przepływu informacji. Istoty aktualne, stanowiące „atomowe” jednostki bytu u Whiteheada, są w istocie dynamicznymi tworamii przetwarzającymi informacje o otaczającym je świecie w wielofazowym procesie „zrastania się” (konkrescencji).

W referacie chciałbym pokazać – na przykładzie nauk o Ziemi – że wiele problemów nauk przyrodniczych dotyczy opisu sposobu, w jaki oddziaływania fizyczne wpływają na losy konkretnego obiektu. Przykładowo, przewidywanie losów zanurzającej się w płaszczu Ziemi płyty tektonicznej dokonuje się na podstawie analizy intensywności oddziaływania wielorakich czynników na określony segment płyty. W procesie pedogenezy (powstawania gleby) współzawodniczą rozmaite typy wpływów – geomorfologiczne, atmosferyczne, biologiczne i in. – a rezultat jest trudny, jeśli czasem nie niemożliwy, do przewidzenia, choć wiedza na temat poszczególnych czynników może być znaczna.

Krytycznym punktem wyjaśnienia naukowego jest przewidzenie, w jaki sposób obiektywne wpływy środowiska zostaną „przyjęte” przez dany jednostkowy obiekt badawczy. Innymi słowy: w jaki sposób informacje płynące ze świata uzyskują reprezentację w odniesieniu do odbierającej je jednostki – co stanowi właściwy temat zainteresowania filozofii procesu. W naukach przyrodniczych wpływy te zwykle parametryzuje się w sposób umożliwiający ilościowe porównanie. Nie zawsze da się jednak ocenić, czy dla danego segmentu gleby „bardziej istotne” są opady, czy kąt nachylenia stoku, czy obecność pokrywy roślinnej, czy też może mineralogia skały macierzystej. W rezultacie powstaje wrażenie „indeterministycznego świata deterministycznych procesów” – wielu naukowców przyznaje, że mimo coraz to dokładniejszych pomiarów siły czynników, opisywany proces jest „efektywnie” indeterministyczny.

Filozofia procesu podchodzi do zagadnienia od strony odbiorcy, nie nadawcy – informacje płynące ze świata traktuje raczej jako czynniki motywujące daną istotę do wyboru spośród wachlarza potencjalnych przyszłości niż jako sztywne determinanty, których oddziaływanie na dany obiekt daje się przewidzieć na podstawie ich „mechanicznej” intensywności. Istota aktualna ostatecznie posiada określony stopień wolności („oryginalności w odpowiedzi na bodziec”, jak pisał Whitehead) wynikający z miejsca zajmowanego przez nią w hierarchii bytów. Wolność ta odpowiada być może temu, co nauka nazywa indeterminizmem. Filozofia procesu opisuje jednak głęboką strukturę tego typu „procesu decyzyjnego”. Zgodnie z tym punktem widzenia, określony segment gleby, choć podlega wszelkiej maści procesom fizycznym, kieruje się również swoim „celem subiektywnym”, który determinuje, w jaki sposób owe czynniki będą postrzegane i jaką odegrają rolę w konstytucji danego profilu glebowego.

Metaforycznie mówiąc, jeśli oddziaływania fizyczne to informacje wymieniane między obiektami fizycznymi, a nauki przyrodnicze opisują syntaktykę i semantykę tej komunikacji, to filozofia procesu dostarcza nauce o przyrodzie poziomu pragmatycznego, pokazując, w jaki sposób ten sam komunikat jest w stanie wywołać u różnych jednostek różne reakcje.

Instrumentalizm kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej

W referacie przedstawiam i analizuję specyficzną odmianę instrumentalizmu, związaną z kopenhaską interpretacją mechaniki kwantowej. Charakter tego instrumentalizmu jest odmienny od „tradycyjnego” sposobu jego rozumienia. W kontekście kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej przybiera on o wiele radykalniejszą formę. Na czym innym opiera się też jego opozycja w stosunku do realizmu. Jeżeli spór między realizmem a instrumentalizmem rozumieć jako dotyczący tego, czy teorie dostarczają prawdziwego obrazu obiektywnej rzeczywistości, gdzie prawdę pojmuje się klasycznie, jako relację polegającą na „zgodności myśli z rzeczywistością”, to na gruncie kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej mamy do czynienia z podważeniem istnienia argumentów tej relacji, co można pokazać wychodząc albo od jednego albo od drugiego z nich. W świetle kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej nie może być mowy albo o „myśli” albo o gotowej, obiektywnej „rzeczywistości”. Instrumentalizm ten wiąże się z brakiem możliwości opisu tego, co dzieje się z układem kwantowym, gdy nie wykonuje się nad nim pomiaru, będącym wynikiem konieczności stosowania komplementarnych pojęć, których – według zwolenników tej interpretacji – jesteśmy zmuszeni używać, jeśli chcemy mówić o prawdzie, a które, z drugiej strony, nie są w stanie opisać rzeczywistości na poziomie kwantowym w sposób obiektywny. Jeśli nie ma pogładowego modelu zbudowanego na bazie pojęć i wyobrażeń, w stosunku do których jesteśmy w stanie stwierdzić, kiedy zdanie je wykorzystujące wyrażałoby sąd prawdziwy, to nie ma czego porównać z rzeczywistością. Jeśli z kolei mamy zrozumiałe dla nas pojęcia, to rzeczywistość opisywana przy ich wykorzystaniu, z którą miałyby się porównywać stworzony za ich pomocą obraz, nie istniałaby obiektywnie. Rzeczywistość, do której te pojęcia i wyobrażenia miałyby się odnosić, nabierałaby obiektywnej realności dopiero w momencie wykonania pomiaru, ale tylko w sposób komplementarny, czyli faktycznie nie byłaby obiektywna. Nie mamy więc albo pierwszego, albo drugiego argumentu wspomnianej relacji. Tym samym nie może być w ogóle mowy o prawdzie rozumianej w powyższy sposób.

Leszek Wroński

Kontrowersje wokół warunku Markowa w przyczynowości probabilistycznej

We współczesnej filozofii przyczynowości ważną rolę odgrywa tzw. przyczynowość probabilistyczna. Zazwyczaj posługuje się ona tzw. acyklicznymi grafami skierowanymi, które mają ilustrować zależności przyczynowe pomiędzy obserwowanymi zmiennymi. Wierzchołki grafów odpowiadają zmiennym, zaś strzałki (krawędzie skierowane) obrazują wpływ przyczynowy. Przyjmuje się, iż warunkiem koniecznym tego, by dany graf uznać za odpowiedni do obserwowanych danych statystycznych jest, by owe dane odzwierciedlały niezależności pomiędzy zmiennymi wynikające z tzw. warunku Markowa. Nieformalnie rzecz ujmując, mówi on, że zmienna X może mieć wpływ na zmienną Y jedynie za pośrednictwem „rodziców” Y , czyli tych zmiennych Z , dla których graf zawiera strzałkę $Z \rightarrow Y$.

Mimo pozornej naturalności tego warunku, wydaje się, że łatwo wskazać przykłady grafów (i obserwowanych prawdopodobieństw) dobrze odzwierciedlających związki przyczynowe pomiędzy zmiennymi, łamiących jednak warunek Markowa. W ostatnich latach podejmowane były próby dowodu obowiązywania tego warunku w szczególnych przypadkach, np. wtedy, gdy zmienne zewnętrzne grafu (te, w które nie trafia żadna strzałka) są niezależne [1]. Zamierzam przeanalizować jedną z tych prób oraz argumentować, iż nawet przy założeniu poprawności dowodu, już przy niezbyt dużej (dwucyfrowej) wielkości przestrzeni próbek powinniśmy raczej oczekiwać, że pewne zmienne zewnętrzne będą od siebie zależne, co sprawia, iż uzasadnienia warunku Markowa należy chyba szukać gdzie indziej.

[1] D. Steel (2005), „Indeterminism and the Causal Markov Condition”, *The British Journal for the Philosophy of Science* 2005 56(1):3-26

Uwagi o paradoksie poznawalności

Mój referat dotyczył będzie paradoksu Fitcha-Churcha, zwanego również paradoksem poznawalności (*the paradox of knowability*). Paradoks ten jest wynikiem zestawienia ze sobą dwóch założeń: zasady poznawalności, która głosi, że wszystkie prawdy są poznawalne oraz twierdzenia, że nie jesteśmy wszechwiedzący. Oba założenia wydają się rozsądne i uprawomocnione, a jednak, posługując się stosunkowo niekontrowersyjnymi założeniami, można dowieść, że założenia te wykluczają się logicznie. Innymi słowy, paradoksalność rozumowania Fitcha polega na tym, że z założenia, że nie istnieją prawdy niepoznawalne, wyprowadza się wniosek, że nie istnieją prawdy nieznanne.

Po dokładniejszym omówieniu tego paradoksu, przedstawię pewną próbę rozwiązania go, która chociaż na pierwszy rzut oka wydaje się być łatwa i skuteczna, to jednak przy bliższej analizie jest problematyczna, oraz wyjaśnię na czym polega jej wadliwość.

Paradoks ten interpretuje się często jako argument skierowany przeciwko antyrealistycznej lub weryfikacjonistycznej teorii prawdy lub znaczenia. W związku z tym, omówię pokrótce antyrealizm semantyczny, a także postaram się wyjaśnić dlaczego paradoks Fitcha-Churcha jest problemem dla tego stanowiska.

Pewną strategią obrony antyrealizmu semantycznego jest przejście na grunt logiki intuicjonistycznej. Omówię tą strategię, po czym wskażę na pewne trudności związane z rozważanym paradoksem, wynikające z zastąpienia logiki klasycznej logiką intuicjonistyczną.

Bartosz Wcisło

Dlaczego nie musimy się przejmować paradoksem Fitcha?

W 1963 r. Frederic Fitch opublikował pracę „A Logical Analysis of Some Value Concepts.” Przedstawił tam dowód sprzeczności dwóch tez: a) każde zdanie, jeśli jest prawdziwe, to jest poznawalne, b) istnieje takie zdanie prawdziwe, o którego prawdziwości nie wie nikt. Zazwyczaj wynik tego rozumowania interpretuje się następująco: z istnienia zdania niepoznanego wynika istnienie zdania niepoznawalnego. Paradoks Fitcha wzbudził wiele kontrowersji, stał się przedmiotem żywej dyskusji wśród filozofów analitycznych, podjęto liczne próby wskazania błędów w rozumowaniu autora, przy czym niektóre zakładały nawet daleko posunięte zmiany w przyjętych przezeń regułach dowodzenia - mianowicie w duchu intuicjonistycznym odrzucano reguły rozumowania nie wprost.

W moim wystąpieniu zamierzam bronić tezy, że paradoks Fitcha jest banalny i ukazuje jedynie pewne oczywiste własności operatora „wie, że”. Dokładniej: jedyny wniosek, jaki płynie z paradoksu dotyczy niemożliwości wiedzy o prawdziwości pewnego zdania przy jednoczesnej wiedzy o własnej niewiedzy o prawdziwości tego zdania. Mam zamiar ukazać, że wiele problemów związanych z paradoksem Fitcha płynie z pochopnej interpretacji operatorów modalnych i przypuszczenia, że ich występowanie powinno prowadzić do uznania epistemologicznej niemożliwości poznania pewnej prawdy. Przyjęcie takiej interpretacji prowadzi bowiem do pewnych zupełnie nie intuicyjnych wniosków, jak na przykład istnienie zdania z konieczności niewykrzykiwalnego lub istnienie zdania niepoznawalnego w zbiorze zdań, których prawdziwość można ustalić za pomocą niezawodnej procedury w skończonej liczbie kroków. Tymczasem odczytanie wyników Fitcha jako stwierdzających wspomnianą wyżej własność operatora „wie, że” pozwala uniknąć tych konsekwencji a nie wymaga odrzucenia żadnej z reguł przyjętych na użytek konstrukcji paradoksu.

Michał Zawidzki

Czy logika mówi nam cokolwiek o świecie?

W. V. O. Quine swój pogląd na status logiki i jej stosunek do świata zmieniał w trakcie swej długiej filozoficznej drogi wielokrotnie. W *Dwóch dogmatach empiryzmu* utrzymywał, iż tezy logiki podatne są na rewizję w takim samym stopniu, w jakim tezy nauk empirycznych. Opis świata dany nam przez logikę byłby więc tej samej natury, co opis, którego dostarczają nauki szczegółowe. W *Słowie i przedmiocie* oraz *Filozofii logiki* Quine usztywnił swoje stanowisko konstatując, iż tezy logiki wyrażają inwariantne wobec języka prawdy o świecie. Wittgenstein w swym *Traktacie* postawił metafizyczną tezę o wspólnej światu i językowi logicznej strukturze (przy jednoczesnej zerowej wartości informacyjnej tautologii logicznych), zaś Susan Haack, idąc za Peirce'em, opisała logikę jako głęboką strukturalną cechę każdego dostatecznie skomplikowanego systemu znaków opisujących świat (wskazując tym samym, iż badanie logiki danego systemu mogłoby pomóc w stwierdzeniu, w jaki sposób jego użytkownik odnosi się do świata). Należałoby zatem zapytać, czy możliwe jest konkluzywne rozstrzygnięcie na korzyść jednego z powyższych stanowisk. Innymi słowy, czy logika jest jedynie jedną z empirycznie falsyfikowalnych teorii, czy też rozstrzyga kwestie metafizycznie i epistemologicznie doniosłe: problem ontycznej konstytucji świata oraz relacji odnoszenia się doń przez podmiot poznający?

Mateusz Hohol

Platonizm jako sposób istnienia obiektów matematycznych - Rogera Penrose'a filozofia matematyki

W referacie omówione zostaną poglądy Rogera Penrose'a dotyczące natury obiektów matematycznych. Platonizm matematyczny, do którego otwarcie przyznaje się Penrose jest bowiem ważnym założeniem leżącym u podstaw zarówno jego koncepcji naukowych, jak i poglądów

filozoficznych. Stanowi on więc ważny przykład wzajemnego przenikania się filozofii i nauk szczegółowych. W ramach wprowadzenia w tematykę przypomniane zostaną zasadnicze stanowiska we współczesnej filozofii matematyki (platonizm, intuicjonizm, formalizm), będące kontynuacją stanowisk zajmowanych w starożytności i średniowieczu w filozoficznym sporze o uniwersalia przez realistów, konceptualistów i nominalistów. Ponieważ platonizm matematyczny nie jest kierunkiem jednorodnym omówione zostaną jego odmiany. Przytoczona zostanie argumentacja Penrose'a za platońskim sposobem istnienia obiektów matematycznych (np. na bazie twierdzenia Gödla). Omówione zostaną filozoficzne i naukowe implikacje wynikające z przyjęcia tego stanowiska. Przedstawiona zostanie ontologia trzech światów Penrose'a, wedle której *świat matematyki* jest fundamentem dla emergentnych wobec niego *świata fizyki* i *świata umysłu*. Przywołane zostaną koncepcje Penrose'a z zakresu nauk przyrodniczych, w których obiektywnie istniejące byty ze *świata matematyki* są fundamentem dla fizycznych zjawisk. Na koniec wskazane zostaną różnice pomiędzy wersją platonizmu matematycznego, który to reprezentowany jest przez Penrose'a, a poglądami na matematykę wyznawanymi przez samego Platona.

Tadeusz Ciecierski

O pojęciu «podobieństwa znaczenia»

Hannes Leitgeb w dwóch artykułach z lat 2005 i 2008 udowodnił następujący ciekawy wynik z zakresu semantyki teoretycznej: nie można jednocześnie posługiwać się pojęciem «podobieństwa znaczeniowego» oraz utrzymywać, że język, o którym mówimy jest kompozycyjny. W wystąpieniu chciałbym omówić wynik Leitgeba oraz jego możliwe zastosowania filozoficzne.

Bibliografia:

Leitgeb H.

[2005] 'How Similarities Compare', [w:] Werning et al. (red.) *The Compositionality of Meaning and Content*, Frankfurt: Ontos Press;

Bartosz Jerzy Kaczkowski

Czy potrzebna nam empiryczna teoria napisów?

Szereg wyników logiki matematycznej dotyczy pełności, niesprzeczności, rozstrzygalności itd. systemów formalnych. Systemy te są badane metodami matematycznymi, przy użyciu których rozważa się np. nieskończone zbiory zdań. Wiemy jednak, że zdań traktowanych jako obiekty fizyczne, z którymi mamy do czynienia m.in. na kartach podręczników do logiki jest skończenie wiele. Zdania, których dotyczą różne twierdzenia logiki nie są tymi samymi obiektami, co fizycznie zapisane formuły. Mimo to np. znajomość twierdzenia o pełności logiki elementarnej sprawia, że uznalibyśmy za bezsensowne próby wypisania na papierze formuły dowodliwej w rachunku predykatów pierwszego rzędu, która nie jest tautologią.

Dlaczego uznajemy wyniki dotyczące obiektów matematycznych za stosujące się do przedmiotów fizycznych takich, jak napisy? Jednym z możliwych rozwiązań jest traktowanie relacji pomiędzy logiką matematyczną a napisami analogicznie do relacji pomiędzy formalizmami stosowanymi w fizyce a rzeczywistymi obiektami. Można wtedy mówić o empirycznej teorii napisów, w ramach której przewidywania odnośnie obserwacji zdań pisanych na papierze są powiązane z odpowiednimi zdaniami rozumianymi jako przedmiot badań logiki matematycznej. Wydaje się to zupełnie odległe od intuicji, zwłaszcza, że trudno sobie wyobrazić, na czym mogłaby polegać weryfikacja/falsyfikacja hipotez empirycznej teorii napisów. W swoim wystąpieniu przedstawię – jak sądzę – kilka przekonujących argumentów na rzecz takiego ujęcia.

Wojciech Wciórka

Czy akcentowane pytania rozstrzygnięcia to ukryte pytania uzupełnienia?

Referat będzie próbą odpowiedzi na dwa powiązane ze sobą pytania: (1) Co jest odpowiedzią bezpośrednią na akcentowane pytanie rozstrzygnięcia typu (A) „Czy Kolumb odkrył *Amerykę*?”, w którym na „Amerykę” pada akcent logiczny? (2) Jeśli zbiór odpowiedzi bezpośrednich na (A) pokrywa się ze zbiorem odpowiedzi na pytanie uzupełnienia (B) „Który kontynent odkrył Kolumb?” (lub podobne), to czy można wskazać jakąś różnicę znaczeniową między (A) i (B)?

Ad 1. Przez odpowiedź bezpośrednią rozumie się zwykle taką odpowiedź, która dostarcza tyle informacji, ile wymaga pytanie. Według Leona Koja i Andrzeja Wiśniewskiego istnieje jedna bezpośrednia odpowiedź negatywna na pytanie typu (A), którą można wyrazić następującym zdaniem: (NA) „Kolumb odkrył *coś innego, nie Amerykę*”. Jest to zdanie egzystencjalne o formie: (Ex) ($x \neq a \ \& \ O(k,x)$), a ogólniej: (Ex) ($x \neq u \ \& \ Px$), w którym na istniejący przedmiot nakłada się dwa warunki, z których pierwszym i niejako ważniejszym, bo wyrażanym przez remat, jest nieidentyczność z Ameryką. Istnieje jednak wiele potencjalnych uzasadnień zdania egzystencjalnego. Jednym z nich może być np. zdanie: (AU) „Kolumb odkrył Australię”. Wydaje się, że zdanie to w skróconej formie mogłoby pojawić się w rozmowie jako odpowiedź negatywna na (A): – Czy Kolumb odkrył *Amerykę*? – [Nie,] [Kolumb odkrył] *Australię*. Czy istnieje naturalny powód, dla którego można by nie uznawać (NA) za odpowiedź bezpośrednią?

Ferenc Kiefer utrzymuje wręcz, że sama odpowiedź „Nie” (którą można jak się zdaje uznać za skrót (NA)) nie byłaby „informatywną” (a więc bezpośrednią) odpowiedzią na (A), ponieważ naruszałaby Grice’owską maksymę ilości. Następnie zaś przekonuje, że informacją wymaganą przez akcentowane pytanie rozstrzygnięcia – jego *desideratum* – jest w istocie odpowiedź na pewne pytanie uzupełnienia zawarte *implicite* w danym akcentowanym pytaniu rozstrzygnięcia, czyli w przypadku (A) – (B) lub podobne. W odpowiedzi spróbuję, po pierwsze, pokazać, że istnieją naturalne konteksty, w których osoba zadająca akcentowane pytanie rozstrzygnięcia zadowala się zwykłym „Nie”. Po drugie, trudno byłoby podać ogólną, pozakontekstową metodę przyporządkowywania akcentowanym pytaniom rozstrzygnięcia odpowiednich pytań uzupełnienia. Po trzecie, uwypuklona przez Kiefiera pragmatyczna cecha akcentowanych pytań rozstrzygnięcia (niewystarczalność samego „Nie”) może być uznana za konsekwencję pragmatycznych właściwości zdania egzystencjalnego, stanowiącego postulowaną przez Koja i Wiśniewskiego bezpośrednią odpowiedź negatywną (NA).

Ad. 2 Gdyby jednak za jedyne odpowiedzi bezpośrednie na (A) uznać odpowiedzi typu (AU),

to czy można by wskazać jakąś istotną, nie syntaktyczną różnicę między akcentowanymi pytaniami rozstrzygnięcia typu (A), a odpowiednimi pytaniami uzupełnienia, np. (B)? Wydaje się, że jest to niemożliwe w sytuacji, w której znaczenie pytań opisuje się przez odwołanie do zbioru odpowiedzi bezpośrednich. Dlatego niektórzy językoznawcy i filozofowie próbują opisać sens akcentowanych pytań rozstrzygnięcia, abstrahując od odpowiedzi bezpośrednich. Przedstawię analizy semantyczne Magdaleny Danielewiczowej (odwołujące się do pojęcia ekwiwalencji deskrypcji) i Anny Brożek (posługującej się pojęciem luki w obrazie sytuacji). Wadą ujęcia Danielewiczowej jest nieuwzględnienie akcentowanej przez Kiefera „nieinformatywności” samego „Nie”, natomiast koncepcja Brożek nieadekwatnie wymaga, by akcentowane pytanie rozstrzygnięcia wyrażało *wolę potwierdzenia* hipotezy dotyczącej wypełnienia luki w obrazie sytuacji. W ramach referatu podam propozycję udoskonalenia (uzupełnienia lub uproszczenia) pomysłów obu autorek.

Wystąpienie będzie autonomiczną kontynuacją referatu wygłoszonego na tegorocznym Studenckim Forum Badań nad Językiem, który poświęcony był kryterium różnorodności akcentowanych pytań rozstrzygnięcia.

Sobota, 30. maja 2009

Sesja 4: etyka; filozofia religii

Krystian Barzykowski

Morderstwo – dzieciobójstwo z punktu widzenia psychologii ewolucyjnej

Wprowadzenie do psychologii ewolucyjnej, przedstawienie najważniejszych jej założeń i najczęstszych nieporozumień z nią związanych, jest punktem wyjścia do podjęcia dyskusji nad zjawiskiem: morderstwa oraz dzieciobójstwa. Pojawia się pytanie, czy w pewnych, określonych warunkach stanowią one wyraz specyficznego mechanizmu adaptacyjnego?

Dlaczego rodzice (nie)opiekują się swoimi dziećmi? Jakie są czynniki ryzyka utraty przez dzieci zdrowia i życia? Kiedy i dlaczego rodzice stanowią zagrożenie dla własnych dzieci? Jakie okoliczności zwiększają prawdopodobieństwo morderstwa ze strony partnera?

Choć psychologia ewolucyjna nie udziela jednoznacznych odpowiedzi na te pytania, to stara się przedstawić ewolucyjny sens istnienia dzieciobójstwa i morderstwa motywowanego miłością. Stanowi ona jedynie próbę określenia stopnia ryzyka ich wystąpienia – nigdy natomiast nie jest jednoznacznym uznaniem konieczności ich zaistnienia. Dyskusja ta odnosi się również do pytania, o biologiczne uwarunkowania zachowania. Na ile jesteśmy zdeterminowani naszym biologicznym wyposażeniem, na ile natomiast jesteśmy podatni na wpływy środowiska, czynniki zewnętrzne, naszą wolę. Jak realizuje się szeroko rozumiana wolność wobec naszej przeszłości ewolucyjnej?

Magda Harasimowicz

O słowie *przyzwyczajenie* i jego wielorakim użyciu.

Słowo *przyzwyczajenie* mocno przeniknęło nasz codzienny język. Często posługujemy się nim i każdy potrafi intuicyjnie zastosować je w odpowiednim kontekście. Jednakże próba podania definicji dostarcza nam pewnych trudności.

Najpierw należałoby odróżnić *posiadanie przyzwyczajenia* od *bycia przyzwyczajonym*. Pierwsze zdaje się odnosić do wykonywania ciągu czynności i można to utożsamić ze stwierdzeniem „mam taki a taki nawyk”. Drugie zaś sugeruje, że mamy do czynienia z jakimś stanem umysłowym. Ów drugi przypadek wydaje się być szczególnie ciekawym przedmiotem analizy. Dla próby zrozumienia natury tego stanu trzeba się odwołać do zdań zawierających te pojęcie i zweryfikować, czy jest możliwy przekład tego rodzaju zdań na inne równoważne i – co ważne – czy istnieje inna poprawna formuła mogąca zastąpić wszystkie zdania zawierające zwrot *bycie przyzwyczajonym do... / że....*. To też stanowić będzie cel wystąpienia.

Piotr Wilkin

Zastosowania teorii gier w analizie zachowań społecznych

Teoria gier, stworzona w połowie XX wieku przez Johna von Neumanna i Oskara Morgensterna i rozbudowana przez wyniki Johna Nasha, stała się dość szybko fundamentalnym narzędziem analizy ekonomicznej. W swoim wystąpieniu chciałbym pokazać, że narzędzia wypracowane przez teorię gier nadają się nie tylko do analizy zjawisk *stricte* ekonomicznych, ale mogą też być ciekawym filozoficznie narzędziem opisu ludzkich zachowań w społeczeństwie.

Oprócz przedstawienia niektórych pojęć teoriogrowych, które wydają się mieć znaczenie

filozoficzne (jak np. koncepcja 'zamiłowania ryzyka' czy strategii ewolucyjnie stabilnych), chciałem przedstawić zastosowanie teorii gier do analizy procesu podejmowania optymalnych decyzji. Zamierzam także poddać analizie teoriogrowej imperatyw kategoriowy Kanta, pokazując także, jak pominięcie przyjmowanego z reguły w teorii gier założenia o nieskończonej racjonalności podmiotów może tłumaczyć zachowania nieetyczne z punktu widzenia etyki kantowskiej.

Zuzanna Kasprzyk

Sceptycyzm moralny i kontekstualizm

Kontekstualizm semantyczny jest stanowiskiem w kwestii warunków prawdziwości i wartości logicznej zdań, za pośrednictwem których przypisuje się jakiemuś podmiotowi wiedzę, lub przeczy się temu by ów podmiot wiedzę posiadał. W świetle tej koncepcji zdania typu „s wie że p” mają charakter okazjonalny, odnoszą się do różnych relacji w różnych kontekstach a ich wartość logiczna może zmieniać się w zależności od tego w jakiej sytuacji i w jakim kontekście praktycznym są wypowiedzane. Koncepcja ta ma zastosowanie przede wszystkim w epistemologii i filozofii języka, jednak w ciągu ostatniej dekady można było zaobserwować wiele prób zaaplikowania jej na inne obszary dociekań filozoficznych – w tym także na grunt metaetyki. Istnieje opinia, że kontekstualizm może stać się kluczem do wielu zagadnień filozofii moralności, m. in. tych które związane są z zagadnieniem nieostrości terminów moralnych oraz trudności w formułowaniu skutecznych schematów rozumowania moralnego. W moim wystąpieniu postaram się wskazać te obszary filozofii moralności, na których kontekstualizm mógłby znaleźć zastosowanie, i opisać jego zalety.

Cnoty i działanie

Cnoty pojmowane są przede wszystkim jako pewne własności przysługujące osobom (cechy charakteru, postawy sprawności, dyspozycje). Z jednostronnego koncentrowania się na podmiocie cnót, a nie na działaniach cnotliwych wynikają jednak pewne problemy:

A) trudność z dostarczaniem wskazań normatywnych (rozważę ją na przykładzie propozycji Hursthouse z artykułu „Normatywna etyka cnót” oraz Swanton, z „Virtue Ethical Account of Right Action”);

B) wątpliwości, jakie może budzić rozszerzanie katalogu cnót o cnoty nowe”takie jak „integrity” (MacIntyre): są to bez wątpienia cechy bardzo wartościowe, godne posiadania. Jednakże ich zaliczanie do cnót budzi wątpliwości, gdyż w odróżnieniu od tradycyjnych cnót sprawiedliwości czy umiarkowania nie mają one swojej sfery przedmiotowej (por. Arystoteles), tylko mówią o samym podmiocie, abstrahując od tego, o jaką SFERĘ jego DZIAŁANIA (życia) chodzi;

C) wątpliwości co do tego, jaka jest relacja cnót do zasad / reguł moralnych. Co nowego wnosi refleksja nad cnotami – czy jest tu coś więcej niż aplikacja owych zasad / reguł do podmiotu? (por. Frankena);

D) niejasne warunki orzekania cnót o danej osobie (problem charakterystyki osoby); z czym wiążą się również wątpliwości co do natury cnót, np. Czy są to dyspozycje, czy sprawności? Czy można mieć daną cnotę, jeśli nigdy nie wykazało się nią w praktyce? Itd.

Aby uporać się z tymi trudnościami, należy zacząć od działania podmiotu, od tego, co on robi, pamiętając, że cnoty orzekane są o osobach zawsze w jakimś (nie przesadzam, w jakim) odniesieniu do tego, co owe osoby robią.

Zawsze bowiem można zapytać, czy ktoś **postąpił (zachował się)** sprawiedliwie, ofiarnie, uczciwie, mądrze lub czy **zrobił** to, co miał zrobić, w sposób rzetelny itd., a także czy **to, co zrobił**, było sprawiedliwe, ofiarne, uczciwe, mądre lub też mężne. Przypisywanie cnót podmiotowi bez jakiegokolwiek odniesienia do jego postępowania (np. że wyraża ono te cnoty, że cnoty się przez ów sposób postępowania kształtują lub też do niego predysponują) nie miałyby sensu.

Chciałabym pokazać, że namysł nad działaniem będącym podstawą do mówienia o danej cnocie daje nam wgląd w normatywną treść cnót (por. pkt. A), jak również pomaga nam wypracować kryterium odróżniania cnót od innych pożądaných i moralnie cennych cech charakteru

(por. pkt. B), a także udziela nam wielu informacji nt. życia moralnego (w tym motywacji podmiotu działającego, jego wiedzy (niewiedzy) i świadomości odnośnie danego działania, tego, co odczuwał on w danej sytuacji) – są to więc informacje, jakich nie dostarcza nam analiza działań jedynie pod kątem ich słuszności, dobroci itd. (por. pkt. C). Jednocześnie właśnie takie postawienie sprawy (w odróżnieniu od pytania, czy ktoś **jest** sprawiedliwy, ofiarny, uczciwy, rzetelny itd.) jest dużo bardziej ostre, jednoznaczne i lepiej nadaje się do analizy (por. pkt. D), kiedy bowiem charakteryzujemy osobę, posługujemy się pewnego rodzaju uogólnieniem, które może, a nawet (w jakiejś mierze) powinno dopuszczać wyjątki, gdyż dokonując tego rodzaju charakterystyki, bierze się poprawkę na to, że dana osoba się zmieniła, dopuszcza się także możliwość jej przemiany w przyszłości.

Moją analizę będę prowadziła na podstawie cnoty umiarkowania. Jest to jedna z cnót kardynalnych, a więc należy ona do katalogu cnót od ponad dwóch tysiącleci. Jednakże jej analiza, szczególnie w odniesieniu do zgodnego z nią działania, wskazuje wiele nowych, niedostrzeganych w tradycyjnym ujęciu aspektów.

Umiarkowanie tradycyjnie pojmuje się jako nieuleganie własnym skłonnościom ku przyjemności; miałyby to być cnota, która sprawia, że nasze emocje i uczucia są zgodne z rozumem lub też mu poddane. Będę się starała wykazać, że to, co dla realizowania tej cnoty kluczowe – zachowywanie umiaru – odnosi się do wszystkich naszych działań, o ile nie pojmujemy ich jako niedopuszczalnych (moralnie). Następnie porównam *zachowywanie umiaru w...* i *bycie umiarkowanym* pod kątem tego, czego dowiadujemy się z nich o podmiocie. W ostatniej części wystąpienia odniosę wnioski z analizy umiarkowania do problemów wspomnianych w punktach A-D.

Mateusz Łętyk

O etyczności „Traktatu logiczno-filozoficznego”

W moim referacie stawiam sobie za cel rozjaśnienie zagadnienia stosunku filozofii Ludwiga Wittgensteina do zagadnień etycznych. Głównym obiektem moich zainteresowań jest *Traktat logiczno-filozoficzny* i ukazanie jego tez w świetle „tego, co wyrazić się nie da”. Tłem, w które wkomponuję treści wyrażone w pierwszym oficjalnym dziele Wittgensteina, są notatki zawarte w *Dziennikach* i *Wykład o etyce* austriackiego filozofa. W tych tekstach obszerniej omawiał on

swoje etyczne poglądy, wyrażone enigmatycznie w tezach *Traktatu*.

Punktem wyjścia jest dla mnie zarysowanie teorii obrazowania, zawartej w *Traktacie*, jako podłoża „faktycznego” charakteru języka. Ma to na celu właściwe oddanie tezy, że wszystko, co można sensownie powiedzieć musi odnosić się do faktów konstytuujących świat. Na tym etapie wyjaśniam także tezę, że to, jakie stany rzeczy zachodzą jest kwestią czysto przypadkową, a każdy możliwy stan rzeczy jest pod tym względem logicznie równouprawniony (1.12 Ogół faktów wyznacza bowiem, co jest faktem, a także wszystko, co faktem nie jest.)

Następnie przechodzę do omówienia Ludwiga Wittgensteina krytyki etyki jako nauki, której zamiary są sprzeczne z możliwościami języka – wszystkie zdania sensowne są z istoty prawdziwe albo fałszywe. Prawdziwość i fałszywość stanowią dwa równouprawnione bieguny zdania (każde zdanie sensowne, jeśli jest prawdziwe, mogłoby być fałszywe, a jeśli jest fałszywe, mogłoby być prawdziwe). Etyka zaś, jeśli miałaby być wierna swym zamiarom, powinna formułować zdania o charakterze absolutnym, wyrażające absolutne wartości, czyli takie zdania, które w każdej sytuacji kontrfaktycznej musiałyby być prawdziwe. Właśnie dlatego nie mogą być sensowne.

Skąd więc bierze się złudzenie możliwości formułowania zdań o wartościach absolutnych i ufundowania etyki jako nauki? Wg Wittgensteina dzieje się tak na mocy zwodniczej analogii pomiędzy zdaniami o wartościach względnych, a tymi które mają wyrażać wartości absolutne. Zdania „To dobry kucharz” i „To dobry człowiek” mają tę samą formę, więc wydaje się, że oba wyrażenia „dobry” występujące w nich mają podobne znaczenia. Temu jednak Wittgenstein radykalnie się przeciwstawia – tak naprawdę ciężko o większą różnicę między dwoma słowami.

Ostatnim elementem mojego referatu jest refleksja na tym, czym jest dla Wittgensteina Etyka, pisana dla odróżnienia wielką literą, aby nie pomylić tego zastosowania słowa, z tym, które odnosi nas do nauki (pisownie tę wprowadzam za Wojciecha Sadego tłumaczeniem *Wykładu o etyce*). Przedstawiam ją jako tę sferę ludzkiej kondycji w świecie, która jest sygnalizowana przez obecność problemów, jakie nie zniknęły wraz z odpowiedzią na pytania filozoficzne. Tak rozumiem tezę, że kiedy wypowie się już wszystko, co możliwe do wypowiedzenia, wskaże się tym samym na to, czego, wypowiedzieć się nie da. A to jest tym, co Etyczne. Poza ludzką myślą znajduje się bowiem ludzka wola, która współkonstruuje świat, jakiego doświadcza „Ja”, jakim jest „Ja” („Ja i świat to jedno”). Wola jest jedynym nośnikiem etyki – to na jej podstawie dokonuje się rozróżnienia na to, co dobre i złe. Życie dobre polega na byciu szczęśliwym. Tylko w ten sposób można zagwarantować absolutną wartość dobru – jest ono samo w sobie nagrodą. W ten sposób też ufundowana jest Etyka – taka jaka być musi, żeby być sobą. Taka też, z konieczności, jest niewysławialna. W ten sposób także, moim zdaniem, należy odczytywać tezę 6.54 – ostatnią przed nakazem milczenia.

Piotr Sędlak

Wartości czy fakty?

Celem wystąpienia będzie analiza dwóch pojęć faktów i wartości w ich wzajemnym odniesieniu. Z jednej bowiem strony istnieje silna tradycja aksjologiczna oddzielająca te dwie sfery. W tej perspektywie wartości są traktowane jako byty (precyzyjniej – istności, gdyż uznanie ich za swego rodzaju byty grozi błędem naturalizmu) samoistne i obiektywne. Jako przykład podam i zanalizuję aksjologię fenomenologiczną (głównie Scheler, Hartmann) oraz na gruncie aksjologii brytyjskiej obiektywizm intuicjonistyczny Moore'a i szkoły deontologicznej (H. A. Prichard, C. D. Broad, W. D. Ross). Ten sposób myślenia o wartościach radykalnie oddziela sferę faktów od autonomicznej sfery wartości. Wartości tworzą tu autonomiczną sferę bytową, której strukturę można opisać dzięki np. wglądowi intuicji fenomenologicznej (Scheler, Hartmann). Postaram się ukazać trudności w takim postrzeganiu wartości.

To myślenie o wartościach jest obce nurtom utożsamiającym wartości z faktami. Jako przykład dokonam analizy subiektywistyczno- psychologizującego pojęcia wartości (tutaj wartości są zredukowane do faktów psychicznych a aksjologia utożsamiona z psychologią) oraz przedstawię próby znaturalizowania wartości poprzez ujęcie ich jako wytworów procesu ewolucyjnego. Opis zagadnienia pragnę oprzeć na pracach współczesnych antropologów, biologów ewolucyjnych. Odniosę się szczególnie do pracy Catherine Wilson, Michael'a Stingle'a i Andy'ego Clark'a.. Zwieńczeniem będzie ukazanie problemów i aporii takiego podejścia.

Czy obiektywistyczny egoizm Ayn Rand da się pogodzić z etyką chrześcijańską?

Referat jest próbą obrony tezy o możliwości bezkolizyjnej koegzystencji aksjologii chrześcijańskiej z etyką obiektywistyczną zbudowaną na zredefiniowanym przez Ayn Rand pojęciu egoizmu.

Zasadniczą treść wystąpienia stanowi sformułowanie podstaw do rozpatrzenia obu systemów etycznych (egoistycznego i chrześcijańskiego) na gruncie jednej płaszczyzny i pogodzenia ich w ramach tejże. W tym celu dokonane zostaje najpierw podważenie epistemologicznych i metafizycznych założeń obiektywizmu. Dzięki temu, postulat egoistycznych konstrukcji działań ludzkich może nabrać charakteru inkluzywnego wobec niemożności weryfikacji pluralizmu teorii poznawczych (spór realizm - mistycyzm) i ich redukcji do jednej, ogólnie przyjętej, z której ludzie mogliby wyprowadzać „właściwe”, tj. egoistyczne motywacje zachowań.

Kolejno, zostaje poruszone zagadnienie natury działań altruistycznych i egoistycznych, oraz zakresu ich potencjalnego wzajemnego przenikania się dzięki teoretycznym modelom tzw. altruizmu pozornego i egoizmu racjonalnego.

Umożliwia to w następnym punkcie rozważań poszerzenie zbioru możliwych działań etycznie egoistycznych o te, które wydają się być altruistyczne, a w rzeczywistości nimi nie są w ogóle, bądź nie są nimi par excellence. Te ostatnie stanowić mogą hybrydę ciężką do jednoznacznego przyporządkowania ze względu na wielość i złożoność motywacji, niekiedy nieinteligibilnych dla samego nawet podmiotu działającego (omówienie ich następuje w oparciu o przykłady ze styku teorii wymiany społecznej i teorii heurystyk).

W finalnej części referatu dokonane zostaje podciągnięcie chrześcijańskich motywacji działań i mechanizmów podejmowania decyzji pod kategorię działań egoistycznych w rozumieniu Ayn Rand. Jednocześnie, przedstawione zostaje konieczne założenie o nieultymatywnym charakterze dopuszczalności motywacji egoistycznej w ramach etyki chrześcijańskiej. Poparte ono jest przeprowadzeniem dowodu falsyfikującego absolutny charakter działań egoistycznych jako wyprowadzonych wprost z natury ludzkiej.

Konrad Szocik

Nowoczesny ateizm humanistyczny a realizm tomistyczny

W referacie chciałbym przedstawić zarys relacji między nowoczesnymi koncepcjami ateizmu humanistycznego a metafizyką prowadzącą do uzyskania wniosków teistycznych, zwłaszcza na przykładzie realizmu tomistycznego. Systemy ateistyczne przedstawię na przykładzie Feuerbacha i Sartre'a, wskazując jednocześnie na ich słabe aspekty czy ewentualne braki. Według niektórych filozofów, m. in. Gilsona i Fabro, ateizm nie może istnieć jako racjonalnie uzasadnione stanowisko filozoficzne. Na to twierdzenie zwrócę szczególną uwagę, odwołując się przede wszystkim do systemów zaproponowanych przez Feuerbacha i Sartre'a, ale także i innych współczesnych filozofów ateistycznych. Według Arvona w centrum historii filozofii znajduje się relacja między ateizmem a teizmem. Ponadto zwrócę uwagę na podstawowe przesłanki kierujące prekursorami nowoczesnego ateizmu, nazywanymi w ślad za Ricoeurem „mistrzami podejrzeń”: Feuerbachem, Marksem, Nietzschem i Freudem. Główną myśl referatu stanowić będzie refleksja nad możliwością filozoficznego uzasadnienia teizmu bądź ateizmu, bez odniesienia do sfery religii i wiary. Istotną kwestią jest rzetelne i racjonalne uzasadnienie prezentowanego stanowiska metafizycznego. Okazuje się, iż ten wymóg bywa zaniedbywany przez niektórych współczesnych filozofów ateistycznych i prowadzi do absurdalnych konsekwencji. Oprócz tego przedstawię pokrótce prawdopodobną genezę nowoczesnego ateizmu filozoficznego i rozróżnienie na kilka typów ateizmu występujących w historii filozofii.

Richarda Dawkinsa „Bóg urojony” – przyczynek do dyskusji

W dyskusji wywołanej przez ukazanie się *Boga urojonego* (wyd. CiS, Warszawa, 2007) Richarda Dawkinsa reprezentowane są przede wszystkim dwa stanowiska. Pierwsze zajmują entuzjaści „naukowego ateizmu” i proponowanej przez Dawkinsa ofensywy antyreligijnej, drugie zaś ci, którzy chcą się przed tą ofensywą bronić. Postaram się pokazać, że sprowadzanie sporu o tę książkę do owych dwóch stanowisk jest znacznym uproszczeniem, a faktyczne (i niemałe) zarzuty, które należy Dawkinsowi postawić nie mają wiele wspólnego z zarzutami, które są przeciw niemu najczęściej wysuwane.

Moja analiza przebiega na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, zwracam uwagę na sytuację historyczną w której książka powstała. Współczesne (a szerzej: nowożytne) rozumienie relacji między filozofią a religią jest zasadniczo inne niż w starożytności. W starożytności filozof był zarówno tym, kogo dziś określamy mianem „uczonego”, jak też – nieodłącznie – tym, kogo dziś określilibyśmy mianem „przywódcy duchowego”. Jednak po połączeniu się myśli greckiej z wiarą chrześcijańską, a także wygaśnięciu tych nurtów filozofii, które nie poddały się chrystianizacji, wszelkie „przewodnictwo duchowe” zostało zaanektowane przez prądy myślowe o wydźwięku mniej lub bardziej religijnym. Sytuacja ta utrzymała się do naszych czasów. Dzisiaj bowiem (w oczach szerokiego ogółu przynajmniej, a to on jest publicznością Dawkinsa) filozof – a po wyemancypowaniu się nauki również naukowiec – może być przewodnikiem w obszarze wiedzy teoretycznej, jednak głos decydujący w sprawach ducha zawsze ma myślenie w jakimś przynajmniej stopniu religijne.

Z tego powodu każdy dzisiejszy ateizm musi borykać się z tym samym problemem (obcym ateistom starożytnym, np. Epikurowi czy Lukrecjuszowi) – zaprzeczanie religijnemu wymiarowi rzeczywistości brzmi jak zaprzeczanie wszelkiej duchowości, a zatem temu, co na ogół jest uważane za najważniejsze w życiu. Stąd ilość i zaciekłość ataków na Dawkinsa.

Drugie pole problemowe jest głębsze i ma znaczenie donioślejsze. Traktuję tu *Boga urojonego* jako książkę w pełni filozoficzną, zawierającą pewien obraz świata. Jak więc wygląda świat oglądany oczami Dawkinsa? Jest to świat pod pustym niebem, rządony przez ślepe prawa przyrody, świat w którym człowiek rodzi się z prochu i w proch się obraca. Jednocześnie, w braku jakichkolwiek sił wyższych, jest on jedynym podmiotem, który ma możliwość świadomego działania. Płyne stąd nieunikniona konsekwencja: to na człowieku spoczywa obowiązek wniesienia w ten świat czegoś, co sprawi, że nie będzie on wyłącznie „kurzawą nonsensu”.

Pytanie: czy Dawkins tę kwestię porusza? Praktycznie nie. Chwilami wydaje się, że na puste miejsce po religii próbuje wprowadzić naukę (ujmując szerzej: działalność poznawczą), jednak próby tej nie można uznać za udaną z przynajmniej kilku powodów. Najważniejszym z nich jest jego całkowity brak zrozumienia, że istnieć mogą inne typy umysłowości niż jego własny – takie, które nie będą skłonne poznania naukowego podnosić do roli ostatecznego czynnika sensotwórczego.

Podsumowując: elementarnym obowiązkiem każdego, kto postrzega kosmos jako pusty i obojętny, jest przedstawić propozycję, co można zrobić, by wnieść weń wartość i sens. Dawkins o tym wydaje się nie pamiętać, zachowuje się on jak robotnik teatralny, który sprzątnąwszy scenę siada na niej i kontempluje puste deski, uważając je za szczyt piękna. To zaś jest błędem, bowiem wartością jest dopiero przedstawienie, które musimy na tej scenie zagrać. Dawkins nie widzi tego i to ostatecznie przesądza o negatywnej ocenie *Boga urojonego*.

Arkadiusz Tyda

Kategoria diabła w ujęciu Leszka Kołakowskiego

Celem mojego wystąpienia jest przedstawienie kategorii diabła w filozofii Leszka Kołakowskiego; próba odpowiedzi na pytanie, kim lub czym jest diabeł w ujęciu tegoż filozofa.

W wystąpieniu tym postaram się odpowiedzieć, po co Kołakowskiemu kategoria diabła, jaka jest funkcja tej kategorii w twórczości Kołakowskiego; wyartykułowaniu jakich problemów filozoficznych służy; jaki jest jej status, do czego kategoria diabła się odnosi; czy w jakiś sposób jest rzeczywistością społeczną; czy jest to twór kulturowy; czy jest ona pretekstem do podjęcia przez filozofa innych problemów. Wystąpienie będzie składać się z trzech zasadniczych części.

W części pierwszej mam zamiar odpowiedzieć, jak problem diabła wpisuje się w rozważania na temat zła i w całą filozofię Kołakowskiego. Dlaczego się on w ogóle tą kategorią zajął? Jednym z celów jest uargumentowanie tezy, że zła się nie da z ludzi wykorzenić. O tym, co prawda, przypomina na każdym kroku, zarówno przy okazji swoich najistotniejszych esejów, jak i w licznych wywiadach, ale wydaje się, że chce przez kategorię diabła powiedzieć coś więcej.

W tejże części wystąpienia postaram się również pokrótce przybliżyć obraz Kołakowskiego-filozofa, zabieg ten wydaje mi się niezbędny, aby obraz jego koncepcji był pełny.

W części drugiej zajmę się poglądami Kołakowskiego na temat narodzin kategorii diabła w kulturze oraz tym, jak Kołakowski postrzega tę kategorię w manicheizmie, pelagianizmie i chrześcijaństwie (głównie w myśli św. Augustyna, bo jemu omawiany filozof najczęściej poświęcał uwagi).

Rozważania na temat tych ujęć figury szatana tworzą swoistą drogę, która prowadzi Kołakowskiego do jego własnej koncepcji. I do tej właśnie koncepcji postaram się dojść w części trzeciej. Określę status ontologiczny i społeczno-formalny diabła.

W 1961 roku Kołakowski nazwał kategorię diabła „wynałazkiem bezcennym i niezastąpionym”, z czasem jednak daje się zauważyć skłanianie się przez niego do traktowania diabła jako „autentycznego mitu” i to postaram się dowieść w tejże trzeciej części. W niej również zastanowię się nad kwestią zbawienia szatana i uzupełnię stanowisko Kołakowskiego o kilka wątków, których filozof nie podjął.

Marcin Urbaniak

Samobójstwo Boga – narodziny człowieka

Przed powstaniem naszego świata istniała prosta, nieruchoma i beczasowa Jedność – Bóg. Rozpadła się Ona w doczesną wielość. Wszechświat, dzięki pochodzeniu z prostej Jedności, jest dynamiczny, zmienny i temporalny. Jedność rozpadając się w czasową wielość znikła i zginęła – mamy tu do czynienia z samobójczą śmiercią Boga. W wyniku rozpadu nastąpiło przejście z dziedziny transcendentnej w immanentną. Był to pierwszy i jedyny czyn Boga. Jak poznać czynniki, które zrodziły ten czyn? – pyta Mainlander... i udziela odpowiedzi. Bóg miał tylko jeden wybór: albo pozostać, albo nie być. Jedynym wolnym czynem Boga mogło być przejście w absolutną nicość. Ale, jeśli chciał się unicestwić, dlaczego nie zrobił tego od razu, lecz wcześniej stworzył świat? Jakie są przyczyny tak radykalnego wyboru? Mainlander konsekwentnie odpowiada na te pytania kreśląc interesującą, niekonwencjonalną wizję metafizyki unicestwienia

łączącą kwestie teologiczne z kosmologicznymi, a zarazem rozważając problem samobójstwa na poziomie tak ludzkim, jak i ... Boskim.

Cezar Jędrisko

O eschatologicznym charakterze twórczości w filozofii Mikołaja Bierdiajewa.

Zadaniem referatu jest wgląd w istotę filozofii twórczości Mikołaja Aleksandrowicza Bierdiajewa poprzez namysł nad bierdiajewowskim pojęciem twórczości i próbę rozwikłania jego sensu.

Bierdiajew dokonuje pesymistycznego rozpoznania rzeczywistości ludzkiej, które popchnie go do radykalnego stwierdzenia, iż „ten świat musi spłonąć”. Duch ludzki znajduje się w stanie upadku i jest zniewolony determinizmem zatowizowanego świata. Jednakże człowiek, jako osoba ludzka, nie jest z tego świata. Znajduje się w nim pierwiastek boży – jest na obraz i podobieństwo Boga, dlatego nie powinien kochać świata, gdyż to oznaczałoby uprawomocnienie kosmicznego rozbicia, uprawomocnienie grzechu. Bierdiajew całym swoim dorobkiem głosi geniusz człowieka i imperatyw zwycięstwa nad zobiektywizowanym światem. To w akcie twórczym dokonuje się wyzwolenie od tego świata i jego przewyciężenie. Twórczość jest wolnością człowieka i ujawnieniem się w nim obrazu Bożego i Bożej mocy. Twórczość jest rozumiana jako proces bogocześności, jako wysiłek przygotowywania nowej ziemi i nowego nieba. To czyn wspólny z Bogiem, teurgia i kontynuacja dzieła stworzenia. Tajemnica twórczości, będąca tajemnicą człowieka o jego pochodzeniu i powołaniu, została ujawniona w Bogocześniku, w Jezusie Chrystusie. Mówi ona o wiecznym oraz czasowym wymiarze człowieka, zrodzeniu w człowieku Boga i w Bogu człowieka, a także o tym, iż Bóg potrzebuje człowieka podobnie jak człowiek Boga. Twórczość jest zatem jedyną możliwą antropodyceją. Twórczość jest trzecim objawieniem po starotestamentowym objawieniu prawa (epoka Ojca) i nowotestamentowym objawieniu odkupienia (epoka Syna). Będzie to objawienie antropologiczne, wkroczenie w epokę Ducha Świętego, które dokona się w dziejach dopiero za sprawą wolnego aktu twórczego człowieka. Nie będzie ono dane od Boga, lecz będzie wymagać od osoby ludzkiej zadośćuczynienia jej genialnej naturze – naturze twórcy. Bierdiajew jest myślicielem eschatologicznym, który objawia prawdę o aktywnym

przygotowywaniu powtórnego przyjścia Chrystusa, jak powtarzał: „Człowiek jest wezwany, aby nie tylko oczekiwać i przeczuwać, ale aby działać i tworzyć”. Każdy akt twórczy w rzeczy samej oznacza koniec tego świata.

Referat będzie koncentrował się wokół twórczości ujętej z perspektywy zadania transcendowania świata i aktywnej eschatologii. Poruszone będą zagadnienia twórczości jako przekroczenia świata w aspekcie ontologicznym, religijnym i historycznym oraz twórczego przeznaczenia człowieka wynikającego z przyrodzonej mu genialności, jako procesu bogoczlówieczego. Zostanie przedstawiona kwestia twórczego zadania człowieka u Bierdiajewa w kontekście rozumienia twórczości na gruncie teologii hezychastycznej św. Grzegorza Palamasa oraz św. Grzegorza z Nyssy. Podjęte zostanie także wyjaśnienie immanentnego związku twórczości z wolnością i ukazania twórczości–wolności jako centralnego pojęcia filozofii Mikołaja Bierdiajewa. Zaznaczony zostanie również wpływ twórczego zadania „wskrzeszenia zmarłych ojców” w myśli Mikołaja Fiodorowicza Fiodorowa na charakter bierdiajewowskiej eschatologii.

Katarzyna Wejman

Fenomen religijności w filozofii L. Wittgensteina - na podstawie wybranych fragmentów

Celem mojego wystąpienia będzie przedstawienie fenomenu religijności w filozofii Ludwika Wittgensteina. Skupię się na ambiwalentnym odczytaniu Traktatu Logicznego- Filozoficznego z podkreśleniem miejsc, które mogą tylko wskazać na drugą, nienapisaną, część dzieła. Inne teksty, na których budować będę moją interpretację to „Wykłady o religii i etyce” oraz fragmenty „Some Notes of Conversation with Wittgenstein” M. O’C Drurya (ucznia Wittgensteina).

Kierując się wskazaniem samego Wittgensteina, uznając filozoficzna doniosłość tego czego nie zawarł on explicite w traktacie, w moim referacie odrzucam odczytanie „wczesnej” filozofii Wittgensteina w paradygmacie neopozytywistycznego myślenia o języku. Zdejmując z niego narzucone przez naukę warunki dorzeczości, język ukazuje się jako jeden z elementów społecznych zachowań – także praktyk religijnych. W nich mowa funkcjonuje jako rodzaj działania, ale także jako jeden z przejawów tego co mistyczne. W religii „język nie jest klatką”.

W referacie chcę zawrzeć porównanie „szturmowania paradoksu” Sorena Kierkegaarda – zetknięcia się skończonego rozumu z absolutnie różnym Bogiem, z Wittgensteinowskim „szturmowaniem granic języka”, czyli próby słownego i systematycznego ujęcia wartości etycznych i religijnych. Zaznaczę podobieństwa i różnice oraz pewną możliwą drogę uzupełniania się tych dwóch koncepcji („skoku w wiarę” jako jednego z możliwych rozwiązań problemu życia).

Dawid Lipski

„Szósta droga” Jacquesa Maritaina jako kolejna możliwość uzasadnienia istnienia Absolutu

W swoim wystąpieniu pragnę przedstawić antropologiczną argumentację uzasadniającą istnienie Absolutu, wypracowaną przez Jacquesa Maritaina, która dalej nazywana będzie „szóstą drogą”. Autor określając ją mianem szóstej chciał podkreślić, iż docenia i bierze pod uwagę cały dorobek myśli tomistycznej w postaci tak zwanych „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu. Choć Maritain, jako dwudziestowieczny filozof francuski, podkreślał swoje tomistyczne korzenie, to jednak jego myśl mocno zakotwiczyła w nurcie personalistycznym. Dlatego też antropologiczne analizy, które stawały się miejscem jego badań, za punkt wyjścia obierały sobie naturę ludzką, a nie jak to było charakterystyczne dla metafizyki tomistycznej, „realnie istniejącą rzeczywistość”.

Postaram się przedstawić i prześledzić strukturę owego rozumowania, dzieląc ją za autorem na etap przedfilozoficzny i etap stricte filozoficzny. Oprócz ogólnej argumentacji antropologicznej pojawia się problem całej koncepcji człowieka, struktury myśli, relacji bytu do czasu, relacji bytu do zaistnienia, oraz problem związany z teodyceą. Nie da się ukryć, iż charakterystyczne dla Maritaina są wielowątkowość i eklektyzm analizy problemu, który mocno osadza się w historii myśli filozoficznej i bogato z niej korzysta.

Następnie przedstawię szereg zarzutów wystosowanych przeciwko słuszności i prawidłowości takiej argumentacji. Reasumując całą bogatość refleksji antropologicznej Maritaina trudno nie odnieść wrażenia, że jest ona ciekawą próbą wysiłku intelektualnego w poszukiwaniu dojścia do pewności istnienia Transcendencji.

Sobota, 30. maja 2009

Sesja 5: filozofia prawa i polityki

Maria Robaszkiewicz

Filozofia praktyczna w praktyce. Koncepcja ćwiczeń w myśleniu politycznym Hannah Arendt jako narzędzie rozwoju wrażliwości filozoficznej

Wychodzę z założenia, że dorobek Hannah Arendt daje się interpretować jako zbiór ćwiczeń w myśleniu politycznym, czy też szerzej: filozoficznym. Celem owych ćwiczeń jest zdobycie doświadczenia, *jak* należy myśleć. Chodzi zatem nie o to, aby odkryć za ich pośrednictwem ostateczne – czy nawet aktualnie ważne – odpowiedzi na pytania filozoficzne, ale aby rozwijać zdolności filozoficznego myślenia, tak na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej. Arendt podkreśla, że w ramach proponowanych przez nią ćwiczeń problem prawdy nie gra pierwszoplanowej roli. Dotyczą one bowiem tego, jak należy poruszać się tam, gdzie prawda może się pojawić, czyli w pewnego rodzaju intelektualnej przestrzeni między przeszłością i przyszłością, w której znajduje się filozofujący podmiot. Mamy tu więc do czynienia z wyrafinowaną grą: z jednej strony nie wysuwa się roszczenia do prawdy, z drugiej jednak ostatecznym celem filozofowania jest dojście do prawdy. Arendt nie wskazuje przy tym właściwej drogi, a jedynie podpowiada kierunek. Tak rozumiane filozofowanie – zastosowanie tej metody do zagadnień wychodzących poza myśl polityczną wydaje się bowiem w pełni możliwe – ma źródła u Sokratesa i poprzez swój eksperymentalny charakter pozwala każdej filozofującej jednostce na samodzielne i niezależne rozważanie podstawowych problemów filozoficznych, które w gruncie rzeczy pozostają od tysięcy lat niezmiennie. Najważniejszy praktyczny aspekt filozofii nie polega bowiem na jej normatywnym potencjale lub jej dążeniu do wyjaśnienia otaczającej nas rzeczywistości, a na tym, że filozofowanie samo w sobie jest praktyką mającą niezbywalne miejsce w ludzkim życiu intelektualnym.

Choć proponowana przeze mnie interpretacja stawia pod znakiem zapytania ostateczną ważność filozoficznych rozwiązań Arendt, jej dzieła rozumiane jako zbiór ćwiczeń w myśleniu politycznym (czy też filozoficznym) zyskują nowy, niezwykle cenny wymiar. Stanowią one podstawę żywej praktyki życia codziennego, jak również narzędzie edukacji zarówno obywatelskiej, jak i filozoficznej. Gdy patrzy się na filozofię Arendt nie jako na system – czego i ona sama nie czyniła – ale zbiór esejów w dosłownym znaczeniu (*essayer*), nie tylko szerokie trakty, ale nawet zaułki i bezdroża jej myśli zdobywają nową jakość. Filozofowanie zyskuje prymat nad filozofią.

Proponowane przeze mnie wystąpienie nawiązuje do mojego projektu doktoranckiego *Antike Motive in der Philosophie Hannah Arendts*, przygotowywanego w Instytucie Filozofii Uniwersytetu w Bonn.

Etyka i standardy w organizacjach pozarządowych w Polsce

W moim wystąpieniu pragnę zarysować istotny, niestety w polskiej literaturze etycznej niemal nie zauważony problem etyki III sektora, to jest organizacji pozarządowych. III sektor jest to określenie wynikające z popularnego modelu dzielącego współczesną działalność społeczno-gospodarczą nowoczesnych państw demokratycznych na trzy sektory. W podziale tym wyróżnia się następujące sektory: pierwszy obejmujący sferę polityki, instytucje państwa, drugi obejmujący biznes to jest, organizacje nastawione na zysk oraz trzeci, w którym mieszczą się organizacje nie nastawione na zysk (*non-profit*) i nie stanowiące elementów struktury państwa. Jak widać to w przedstawionym modelu etyka III sektora mogłaby stać się istotnym składnikiem zainteresowań etyków obok etyki polityki i biznesu. Wydaje się to jak najbardziej uzasadnione chociażby przez fakt, iż głównym wyznacznikiem używanym do definiowania organizacji pozarządowych są realizowane przez nie wartości. W związku z tym, iż jest to problem nowy pierwszą część wystąpienia poświęcę wprowadzeniu pojęć niezbędnych do płynnego poruszania się po tematyce III sektora, w szczególności w zakresie jego etyki. Po takim wstępie pragnę przedstawić aksjologię polskich organizacji pozarządowych. Następnie chciałbym przedstawić podejmowaną od lat dziewięćdziesiątych XX wieku próbę kodyfikacji zasad etycznych dotyczących organizacji pozarządowych, podejmowane próby budowania standardów oraz poddać ją analizie. Na podstawie przedstawionego projektu kodeksu oraz jego krytycznej analizy mam nadzieję pokazać problemy i słabości dotychczasowych prób budowania etyki III sektora przez przedstawicieli organizacji pozarządowych. Na zakończenie zarysuje inny modelu podejścia do etyki III sektora, bardziej odpowiadającego złożoności problematyki tego tematu i osadzający ją w kontekście globalizacji i przyspieszenia w kulturze.

Paulina Karbownik

Demokracja: wybór między jednostką a wspólnotą? – Problem tyranii większości

Co jest ważniejsze i co wymaga większej uwagi – jedność i stabilność państwa demokratycznego, uzyskane na drodze podporządkowania mniejszości ogółowi czy wkład jednostki w całokształt państwa, czyli dopuszczenie do głosu indywidualów oraz zezwolenie na istnienie różnorodności na szerokim polu (zarówno zachowania, jak i postaw)?

Czy konsekwentne realizowanie jednej z głównych zasad demokracji – rządów większości, jest na tyle skuteczne, że nie trzeba zastanawiać się nad jej odpowiednością? Czy rządy ludu są lekarstwem na bolączki państwa i sposobem na uniknięcie popełnionych w przeszłości błędów?

Wreszcie, czy zauważamy czyhające niebezpieczeństwo w postaci bezrefleksyjnego oddania się wyżej wspomnianej zasadzie, które w swej zradykalizowanej formie może przybrać kształt tyranii większości?

Poruszenie przeze mnie tych kwestii nie ma służyć temu, aby znaleźć rozwiązania i odpowiedzi na postawione pytania, lecz ma na celu jedynie zasygnalizowanie zagadnień godnych uwagi, które nie ujrzały światła dziennego dopiero we współczesnym świecie, lecz były dyskutowane już w starożytności przez najwybitniejszych filozofów.

Pragnę ukazać aktualność myśli Platona („Państwo”), który krytykuje rząd większości prowadzący do przekształcenia się demokracji w tyranie - w jego koncepcji najbardziej zwyrodniałą formę państwa. Wg niego, tłum nie dyskutuje, nie szanuje argumentów. Jest rozkrzyczany, ale mimo to chce decydować w sprawach najtrudniejszych i najsubtelniejszych. Ponadto nie docenia prawdy, ignoruje i nie toleruje ludzi, którzy ją głoszą, czyli mędrców – filozofów.

Konfrontuję ten pogląd z myślą ucznia Platona – Arystotelesa („Polityka”), który nie jest już tak radykalny. Uważa bowiem, że to, iż w demokracji rządzi zgromadzenie, a nie jednostka, jest zaletą tego ustroju, bo dzięki temu możliwe jest korygowanie niedoskonałej ludzkiej natury, a ponadto tak zorganizowane państwo jest mniej narażone na popełnianie błędów niż jednostka. Oprócz walorów rządów tłumu, filozof ze Stagiry widzi także ich wady, m. in. to, że większość może poddać się skłonnościom takim, jak chciwość, zawiść czy zazdrość. Z braku wiedzy i rozwagi może podejmować decyzje pochopnie, przyczyniając się do upadku państwa.

Myśli starożytnych zachowują ważność także w czasach nowożytnych i współczesnych,

czego przykładami są m. in. prace J. S. Milla („O wolności”) oraz M. Oakeshotta („Masy w demokracji przedstawicielskiej”). Pierwszy z nich dokonuje ostrej krytyki rządów większości nazywając je „tyranią większości”, gdyż sądzi, iż takie sprawowanie władzy nie może być uznane za dobre. Dodaje, że państwo nie powinno dopuszczać do tego, by większość rządziła bez ograniczeń i kontroli (np. przez mniejszość, która zachęcona do aktywności, hamowałaby większość przed nadużywaniem władzy i broniłaby demokrację przed zwyrodnieniem). Drugi z nich, na podobieństwo J. Ortegi y Gasset, zauważa zagrożenie związane z powstaniem mas, które są skłonne do tego, by ukształtować świat wg własnych potrzeb, kierując się nienawiścią do jednostek. Gotowe są do przyznania władzy olbrzymiej siły. Filozof ten dostrzega, że bezpośrednim następstwem rządów mas jest umocnienie autorytetu liczebności – co jest obce rządowi parlamentarnym, oraz ogromny wzrost siły władzy politycznej, co sprzyja wyrodnieniu ustroju demokratycznego.

Adam Dyrda

Filozofia odpowiedzialności prawniczej

W krótkim referacie postaram się przedstawić program szczegółowej personalistycznej etyki prawniczej. Wedle jej anormatywnych i aopisowych (w miarę możliwości) założeń potraktuję prawnika jako osobę „panującą” w sporze (konflikcie wartości prawa), która jako taka generuje, prowadzi i rozwiązuje spór. Zostanie przedstawiona w ogólnych zarysach ontologia sporu (sporności), ze szczególnym uwzględnieniem dla analizy tego fenomenu – metod *alternative dispute resolution*. Główny etyczny problem będzie sprowadzony od określenia odpowiedzialności prawnika za jego działania w i wobec sporu. Na tym tle przeciwstawię dwa możliwe podejścia do prawniczego fachu – 1)mo rozumianego jako stania na straży porządku publicznego oraz – 2)ndo jako operatywnego doradztwa prawnego (i nic ponadto). W kontekście tych rozważań przedstawię własne interpretacje koncepcji etyczno-prawnych dwóch filozofów i jednocześnie praktyków prawa: Leona Petrażyckiego i Gustava Radbrucha. Pokażę, że prawniczy fach, nawet w dzisiejszych czasach globalizacji i rozszalałego kapitalizmu może być pojmowany jako program humanistyczny(filozoficzny) a nie tylko jako instytucjonalnie ugruntowane rzemiosło. Indywidualistyczny program etyczny wynika z prostej refleksji nad sporem między zwolennikami prawa natury i pozytywizmu prawniczego. Nie ma jednak i nigdy nie będzie powszechnej zgody co

do związków prawa i moralności. Wobec tego jedyne rzeczywiste związki moralność-prawo skupiają się w osobie prawnika, co tylko potęguje jego odpowiedzialność. Niejednokrotnie konflikt wartości będący podstawą tej odpowiedzialności prowadzi do tragizmu. Ta sytuacja, o egzystencjalnym charakterze, nie ma jednak nic wspólnego z modnymi dzisiaj kodeksami etycznymi i deontologicznymi zawodów prawniczych, co będę chciał, kończąc, wskazać.

Piotr Kawalek

Francisa Bacona wizja prawa

Autor w swojej pracy piszę o jednej z wielu dziedzin zainteresowań słynnego angielskiego filozofa Francisa Bacona jakim było prawo. W swoim wystąpieniu zamierza przedstawić jakie poglądy na temat teorii i systemu prawa przedstawiał sir Francis. Autor analizuje poglądy na prawo zawarte w utopii Nowa Atlantyda. Analizie poddane zostają także inne dzieła wielkiego filozofa m.in. *Maxims of Law* - fundamentalny dla Bacona tekst przedstawiający jego wizję prawa opartą o dwadzieścia pięć maksym prawnych, mających uzdrowić ówczesny angielski system prawny.

Wojciech Ciszewski

Dlaczego prawo własność?

Referat dotyczy koncepcji uzasadnienia prawa własności. W filozofii na przestrzeni dziejów pojawiało się wiele argumentów postulujących istnienie prawa własności (John Locke, Georg W. F. Hegel, Robert Nozick). Jednocześnie ewoluował prawny charakter prawa własności. Czy współcześnie historyczne koncepcje uzasadnienia własności zachowują swoją moc? Autor próbuje analizować zagadnienie odwołując się do polskiego systemu prawnego.

W pierwszej części referatu zostaną zaprezentowane ważniejsze argumenty filozoficzne na rzecz prawa własności oraz skutki jakie, przy konsekwentnym stosowaniu, wywodzą się z tych argumentów dla systemu prawnego. W drugiej części, poprzez skrótową prezentację działów prawa własności w polskim porządku prawnym, zostaną przedstawione współcześnie faktycznie funkcjonujące w prawie uzasadnienia własności.

Emmanuel Kośka

Kelsen i jego dzieło

Tematem niniejszego referatu będzie krótki szkic pracy Hansa Kelsena, wybitnego teoretyka i filozofa prawa, zajmującego się też wieloma kwestiami filozofii ogólnej. Będzie to zarazem wstęp do większej pracy jak i próba zabrania głosu w szerokiej dyskusji zajmującej się filozoficznymi rozważaniami tego autora. W niniejszej pracy pragnę zaprezentować kilka ogólnych kwestii, niejako nakreślić problemy jakimi zajmował się filozof oraz podsumować jego prace. Ze szczególną uwagą przybliżę tutaj węzłowe kwestie w jego dziełach to jest pojęcie systemu prawa, oraz normy i ich status (tak ontologiczny jak i epistemiczny). Postaram się też zaprezentować co też do jego dzieła wnieśli inni filozofowie w niekończących się do dziś dyskusjach i polemikach. W tej

mierze najwięcej miejsca poświęcę J. Raz-owi i jego nowemu spojrzeniu na problematykę Kelsena i jego paradygmat. Z tym natomiast wiąże się najbardziej kontrowersyjny pkt. prac Kelsena i jego następców – mianowicie miejsce i rola moralności, i głębsza refleksja nad jej statusem w prawie, czego echa docierają do dziś, i czemu zwrócili uwagę niemal wszyscy najbardziej znani filozofowie prawa. Żeby nie być gołosłownym wspomnieć trzeba choćby Radbrucha, Dworkina, Harta czy też wielu polskich wybitnych naukowców jak Opałek czy Wróblewski. Nie zabraknie w tej pracy tak uwag krytycznych jak i kontestacyjnych, a to wszystko aby czytelnik mógł sam wyrobić sobie, w oparciu o niniejszą pracę, najwłaściwszy dla siebie pogląd na zagadnienia teorii i filozofii prawa.

Radosław Zyzik

Neurolaw – prawo w perspektywie neuronauk

Rozwój neurosciences jakiego ostatnimi czasy jesteśmy świadkami nie pozostaje bez wpływu na inne dyscypliny, których przedmiotem jest człowiek i jego działanie. Jedną z takich dyscyplin jest prawo. Z wpływem neuronauk na prawo wiąże się tak wielkie nadzieje, że w literaturze anglojęzycznej zaczyna się mówić już o neurolaw – systematycznej analizie podstawowych zagadnień z zakresu filozofii i praktyki prawniczej w odniesieniu do osiągnięć neurosciences. To naturalistyczne nastawienie wzbogaca na dwa sposoby wiedzę z zakresu nauk prawnych. Z jednej strony możemy odnaleźć zupełnie nowe intuicje, które mogą przededefiniować fundamentalne pojęcia dla prawa, takie jak pojęcie normatywności, pojęcie osoby, czy kwestię odpowiedzialności. Jednakże, nie tylko na poziomie teoretycznym neuronauki oddziałują na dziedzinę prawa, bowiem ich wpływ można już odnotować na poziomie tak szczegółowych i praktycznych zagadnień jak kwestia dowodów w procesach cywilnych czy karnych, a nawet w przypadku oświadczeń woli. Przedmiotem analizy będzie pytanie, czy rzeczywiście neurosciences mogą nam zaoferować nowe rozwiązania starych, ale ciągle istotnych w filozofii prawa problemów, a jeżeli tak, to czy w związku z tym nasze rozumienie prawa ulegnie w przyszłości zmianie.

„Nowa Atlantyda” Franciszka Bacona jako dzieło wyjątkowe na tle innych utopii wczesnonowożytnych

„«Nowa Atlantyda» Franciszka Bacona jako dzieło wyjątkowe na tle innych utopii wczesnonowożytnych” – już sam temat niniejszego wystąpienia wskazuje mniej więcej kierunek, w jakim będą prowadzone rozważania. Postawiłem sobie za cel udowodnienie tezy, iż pomimo wielu podobieństw zawierających się zarówno w sferze konstrukcji jak i treści utworu, „Nowa Atlantyda” Franciszka Bacona jest swoistym novum i pewnym wyjątkiem na tle innych utopii wczesnonowożytnych. Aby zobrazować ową niezwykłość posługuję się porównaniem – dzieło Bacona zestawione zostaje z „Miastem Słońca” Tommaso Campanelli oraz utworem epokowym (szczególnie pod względem znaczenia dla historii gatunku) to jest z „Utopią” Tomasza Morusa. Rozważania dotyczące stricte budowy i treści utworów poprzedzone są analizą życia i twórczości samych autorów, po których to następuje prezentacja i omówienie poszczególnych utopii, by w końcu poprzez porównanie dojść do wniosków. Plan wystąpienia prezentuje się następująco:

1. Wstęp – omówienie materiałów źródłowych oraz motywów wyboru takiego tematu, przedstawienie tezy.
2. Utopia Tomasza Morusa oraz Miasto Słońca Tommaso Campanelli jako dwie najważniejsze poza Nową Atlantydą Utopie wczesnonowożytne.
 - 2.1. Tomasz Morus i jego Utopia
 - 2.2. Tommaso Campanella i jego Miasto Słońca
3. Życie i filozofia Franciszka Bacona
4. Nowa Atlantyda
5. Porównanie analizowanych utopii wczesnonowożytnych
6. Wnioski

Jako się rzekło postaram się udowodnić swym wystąpieniem postawioną na wstępie swych rozważań tezę.

Anna Markwart

Egoizm a dobro ogółu w myśli Adama Smitha i Bernarda Mandeville'a

Teorię działania mechanizmów rynkowych, funkcjonowania gospodarki, lecz także harmonii społecznej, Adam Smith opiera na zachowaniach pojedynczych jednostek, których sumą jest społeczeństwo. Traktuje je jako podmioty racjonalne, dążące do maksymalizacji zysku, w celu zaspokojenia swoich potrzeb. Podstawowym motywem działania człowieka gospodarującego jest troska o własny interes. Egoistyczne postępowanie jednostek realizujących partykularne interesy, przyczynia się do korzyści ogółu. Mechanizm ten określany jest mianem niewidzialnej ręki. Szkocki filozof dowodził, iż każdy dba przede wszystkim o siebie. Realizuje własne pragnienia i marzenia, troszczy się o zapewnienie środków do życia dla siebie i swoich najbliższych. Jego potrzeby są na pierwszym miejscu i to walka o ich spełnienie jest jednym z podstawowych impulsów do działania. To własnym losem interesuje się najbardziej żywotnie. Troszczenie się o siebie nie musi mieć jednak negatywnego wydźwięku i być czymś utożsamianym z dążeniem do celu za wszelką cenę, czy wykorzystywaniem innych. Dążenie do zachowania i poprawy warunków własnego życia i losu najbliższych jest dla filozofa raczej nakazem moralnym, misją powierzoną przez Boga, który każe troszczyć się o siebie samych i kochać wszystkich ludzi – w tym także siebie samego. Smith zauważał nie tylko pozytywne skutki współpracy ludzi i ich aktywności na rynku. Dostrzegał nawet pozytywne, do pewnego stopnia, efekty przepychu. Jego zdaniem nawet ci najbardziej zachłanni mają swój udział w zapewnianiu bytu innym. Podobną tezę w swych rozważaniach wysuwał Bernard Mandeville. Postrzegał on handel jako wymianę pomiędzy ludźmi potrzebującymi swoich wzajemnych usług. Wzrost potrzeb napędza produkcję i handel, dając zatrudnienie wielu ludziom, regulując rynek, zapewniając byt biedocie. Dzięki pragnieniu posiadania dóbr, często zbytecznych, przez bogaczy, możliwe jest funkcjonowanie całego społeczeństwa, które w ten sposób znajduje zatrudnienie i miejsce dla wszystkich. Teza Mandeville'a głosiła, iż to właśnie dbałość o zaspokojenie potrzeb, własny interes, pragnienie pławienia się w luksusie i osiągnięcie możliwie najlepszego statusu materialnego najmniejszym nakładem pracy pozwalają na rozwój społeczeństw. Narody żyjące bez wszechobecnego egoizmu trwałyby zapewne w harmonii, jednak tempo ich bogacenia się i poprawy jakości życia byłoby znacznie wolniejsze. W dziele holenderskiego filozofa można dopatrzeć się nawet śladów swoistej „niewidzialnej ręki” – przecież to właśnie przywary i egoizm człowieka doprowadzają go nie tylko do rozwijania siebie, ale także do czynienia dobra, pomagania innym. Pomimo wielu podobieństw, nie można utożsamić opisywanych tu przywar z interesem własnym Smitha. Filozof ten krytykował Mandeville'a uznając, iż zamazuje on granicę między cechami i postępkami pozytywnymi a negatywnymi. Inaczej definiowali oni samolubstwo, inaczej cenili cnotę, a także mieli odmienny stosunek do trwonienia majątku, rozrzutności – podczas, gdy autor *Bajki o pszczołach* dostrzegał

w nich podstawowy czynnik pozwalający na rozwój społeczeństw i zapewnienia bytu biednym członkom społeczeństwa, twórca *Teorii uczuć moralnych* postrzegał je jako drogę do ruiny finansowej, wynikającej z nieodpowiedzialności i nieumiarkowania. Jeszcze większą rozbieżność można dostrzec w waloryzowaniu przez myślicieli braku egoizmu i troski o siebie. Zestawienie poglądów obu filozofów pozwala dostrzec, jak różnie może być interpretowany egoizm w kontekście korzyści ogółu i dobrobytu społeczeństwa.

Paweł Grela

Wątki konserwatywne w platońskim „Państwie”. Spojrzenie przez pryzmat poglądów Edmunda Burke’a

Za cel mojej pracy postawiłem sobie przedstawić wątki konserwatywne w platońskim „Państwie”. Jako, że konserwatyzm to idea bardzo szeroka obejmująca wiele sposobów patrzenia na politykę, społeczeństwo, postanowiłem w mojej refleksji na temat platońskiego konserwatyizmu oprzeć się na poglądach jednego z ojców założycieli tej idei Edmunda Burke'a. Postaram się spojrzeć na dzieło Platona przez pryzmat poglądów Burke'a, najczęściej porównując dwóch autorów, traktuje tu jednak dzieło Burke'a jako podstawę moich odwołań od platońskiej myśli w celu pokazania jej konserwatywnego charakteru.

Wojciech Doraczyński

Historia politycznego mitu

Ernst Cassirer znany jest przede wszystkim jako filozof kultury. Przez lata postrzegany był jako ostatni przedstawiciel szkoły marburskiej, myśliciel który z neokantowskiej epistemologii stworzył system ogarniający całą kulturotwórczą działalność człowieka.

Cassirer poświęcił jednak część swoich pism myśli politycznej i jej historii. Choć refleksja nad państwem pozostawała na uboczu zainteresowań tego neokantysty, była dla niego nader ważna, gdyż podjął się jej pod wpływem osobistych przeżyć - Cassirer był świadkiem tragicznego tryumfu nazistowskiej ideologii, a w 1933 r., uciekając przed represjami, opuścił Niemcy.

Ernst Cassirer głównym tematem rozważań uczynił państwo totalitarne, poszukując źródeł jego ideologii. W swoich badaniach wykorzystał wcześniejsze rezultaty dociekań z obszaru filozofii kultury. Cassirer wskazywał przede wszystkim na kategorię mitu – wspólną dla wielu dziedzin ludzkiej działalności – którą odnalazł także u podstaw totalitaryzmu. To właśnie myślenie mityczne wspierało totalitarną ideologię, wypaczając i zmieniając sens doktryn politycznych rozwijających się w europejskiej kulturze. Cassirer naszkicował historię teoretycznego namysłu nad państwem, na nowo interpretując filozofię Platona, średniowieczną wizję państwa oraz liczne doktryny polityczne nowożytności. Historia ta, w świetle ustaleń Cassirera, była historią nieustannego nacisku mitu na obszar racjonalnej myśli. Sukces totalitaryzmu był sukcesem jaki odniosło myślenie mityczne w sferze polityki.

Koncepcja Cassirera wykazuje liczne podobieństwa do innych, filozoficznych badań nad korzeniami totalitarnych ideologii. Choć nie była tak wpływowa jak np. głośne teorie K. R. Poppera, jest ona spojrzeniem wysoce oryginalnym, a to dzięki rozpatrzeniu zagadnień filozofii politycznej na szerszym tle filozofii kultury. Podczas prelekcji przedstawione zostaną główne idee myśli politycznej Cassirera; postaram się także porównać ją ze zbliżonymi koncepcjami.

Krystian Szadkowski

Giorgio Agambena i Jacquesa Ranciera redefinicje Marksowskiego pojęcia proletariatu

„Jak filozofia znajduje w proletariacie swą broń materialną, tak proletariatus znajduje w filozofii swą broń duchową [...] Filozofia nie może się urzeczywistnić bez zniesienia proletariatus, a proletariatus nie może znieść siebie bez urzeczywistnienia filozofii.”

Ten ścisły związek filozofii i praktyki rewolucyjnej obecny u Karola Marksa posłużył za punkt orientacyjny mojego wystąpienia. Niemiecki filozof najciekawiej wyraził znaczenie kategorii proletariatus w wstępie do *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*. Według niego miały być on „rozkładem społecznym w postaci odrębnego stanu”, klasą uniwersalną wyzuta z wszelkich praw i własności, potencjalnie będąc w posiadaniu wszystkich własności.

W swoim wystąpieniu chciałbym przybliżyć dwie próby odzyskania kategorii proletariatus dla współczesnej filozofii politycznej.

Pierwsza z nich dokonywać miała się w dorobku Jacquesa Ranciere’a, który ustanawia żądania proletariatus jako fundament swojej dyssensualnej wspólnoty. Upodmiotowienie (np. kiedy upodmiotowiony zostaje proletariatus jako klasa) tworzy wspólnotę, uwspólniając to co nie wspólne. Mówiąc inaczej, Prawdziwa polityka toczy się według niego wtedy kiedy na arenę wkracza „część bez przydziału”, ci, których żądania do tej pory nie były rozpoznawalne jako wyrażone ludzkim głosem.

Druga z tych prób, dokonuje się w książce Giorgio Agambena *Il tempo che resta*, komentarzu do listu św Pawła do Rzymian, gdzie obszernie definiuje on istotne dla swojej terminologii pojęcie resztki. Według włoskiego filozofa jest ona analogiczna do marksowskiego pojęcia proletariatus. Na gruncie myśli Agambena jest to pojęcie spajające analizy biopolityki oraz możliwej polityki emancypacyjnej.

Przy okazji omawiania tej kategorii chciałbym pokazać zarówno cechy wspólne jak i różnice wypracowywanych przez tych filozofów podejść do zagadnienia polityczności. Na koniec postawię kilka pytań o możliwości uformowania uniwersalnego podmiotu politycznego dzisiaj.

Bibliografia:

Jacques Ranciere, *Na brzegach politycznego*, Kraków 2009

Jacques Ranciere, *Estetyka jako polityka*, Warszawa 2007

Jacques Ranciere, *La mesentente: Politique et philosophie*, Galilée, 1995

Giorgio Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, Warszawa 2008

Giorgio Agamben, *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000

Giorgio Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 1995

Natalia Basek

Przemiany społeczne w (po)komunistycznej Polsce w perspektywie teorii Pierre'a Bourdieu (na przykładzie Opowieści galicyjskich Andrzeja Stasiuka)

Jedna z najoryginalniejszych koncepcji socjologicznych ubiegłego stulecia znalazła swoje zastosowanie nie tylko w socjologii, ekonomii i filozofii, ale i teorii literatury, czego przejawem są chociażby usytuowane gdzieś pomiędzy historyzmem a najbardziej aktualnym postkolonializmem badania kulturowe, za których przedstawiciela uznaje się m.in. Pierr'a Bourdieu (bądź, jak woleli co poniektórzy jego uczniowie Bour-dieu). Właśnie w zgodzie z ideą badań kulturowych teoretycy literatury powinni dokonywać recepcji nie tylko samych tekstów, lecz *sensu largo* tego, co funkcjonuje w obrębie przestrzeni kulturowej (meczy piłkarskich, turystyki, muzyki rozrywkowej, filmów, itp.), a wszystko to ze względu na nadrzędny cel tych na wskroś interdyscyplinarnych badań, jakim jest posiadanie realnego wpływu na rzeczywistość.

Powstały w duchu opisanych powyżej badań referat miałby na celu nie tyle rekonstrukcję, co

(re)interpretację teorii Bourdieu w odniesieniu do wydanego w 1995 roku, a sytuującego się na pograniczu prozy poetyckiej, powieściowej i reportażowej zbioru opowiadań Andrzeja Stasiuka *Opowieści galicyjskie*. Utwór ten, jakkolwiek kontrowersyjny pod względem literaturoznawczych ocen, dość dobrze wpisuje się w problematykę zarówno: globalizacji, homogenizacji, mcdonaldyzacji, czy konsumpcjonizmu, jaki i Inności. Dokładniej, historia mieszkańców jednej z położonych w Beskidzie Niskim (po)pegerowskich miejscowości toczy się w atmosferze końca, jakim jest symbolicznie datowany na 1989 rok upadek systemu socjalistycznego, **i to właśnie ten fakt daje szerokie pole manewru do (re)interpretacji kilku kluczowych dla teorii Bourdieu kategorii, takich jak: przemoc symboliczna, kapitał społeczny, pole władzy i *habitus*. Inaczej mówiąc, w każdej z części referatu (Ogólny zarys -> Wstęp; Analiza poszczególnych kategorii zobrazowana na przykładzie fragmentów utworu: 1) przemocy symbolicznej; 2) kapitału społecznego; 3) pola władzy; 4) *habitusu*; Wnioski) można by pokazać różnicę, jaka powstaje, gdy tych samych pojęć używa się do opisu społeczeństwa Polski czasów totalitarno-autorytarnych oraz społeczeństwa Polski czasów demokratycznych**, która to analiza będzie miała na celu m.in. zezemplifikowanie hipotezy, iż refleksja na temat przemocy symbolicznej mogła powstać w wolnej Francji, ale nie w podległej Związkowi Radzieckiemu Polsce, gdyż ekspansja przemocy symbolicznej jest szczególnie widoczna w ustrojach nie zdominowanych przez klasyczne wzorce przemocy. Fakt, że drugi człon tej hipotezy jest dość oczywisty, posiada on jednak pewien walor ontologiczny, a mianowicie wyznacza granicę między starym a nowym porządkiem społecznym, co pozostanie nie bez wpływu na konstytuowanie się poszczególnych bourdieu'owskich kategorii w nowej rzeczywistości.

Prócz literatury podmiotowej: P. Bourdieu, *Dystynkcja: społeczna krytyka władzy sądenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005 oraz A. Stasiuk, *Opowieści galicyjskie*, Wołowiec 2006; w dołączonej do referatu bibliografii przedmiotowej mogłyby znaleźć się fragmenty takich pozycji jak np.: P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*; A. Burzyńska, M. P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku*; czy J. Turowicz (red.) *Spór o PRL*.

Katarzyna Dąbrowska

Kulisy demokracji: problem możliwości społecznego dialogu w ujęciu Johna Deweya i Waltera Lippmanna

Pytanie o to, czy demokracja jest możliwa, należy do dość banalnych i wyświechtanych. Jednakże odpowiedzi, których poszczególni filozofowie społeczni nań udzielają przyjmują niekiedy postać stwierdzeń wcale nie oczywistych, a tym bardziej przebrzmiałych czy ogólnikowych. Co więcej, zwracają one uwagę na problemy, które tylko pozornie zdawać by się mogły drugorzędne, a od których rozwiązania zależy sama definicja demokracji, jaką ostatecznie zdecydujemy się zaakceptować.

Jednym z owych „poślednich” problemów jest kwestia roli, jaką pełni komunikacja w kształtowaniu procesów społecznych. Wagi tego pytania nie należy umniejszać; można by nawet zasadnie twierdzić, że pytanie o możliwość owej komunikacji jest logicznie pierwotne w stosunku do pytania o możliwość samej demokracji. By móc udzielić na nie odpowiedzi, filozof winien przedstawić klarowne i spójne definicje takich terminów, jak jednostka czy społeczeństwo.

Problem możliwości i granic społecznego dialogu stał się zarzewiem filozoficznego sporu pomiędzy dwoma amerykańskimi intelektualistami przełomu XIX i XX stulecia: Johnem Deweyem i Walterem Lippmannem. Powiedzieć, że ich koncepcje są różne to tyle, co posłużyć się eufemizmem. Wizje Deweya i Lippmanna są tak odmienne, że stanowią w zasadzie odpowiedzi wzajemnie się wykluczające. W swoim referacie skonfrontuję ze sobą oba te stanowiska; aby jednak uniknąć podawania samych rozwiązań chciałabym wskazać również problemy, które owi myśliciele sformułowali. Walka na argumenty była bowiem dla Deweya i Lippmanna okazją do postawienia pytań, które wciąż wydają się aktualne. Albowiem trudność tkwi nie tylko w tym, jaką rolę przyznamy społecznemu dialogowi, ale również jakie są jego podstawy, kto w nim uczestniczy, co jest jego przedmiotem, co go kształtuje, a przede wszystkim na ile możemy (i czy w ogóle powinniśmy) ów kształt zmieniać. W świetle owych zagadnień rola mediów, cenzury i edukacji wydaje się mieć kluczowe znaczenie.

Mój referat stanowi zatem próbę znalezienia odpowiedzi jeśli nie na wszystkie, to przynajmniej na niektóre z wymienionych pytań. W szczególności jednak będzie on okazją do ich ponownego postawienia i rozważenia. Moją ambicją jest również nie tyle opowiedzenie się po którejjkolwiek ze stron, co zastanowienie się nad możliwością kompromisu i wybrnięcia z impasu, wynikającego z obrania skrajnie optymistycznego lub też skrajnie pesymistycznego punktu widzenia.

Alexandre Kojève: bóg końca historii. Rzec o państwie uniwersalnym i ostatnich ludziach

Alexandre Kojève sytuuje się w obrębie tradycji filozoficznej myśli zachodniej jako postać o wielkim, choć nie do końca oczywistym, znaczeniu, której wpływu na ową myśl nie da się przecenić. Pozostający w cieniu urzędnik francuskiego ministerstwa spraw zagranicznych był równocześnie twórcą ładu powojennej Europy, dyskutantem największych umysłów swoich czasów: Carla Schmitta, Leo Straussa, i nauczycielem głównych przedstawicieli późniejszej francuskiej myśli postmodernistycznej.

Nowatorska i pełna interpretacja heglowskiej historiozofii określa czasy nam współczesne jako czasy posthistoryczne. Następująca po Rewolucji Francuskiej implementacja polityczna ładu liberalnodemokratycznego, mająca w swym ostatecznym stadium przyjąć postać uniwersalnego, światowego, homogenicznego państwa to proces na wskroś racjonalny, nieodwracalny, w którym jedyni ludzie to bourgeois, czyli ci, którzy przede wszystkim boją się własnej śmierci. Wraz ze zniesieniem dialektyki Pana i Niewolnika, człowiek „pozostaje zwierzęciem, które, jak wszelkie zwierze, ulega unicestwieniu w momencie śmierci.”

Tok wywodu ma na celu zrekonstruowanie argumentacji kojeve'owskiej w celu głębszego zrozumienia istoty jego myśli. Podstawowym źródłem do którego będzie się odnosić jest Wstęp do wykładów o Heglu. Nie bez znaczenia pozostaje jednak dyskusja Strauss – Kojève, która przybrała formę listów i komentarzy, w szczególności zatytułowanych *Philosophy and wisdom* oraz *Restatement*. Przemowny wpływ na wzajemną refleksję tej dwójki myślicieli poddany zostanie analizie, która uwypukli miejsca, w których myśli Straussa i Kojève'a różnią się od siebie. Ostatecznie heglowskie spektrum Kojève'a posłuży do zarysowania obrazu świata, który jego zdaniem nadciągnął ku nam nieuchronnie, jako jedyny racjonalny kształt człowieczeństwa wyrażonego w cywilizacji zachodniej: homogeniczne państwo uniwersalne i żyjący w nim ostatni ludzie.

Niedziela, 31. maja 2009

Sesja 1: historia filozofii

Mikołaj Małecki

Brama-mgnienie (Augenblick) jako wieczny powrót tego samego w myśli F. Nietzschego

Według licznej grupy komentatorów głównym tematem rozważań F. Nietzschego jest myśl o *wiecznym powrocie tego samego*. Po raz pierwszy myśl *wiecznego powrotu* wyrażona została w zakończeniu „Wiedzy radosnej” z 1882 roku. Interesujący nas fragment rozpoczyna się spójnikiem „gdyby” i został zbudowany ze zdań warunkowych w okresie hipotetycznym. *Gdyby* nawiedziła cię przerażająca myśl o konieczności życia nieskończoną ilość razy, jaka byłaby twoja reakcja? Wydaje się, że nie jest to jeszcze właściwy *przekaz* nauki *wiecznego powrotu*, lecz dopiero jej przygotowanie. Pytanie skierowane zostało do człowieka w jego „najsamotniejszej samotności” i wymaga ustosunkowania się do wyrażonego w nim przypuszczenia. Postawa człowieka w odniesieniu do nawiedzającej go myśli może być tutaj głównym punktem ciężkości. Znaczenie *wiecznego powrotu tego samego* wydaje się ukazywać wyraźniej w innym miejscu nauki Nietzschego, a mianowicie podczas wspinaczki Zaratustry z karłem na ramionach. W końcu dociera on przed bramę-mgnienie. Jeśli to, co rozgrywa się przed bramą-mgnieniem rzeczywiście jest nauką *wiecznego powrotu tego samego*, należałoby się w pierwszej kolejności przyjrzeć warunkom, jakie niosą ze sobą znaczenia słów nazywających główną myśl Nietzschego. Kluczowe dla jej zrozumienia wydaje się określenie *to samo*. *To samo* orzekane jest zawsze w porównawczym odniesieniu przedmiotu wyłącznie do niego samego. *Tożsamość* czerpie swoją prawomocność z odniesienia czegoś do samego siebie. Jest to operacja bezczasowa, albowiem nie może być tu mowy o żadnej zmianie. Sugerowałoby to, że *wieczny powrót*, jeśli ma być powrotem *tego samego*, nie może oznaczać ponownego zaistnienia w czasie. W jaki sposób powyższe spostrzeżenie wpływa na pojmowanie opowieści o bramie-mgnieniu? W bramie tej zderzają się ze sobą dwie długie drogi. Jednakże przeczą one sobie tylko pozornie, gdyż „nawet czas jest kołem” – sugeruje karzeł. Analizując powyższy fragment „Tako rzecze Zaratustra” M. Heidegger i K. Michalski zwracają uwagę na reakcję Zaratustry, który zarzuca karłowi, że zbyt łatwo sobie sprawę. Ujęcie karła sprowadza się do próby zrozumienia dróg zbiegających się w bramie, zatem w swojej odpowiedzi karzeł wypowiada się o charakterze czasu. Tymczasem Zaratustra wskazuje wprost na bramę. „Spojrzyj na to mgnienie!” – to znaczy zapytaj o zderzające się w nim drogi z perspektywy (*der Blick*) mgnienia (*Augenblick*). Patrzenie z perspektywy bramy nie pozwala na zaakceptowanie odpowiedzi karła – reakcja Zaratustry może oznaczać, że patrząc na bramę mówienie o czasie nie jest uprawnione. *Mgnienie* jest określane przez *wprzód* i *w tył*. W tym sensie *mgnienie* określane jest zawsze przez *to samo*: przeszłość i przyszłość, które scharakteryzowane zostały jako *wieczne*, to znaczy *trwale poza czasem*. Obydwie drogi są konieczne dla *mgnienia*, ponieważ to ostatnie jest przez nie konstytuowane. „Czyż my wszyscy nie musieliśmy już niegdyś tu oto być?” – *tu* oto, przed bramą-mgnieniem. Gdyby czas był kołem – jak chciał karzeł – a *wieczny powrót* miał polegać

na powtarzalności zdarzeń, nie byłby już powrotem *tego samego*, lecz co najwyżej *takiego samego*. Może to prowadzić do wniosku, że powrót *tego samego* jest trwale obecny. Wspinaczka ponad otchłań, jakiej doświadczył Zaratustra, jest *biegiem*, a jednocześnie *powrotem* przed bramę-*mgnienie*. Jest to *powrót* osiągalny dla człowieka, który ma odwagę zmierzyć się ze swą najcięższą myślą. *Mgnienie* jako *to samo* jest nam wiecznie dostępne.

Należałoby rozważyć, jakie wnioski dotyczące rzeczywistości można sformułować na gruncie zaproponowanej interpretacji myśli *wiecznego powrotu tego samego*.

Tomasz Kaputa

Metoda paradygmatów w dialektyce platońskiej

Tematem prezentacji będzie próba zarysowania założeń jednego z elementów nowatorskiej interpretacji dialektyki z „Sofisty” i „Polityka” autorstwa K. M. Sayre’a. Jak się postuluje – w wymienionych dialogach, oprócz metod *synopsis* i *diairesis*, zaobserwować możemy zastosowanie tzw. „metody paradygmatów”. Postaram się przedstawić, w jaki sposób rozumiany jest termin „paradygmat” (platońskie *paradeigma*), jakie są kryteria bycia paradygmatem w sensie dialektycznym, oraz w jaki sposób funkcjonuje metoda paradygmatów w otoczeniu innych elementów badania dialektycznego, którego celem jest wypracowanie definicji danego przedmiotu (w dialogach: *resp.* sofisty i polityka).

Karol Kleczka

Uniwersalna intuicja. Analiza porównawcza heideggerowskiego bycia, a istnienie u Św. Tomasza z Akwinu

Martin Heidegger w rozprawie *Bycie i czas* już na samym początku postuluje konieczność ponownego zadania pytania o to czym jest bycie. Według niemieckiego filozofa postulat ten wynika z potrzeby dojścia do najbardziej podstawowego zagadnienia filozofii, który w wyniku rozmaitych badań i wpływu odmiennych dyskursów został zatracony na przestrzeni dziejów filozofii.

Jednakże wydaje się być zgoła inaczej, gdyż w myśli średniowiecznej, którą krytykuje Heidegger, pojawiła się wyjątkowa i odmienna koncepcja istnienia, podkreślająca swoje zakorzenienie w ciągłości dotychczasowej myśli. Koncepcja ta ma miejsce w myśli św. Tomasza z Akwinu. Obrazuje ją porządek egzystencji i znaczenie podstawowego dla niego pojęcia, *esse*.

Wachlarz podobieństw między oboma stanowiskami, tak Tomasza, jak i Heideggera jest na tyle szeroki, iż porównanie ich staje się zadaniem niemałej wagi. Zadaniem nie tylko historycznym, ale i filozoficznym. Jest tak tym bardziej, iż Heidegger jednoznacznie wskazuje na innowacyjność swojego spojrzenia, doszukując się podobieństwa koncepcji bycia dopiero wśród rozważań myślicieli antycznych.

Ciekawy jest fakt, iż niektórzy neotomiści nurtu egzystencji przypisują się pod zdaniem wyrażającym odczucia podobne do tych, które kierowały Heideggerem ponownie pytającym o bycie. Dlaczego więc pytanie to jawi się jako niezwykle tak u Tomasza, jak i u Heideggera? Dlaczego Heidegger ma swoje pytanie za wyróżnione, nie tylko względem innych pytań filozofii, ale także dotychczasowych stanowisk filozoficznych?

W referacie postaramy się odtworzyć krytyczny wobec przeszłości tok rozważań Martina Heideggera. Struktura referatu będzie oparta na heideggerowskiej krytyce dawnej filozofii. Podążając za nią, postaramy się skonfrontować stanowisko Heideggera i jego koncepcję bycia z rozstrzygnięciami Św. Tomasza.

Kwestią, od której zaczniemy, będzie analiza struktury pytania o sens bycia. Analiza prowadzi do wyróżnienia prymatu bycia względem bytu, obejmowania bytu w każdej jego czynności. Podobną intuicję filozoficzną wyraża św. Tomasz, dlatego w następnym fragmencie odniesiemy się do jego rozumienia prymatu istnienia wobec istoty, bycia wobec bytu.

Prymat istnienia kieruje myśl Akwinaty do Boga. Spróbujemy odnieść się do problemu

utożsamienia istnienia z Bogiem. To spojrzenie krytykuje np Emmanuel Levinas, który w rozprawie *Martin Heidegger i ontologia* próbuje, w związku z powyższym utożsamieniem, wyróżnić koncepcję Heideggera. Postaramy się przytoczyć argument Levinasa i poddać go krytycznej ocenie.

Następnie przybliżymy realizację bycia w czasie, jakie uwidacznia jestestwo. Czasowość jestestwa i trwoga, jakiej podpada porównamy z Tomaszową akcydentalnością bytu stworzonego. Postaramy się wskazać, że różnica między Heideggerem, a Tomaszem nie leży w samej czasowości, a raczej w odrębnych pojęciach nicości.

Charakterystyka nicości uzmysławia różnicę między myślicielami. Jednakże ciągle zachowuje ciągle element wspólny jakim jest transcendencja nicości wobec bycia. Nie bytu, lecz bycia. Tak też interpretujemy stanowisko Heideggera.

Konkluzja skieruje nas do celu poszukiwań, jakim jest wydobycie zaskakującej uniwersalności intuicji, na której zbudowana jest filozofia egzystencji. Intuicji, która kierowała oboma myślicielami. Prelekcja ma wskazać na błąd popełniony przez interpretatorów Heideggera i być może samego niemieckiego filozofa, traktujących koncepcję Bycia jako coś absolutnie nowego. Pomysł ten można odnaleźć w myśli Akwinaty. Możliwe, że zakresem problemów, które podejmuje, nawet przewyższa rozwiązania Heideggera. Różnica, wzbogacająca oba spojrzenia, to faktycznie inna perspektywa rozważań. Mimo niej, tak Tomasz, jak i Heidegger, zachowują podobne, ponadczasowe przeświadczenie.

Jan Cieślak

Dwie wersje dowodu ontologicznego i ich krytyka

Moje wystąpienie będzie się składać z dwóch części. W pierwszej z nich streszczę sformułowany przez Anzelmą z Canterbury tak zwany ontologiczny dowód na istnienie Boga i jego najslynniejszą krytykę autorstwa Kanta. W drugiej zaprezentuję dokonaną przez Normana Malcoma próbę odnowienia mniej znanego wariantu dowodu ontologicznego i krytykę tej wersji dowodu w wykonaniu Kaia Nielsena.

Według dowodu ontologicznego Bóg, jako byt ponad którego nie da się nic większego pomyśleć, poza cechami pozytywnymi w stopniu doskonałym musi dodatkowo posiadać atrybut istnienia – w przeciwnym wypadku moglibyśmy wyobrazić sobie byt o tyle lepszy, że realnie istniejący.

Uznawaniu istnienia za predykat deskryptywny sprzeciwia się Kant. Swoje stanowisko argumentuje tym, że stwierdzenie istnienia jakiejś rzeczy nie wnosi niczego do naszej wiedzy o tym, czym dana rzecz jest. Mówiąc o istnieniu, w rzeczywistości mamy na myśli tylko to, że jakiś przedmiot posiada swoją egzemplifikację w świecie.

Norman Malcom dokonuje próby obrony dowodu ontologicznego w swoim artykule „Anselms ontological arguments”. Opiera się on na drugiej, mniej znanej wersji dowodu ontologicznego, według której byt, którego nieistnienie jest logicznie niemożliwe przewyższa byt, który mógłby nie istnieć. Pozwala to obejść kantowską krytykę, bo o ile samo istnienie nie jest predykatem, o tyle istnienie konieczne lub przygodne już tak.

Bóg, jako istota, nad którą większej pomyśleć się nie da i której z definicji przysługuje cecha koniecznego istnienia, musi albo w sposób konieczny logicznie istnieć, albo w sposób konieczny logicznie nie istnieć. Drugi przypadek może zajść tylko jeśli pojęcie Boga jest bezsensowne albo wewnętrznie sprzeczne. Ponieważ - jak sądzi Malcolm - tak nie jest, więc Bóg istnieje

Kai Nielsen podważa sensowność logicznej konieczności istnienia Boga. Według niego Malcolm miesza ze sobą pojęcia istnienia koniecznego i istnienia koniecznego logicznie. Istnienie konieczne oznacza, że Bóg to byt wieczny i jeżeli istnienie Boga jest możliwe, to nie jest tak, aby w pewnym momencie mógł się on pojawić lub zniknąć. Malcolm dokonuje stąd nieuprawnionego przejścia do istnienia koniecznego logicznie, to znaczy takiego, że nie da się nawet pomyśleć o czymś, że nie istnieje.

Bogna Kosmulska

Kilka uwag na temat pojęcia apatheia w myśli Ewagriusza z Pontu

Ewagriusz z Pontu nazwany został przez jednego z badaczy „bardziej orygenistycznym niż sam Orygenes”. Opinia taka, niewątpliwie słusznie wskazująca na jego zależność od słynnego Aleksandryjczyka, wydaje się jednak mocno przesadzona. Niemniej, postać tego IV-wiecznego mnicha miała wielki wpływ na tradycję późniejszego, przez wieki zwalczanego i odradzającego się w środowiskach monastycznych, orygenizmu.

W swoim wystąpieniu chciałabym podjąć refleksję nad jednym z kluczowych dla Ewagriusza pojęć, nad *apatheia*, stanowiącą dla niego kamień milowy w rozwoju duchowym. Stan ów, który tymczasem przełożę jako beznamiętność, charakteryzuje się stopniowalnością, o czym pouczają pewne fragmenty z jego pism. Szczególnie interesujące jest rozróżnienie *apatheii* doskonałej i niedoskonałej, które można, w moim przekonaniu, odnieść do wątków kosmologicznych twórczości Pontyńczyka, stanowiących podstawę jego antropologii. Te zaś są właśnie orygenistyczne.

Dokonując takiej problematyzacji, pragnę wskazać na zagadnienia, jakie się w ten sposób uwidaczniają. Mam na myśli kwestię upadku bytów rozumnych i eschatologię Ewagriusza, które w świetle rozważań nad beznamiętnością i jej różnymi stopniami, tracą swój jednorazowy, „wydarzeniowy” charakter, stając się etapami powielającego się procesu. Są to zresztą stare zarzuty względem Orygenesesa, mającego, jak się wydaje, pewne kłopoty z całkowitym przyjęciem linearnej koncepcji czasu. To samo dotyczy jego ucznia. Spróbuję wskazać także na inny szeroko dyskutowany problem, mianowicie brak rozróżnienia pomiędzy płaszczyzną bytową i etyczną, które powoduje dalsze nieporozumienia, z pewnością obecne w powracających kryzysach orygenistycznych. Nade wszystko zaś moim celem jest zintegrować te spory z następującym pytaniem: czy w myśli Ewagriusza w ogóle możliwa jest *apatheia* doskonała?

Sądzę, że w w tym schemacie nie jest ona możliwa. Zachodzi tu podwójna zależność: tło kosmologiczne jest tego przyczyną, a zarazem to właśnie kosmologia cierpi na tej niemożliwości najbardziej.

Jak to Kartezjusz obrazil duszę

Z anglojęzycznej literatury naukowej wszelkie określenie nawiązujące do pojęcia duszy zniknęły na początku tego wieku. W niemieckojęzycznej używa się jeszcze pojęcie „stan duchowy” (*seelischer Zustand*), ale odnoszące się do stanów umysłu. Podobny proces, choć wolniejszy można zaobserwować wśród filozofów. Wydaje się, że ostatnim jej bastionem są religie oraz potoczne wyobrażenia wśród ludzi.

Referat nie będzie przedstawiać tematykę duszy, lecz pewien szczegół, który choć obecny w świecie filozofii jest zbyt mało naświetlany, a zdaniem autora był początkiem „rewolucji”, która diametralnie zmieniła podejście badawcze filozofów do człowieka.

Do czasów nowożytnych temat duszy ludzkiej zazwyczaj był poruszany w obrębie metafizycznych i scholastycznych koncepcji człowieka. **René Descartes** (1596 - 1650) jak na porządnego filozofa przystało również wnikliwie analizował ten problem. Jednakże opisując duszę – w istocie rzecz metafizyczną jest on pierwszym filozofem, który zaczyna używać **zamiennie** owo pojęcie z umysłem (o różnych przyczynach takich zabiegów jest wiele teorii¹), któremu to podlega ciało jako skomplikowana maszyneria. Przymiotem duszy kartezjańskiej jest myślenie, świadomość (dla starożytnych duszę posiadała każda istota żywa, dla nowożytnych istota świadoma). Mamy więc człowieka wraz z całym duchowo-cieleśnym zestawem związków i zależności.

Choć „ucieczka duszy na barykady” jest zjawiskiem nie dającym się zaprzeczyć, zazwyczaj nie zdajemy sobie sprawę kto był sprawcą tego destruktywnego procesu. Owszem jest to po części automatyczny proces wynikający z rozwoju nauk, które w każdym swoim okresie wykreśla bądź dewaluuje określone terminy wprowadzając na ich miejsce nowe. Lecz w tym przypadku możemy z dużym prawdopodobieństwem znaleźć sprawcę tego całego zamieszania.

Descartes poświęcił swoje siły i większość czasu swojego życia aby stworzyć powszechną naukę, która dzięki ścisłej metodzie potrafi objąć całokształt wiedzy o wszechświecie. Poprzez dualizm pociągnął duszę na przestrzenie innych rozwijających się nauk nowożytnych co w konsekwencji spowodowało rozwój załączków psychologii oraz dzisiejszych nauk kognitywnych

¹ I to bardzo ciekawych, np. czy Descartes zaczął zamiennie stosować pojęcie duszy z umysłem aby nie narazić się teologom i filozofom scholastycznym, którzy w materialistycznym umieszczeniu duszy w umyśle widzieliby herezję i wolnomyślicielstwo, w czasach – przypomnijmy – silnej inkwizycji kościelnej? A może sam Kartezjusz, podświadomie, jako silnie wychowany i do końca prawowierny katolik nie chciał rezygnować z koncepcji metafizycznej duszy? [R.K.]

badające umysł.

Można przypuszczać, że Kartezjusz nie raz rozmyślał w jakim kierunku rozprzestrzenia się jego idee, ale nie przewidywał, jak konsekwentnie nauka zdevaluuje znaczenie jego „duszy” pozwalając sobie nawet na bezpośrednie tłumaczenie jego *âme* na *mind*, bez żadnych dodatkowych wyjaśnień. Jak ważne jest i to zjawisko wytłumaczmy pokrótce poniżej.

Dziś „dusza” schodzi z firmamentu głównych rozmyślań filozofów aby ustąpić miejsca nowemu dylematowi współczesnej filozofii *body-mind problem*, czyli tych wszystkich rozważań na temat umysłu-ciało, percepcji świadomości w rzeczywistości. Świetnie to oddaje tytuł jednej pozycji: *Good bye Descartes* autorstwa Keitha Devlina (wydanie polskie: *Żegnaj Kartezjuszu. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*), która napisana jest zgodnie z duchem współczesnego stanu wiedzy, to jest takiej, która jako coś oczywistego uznaje dualizm za przeżytek, a kwestie duszy wyrzuca na śmietnik historii filozofii jako nie służący do niczego zabobon. Ten krytyczny nurt zazwyczaj idzie w parze z krytyką religii jako takiej, a więc mówimy o modnym dzisiaj „naukowym dyskursie”, o pożyteczności i sensie religii w świecie technologii i nauki, w którym to aktualnie przodują „zawodowi ateści” pokroju filozofa-kognitywisty Daniela Dennetta czy biologa Richarda Dawkinsa.

W wielkim skrócie zobaczyliśmy mechanizm tego fenomenu, jednak warto jeszcze zaznaczyć jeszcze jeden problem z tym związany. Mianowicie język.

Wiadomo, że pierwsze wydanie *Medytacji* wydane w Paryżu w 1641 napisane było po łacinie². Polski przekład opiera się właśnie na tej edycji. Kilka lat później, w 1647 wychodzi autoryzowany przekład po francusku. Trzeba tu postawić pytanie zgodnie z logiką, którą Dariusz Czaja przedstawia w *Anatomii duszy* (książką bazującą na *folk psychology*, acz z ciekawymi szkicami ewolucji pojęcia duszy w historii myśli filozoficzno-naukowej): czy w związku z wydaniem najpierw tego dzieła po łacinie, następnie po francusku mamy do czynienia z tym samym tekstem czy dwoma odrębnymi pozycjami?³ W tym przypadku chodzi o relacje jakie zachodzą między *anima* i *mens*, oraz odpowiednio między francuskimi *âme* i *esprit*. Interpretacji jest wiele. Mimo uznanych głosów, że nie istnieje coś takiego jak pełna przekładalność pojęć (zob. B. Skarga, *Przeszłość i interpretacje. Z warsztatu historia filozofii*, w której mowa o międzynarodowym projekcie badawczym nad słownikiem języka filozoficznego XVII i XVIII wieku⁴) łaciński czy włoski termin *anima*, hiszpańskie *alma*, angielski *soul*, francuskie *âme* jest traktowany zazwyczaj jako jedna i ta sama „dusza”.

Warto zwrócić w tym momencie uwagę jak jeszcze bardziej błędne jest interpretowanie i zakładanie, że jednym i tym samym jest pojęcie *âme* (*dusza*) i *esprit* (*umysł*), już nie tyle w filozofii Kartezjusza, co w filozofii współczesnej. Chodzi mianowicie o przekłady terminów w dysputach na temat umysłu, które to zazwyczaj wychodzą od swojego założyciela dualizmu

² Dariusz Czaja, *Anatomia duszy*, WUJ, Kraków 2005, s. 144

³ Ibidem, s. 145

⁴ Ibidem, s. 147

nowożytnego, czyli Kartezjusza. Co zauważają już coraz częściej badacze, notorycznie przekłada się francuskie *âme* na angielskie *mind*, co całkowicie wypacza sens terminologii kartezjańskiej i fałszuje zarówno obraz filozofii Kartezjusza oraz miesza interpretacje współczesnej filozofii umysłu.

Podobny problem sygnalizował wcześniej Bettelheim, pisząc o amerykańskich pisarzach, którzy tłumacząc Freudowskie *Seele* jako *mind*, uważali to za adekwatny przekład, w skutek czego całkowicie wypaczali sens Freudowskiego systemu.

Kartezjusz napisał raz w *Medytacjach*: „Zawsze byłem zdania, że dwa pytania, Bóg i dusza są najbardziej istotne spośród tych, które należy dyskutować raczej w ramach filozofii niż teologii”⁵. Czy dusza w czasach współczesnych oznacza początek końca samej siebie? Czy nastąpi jej ponowny renesans, który prowokując swoim powrotem na sceny ludzkiej myśli pobudzi kolejnych filozofów do badań? Czy wręcz przeciwnie potwierdzi jej definitywny koniec? Czy słuszne jest stwierdzenie, że dopóty dusza będzie istnieć dopóki my będziemy o niej rozważać?

Magdalena Otlewska

Symbolizm świata Hildegardy z Bingen

Dzieło pisarskie Hildegardy z Bingen (1098-1179) jest imponujące. Oprócz pism teologicznych tworzyła poematy duchowe, do których pisała muzykę, zaś w dziele „Physica” opisała zwierzęta, rośliny i minerały, inicjując też, wraz z Elżbietą z Schonau nurt niemieckiej mistyki kobiecej (Frauenmystik). W opisie myśli Hildegardy podążam za nowym podejściem interpretacyjnym H. Schippergesa według którego pisma Hildegardy ukazują ściśle wczesnośredniowieczny obraz świata, niezależny od wpływu nowej myśli filozoficznej, która przez Arabów dotarła na Zachód. Choć Hildegarda porusza filozoficzne i teologiczne problemy swoich czasów, nie ujmuje ich jednak systematycznie, ale posługuje się językiem profetycznym, symbolicznym i wizyjnym. Wizje Hildegardy nie dokonywały się ani w marzeniach, ani we śnie, ani poza sferą władz zmysłowych, ale w normalnym stanie świadomości. Hildegarda używa często słów „velut” i „quasi”, podkreślających trudną do wyjaśnienia tajemnicę. Poprzez symbolizm

⁵ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. Jan Hartman, Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 53

wyrażała Hildegarda wewnętrzne powiązanie wszystkich rzeczy ze sobą i ze Stwórcą. Wszelkie zjawiska i rzeczy mają głębszy sens, naznaczone są świętością Stwórcy (teofania). W obrazie świata Hildegardy dochodzą do głosu wszystkie motywy średniowiecznej nauki o harmonii świata. Znajdujemy tu najpierw fundament muzyki świata, czyli liczby o symbolicznym znaczeniu oraz doskonale figury geometryczne. Na tym fundamencie powstają idealne proporcje, w tym właściwy układ czterech żywiołów. Świat, który opisuje mistyczka trwa przy tym w nieustannym ruchu, który odznacza się swoistym muzycznym pięknem.

Monika Marczuk

Człowiek wściekły Michela de Montaigne

Wystąpienie swoje chciałabym poświęcić jednemu z czołowych filozofów francuskich okresu nowożytnego - Michelowi de Montaigne. Trzytomowe dzieło "Prób" stanowi kopalnię błyskotliwych myśli wyprzedzające swą odwagą ciężko posuwający się naprzód i niepodatny na nagłe zmiany bagaż ówczesnej kultury. W trakcie referatu pragnęłabym zastanowić się nad ukrytymi między zdaniem tworzącymi owo okazałe dzieło praktycznymi pomysłami autora, które wybiegają daleko (bądź osuwają się nisko) poza powszechnie przypisywany mu radosny sceptycyzm. Niekiedy bowiem Montaigne bliższy w swoich rozważaniach wydaje się smutnemu i rozgoryczonemu nastrojowi wyzierającemu spod pióra F. de La Rochefoucauld; w taki zdaje się klimat myślenia wpada Michel de Montaigne i temu to klimatowi hołduje niżli niekończącemu się zachwytowi nad renesansową doskonałością każdej rzeczy. Starszy o niespełna wiek od autora „Prób”, Rochefoucauld, w aforystyczny sposób kreśli portret człowieka jako człowieka podłego. Montaigne nie zapomniał o tym, co XVII-wieczny moralista szczególnie silnie wyakcentuje w Maksymach i rozważaniach moralnych.

Jak nie stracić głowy, nie krzyknąć i wściekać się, kiedy z trudem przychodzi poznawanie samego siebie i to bez względu na częstotliwość podejmowanego wysiłku zmierzającego ku temu? Roztrwianie życia na zadumę, a może – by nie popełnić tego błędu – lepiej byłoby jedynie żyć? Wściekłość zaczyna się dopiero teraz – gdy pytania napędzane przez inne pytania domagają się odpowiedzi, a żadna z nich nie ma pierwszeństwa nad pozostałymi. Filozoficzna rzetelność i jałowość życia czy gęstość życia i filozoficzna próżnia? Montaigne śmiało podnosi głos: „Kocham życie (...). Nie jest mi w głowie pragnąć, aby było oczyszczone z jedzenia i picia (...) ani też aby się płodziło dzieci tępo i bez czucia, palcem albo piętą”. Człowiek wściekły Michela z Montaigne.

Igor Bykowski

Karol Linneusz i Emanuel Swedenborg, jako czołowe postaci filozofii szwedzkiej w XVIII wieku

Ludziom, którzy na co dzień mają mało, albo prawie nic, wspólnego z filozofią wydawać by się mogło, że filozofia to same abstrakcyjne i oderwane od rzeczywistości, wymaginowane przez dziwnych ludzi problemy, Ci którzy tak myślą sądzą, że jest ona niepotrzebna. Tak samo powszechnie wydawać by się mogło, że historię filozofii oraz kulturę europejską tworzą Grecy, Niemcy, Anglicy i Francuzi. Wielkie narody Europy, które górują nad innymi także dzisiaj. Należy jednak pamiętać, że wkład do duchowego dziedzictwa cywilizacji europejskiej wносиły także mniejsze narody takie jak – Polacy, Czesi, Finowie, czy Szwedzi. Ci ostatni mimo tego, że nigdy nie posiadali wielu znanych w Europie i świecie filozofów, to w ich kulturze nie brakowało wybitnych jednostek, które miały związek z różnymi dziedzinami życia, począwszy od kultury religijnej, przez nauki humanistyczne do przyrodoznawstwa. Omawiając filozofię szwedzką XVIII wieku moim zamiarem jest przedstawienie dominującego nurtu w epoce oświecenia i trendu szwedzkiej myśli filozoficznej danego okresu. O poważnym postępie filozofii w Szwecji można mówić dopiero od oświecenia, którego głównymi reprezentantami są: Karol Linneusz, typowy człowiek epoki oświeceniowej określanej mianem „człowieka renesansu”, oraz Emanuel Swedenborg, teolog i filozof zwany „Platonem Północy”, którym poświęcić chciałbym ten referat. Pierwszemu z nich ze względu na rozległe, ogólne i całościowe zainteresowanie się otaczającym go światem, przyrodą oraz prawami nią rządzącymi. Drugiemu, początkowo typowemu encyklopedyście i przyrodnikowi, ze względu na jego zainteresowania przyrodoznawstwem, teologią i filozofią. Poruszę także temat ugruntowania się doktryny religijnej zwanej Nowym Jeruzalem, która powstała pod koniec XVIII wieku w oparciu o pisma Swedenborga. Kościół opierający się na przesłaniach zawartych w twórczości Emanuela Swedenborga powstał 15 lat po jego śmierci. Poruszając podstawowe założenia teologiczne Nowego Kościoła poruszę także zagadnienia teologiczne reprezentowane przez samego Swedenborga. Rzecz jasna, w moim wystąpieniu, nie sposób poruszyć dogłębnie wszystkich problemów i zagadnień, które doskwierały tym dwóm wybitnym filozofom. Klamrą tego referatu jest ukazanie uwarunkowań społecznych, kulturowych i politycznych epoki oświeceniowej, zwanej „epoką rozumu”. Referat powstaje w oparciu o zebrane materiały oraz artykuły dotyczące tych dwóch myślicieli oraz bazując, przede wszystkim, na dorobku naukowym prof. Ewy Piotrowskiej z IF UAM, której zainteresowania od lat oscylują wokół filozofii skandynawskiej.

Leopold Hess

Fakt i norma w myśli Spinozy

Tematem wystąpienia będzie problem relacji między faktem a normą w myśli Spinozy. Metafizyka spinozjańska, naturalistyczna i necesytarystyczna, wydaje się wykluczać możliwość oceny pewnych stanów rzeczy jako zgodnych bądź niezgodnych z pewną normą. Mimo to Spinoza posługuje się językiem - przynajmniej *prima facie* - normatywnym. Co więcej, cel jego filozofowania ma ewidentnie charakter etyczny. Zostanie więc zaproponowana interpretacja metafizyki Spinozy, która pozwala rozwiązać tę pozorną sprzeczność. W myśl tej interpretacji, teoria Spinozjańska pozwala na uwzględnienie normatywności charakteryzowanej przez trzy momenty: jest ona antropocentryczna, lokalna i ugruntowana kontrfaktualnie. Pewien stan rzeczy może więc zostać zasadnie oceniony w świetle pewnej normy tylko wtedy, gdy zostanie odniesiony do człowieka, nie jest maksymalnym stanem rzeczy i zostanie porównany z innym, kontrfaktycznym stanem rzeczy. Przy czym, ponieważ Spinoza jest zwolennikiem necesytaryzmu, kontrfaktyczność musi mieć również charakter lokalny.

Błażej Olżewski

Problem idealizmu Berkeleyowskiego w filozofii transcendentalnej Kanta

Niedługo po ukazaniu się pierwszego wydania *Krytyki Czystego Rozumu*, do Kanta zaczęły docierać zarzuty płynące z ust krytyków, iż jego transcendentalny idealizm jest w zasadzie identyczny z idealizmem biskupa Berkeleya. Sam uznał je za nieuzasadnione i wręcz nonsensowne, bowiem jak pisał później w *Prolegomenach*, „*Krytyka* zawiera raczej właściwe remedium” na takie „urojenia”, jak „mistyczny i marzycielski” idealizm Berkeleya, uznający jedynie za pozór „wszelkie poznanie za pomocą zmysłów oraz doświadczenia”. Tymczasem przecież, każdy czytelnik

zaznajomiony choćby pobieżnie z pismami biskupa Cloyne wie doskonale, że ten, podobnie jak sam Kant, na każdym kroku podkreślał realność rzeczy danych zmysłom, a co więcej - uznawał je za jedyną i jak najbardziej prawdziwą rzeczywistość. Jak zatem tłumaczyć to nieporozumienie obecne w Kantowskiej recepcji?

Roboczą bazą mojego wystąpienia pragnę uczynić jedną z trzech teorii dotyczących znajomości pism Berkeleya przez filozofa z Królewca. Zamiast twierdzić, że Kant albo nie znał tych pism i swoje analizy oparł jedynie na literaturze sekundarnej, albo znał je, lecz celowo zniekształcił głosi ona, iż źródłowe pisma irlandzkiego myśliciela były Kantowi dobrze znane, ich treść rozumiana, a charakterystyka poglądów Berkeleya zaprezentowana w drugim wydaniu *Krytyki* i w *Prolegomenach* jest nie tyle przedstawieniem filozoficznych deklaracji Irlandczyka, co filozoficzną konsekwencją pewnych tez przez niego wysuniętych.

Pokażę, jakie przesłanki mogły doprowadzić Kanta do uznania Berkeleya za dogmatycznego idealistę, któremu jest bliżej do bycia zaprzeczeniem jego własnej filozofii, niżli do bycia jej protoplastą. Kluczowymi okazały się rozważania dotyczące natury przestrzeni, kryterium prawdziwości w świecie, deklarowanej przez Berkeleya metody empirystycznej, możliwości poznania własnego *cogito* oraz problemu intuicji intelektualnej. Zbadam czy wnioski wyprowadzone przez Kanta znajdują gruntowne uzasadnienie w jego własnych wymogach dotyczących poprawności filozoficznego dyskursu oraz spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy uzasadnione było stawianie takich kryteriów filozofowi z kręgu brytyjskiej myśli empirystycznej o nastawieniu jawnie apologetycznym, jakim z pewnością był George Berkeley. Odpowiedź na pytanie czy Kantowskie konkluzje w sposób poprawny wypływają z przesłanek Berkeleya i czy te rzeczywiście przeczą transcendentalizmowi – pozostawię słuchaczom.

Relacje między rozumem, a moralnością według poglądów I. Kanta oraz A. Schopenhauera. Próba pogodzenia obu stanowisk

Zarówno Immanuel Kant, jak i Arthur Schopenhauer uznają istnienie moralności, jednak w inny miejscu odnajdują jej pochodzenie: Kant w prawach rozumu praktycznego, a Schopenhauer we współczuciu.

Reguła moralności u Kanta wynika z bezwzględnie dobrej woli, która może być określona jedynie czystym rozumem praktycznym. Rozum praktyczny odkrywa **treść** tej reguły, która jest niezależna od wszelkich pobudek empirycznych. Najważniejsza w metafizyce moralności Kanta jest najwyższa reguła moralności (imperatyw kategoryczny). Człowiek u Kanta ma wolną wolę, jego działanie determinują częściowo empiryczne pobudki, a częściowo wolna wola (dlatego nie ma ludzi moralnie doskonałych). **Najwyższa reguła moralna ma więc treść i jest bezwzględną powinnością odkrytą przez czysty rozum praktyczny.**

Schopenhauer krytykuje Kanta, twierdzi, że Kantowi nie zależało na rozwiązaniu zagadnienia o genezę moralności. Według Schopenhauera, Kant najpierw założył istnienie najwyższej reguły moralnej, a dopiero potem zaczął tego istnienia dowodzić oszukując tym samym czytelników, Kant w sposób wysublimowany ale nieuczciwy przedstawił stanowisko moralności teologicznej.

Według Schopenhauera postawa moralna rodzi się ze współczucia. Określenie źródeł współczucia, według Schopenhauera, to zadanie metafizyki. Schopenhauer upatruje to źródło w jedności woli. (zagadnieniem źródła współczucia i teorii woli u Schopenhauera nie będę się tutaj zajmował).

Współczucie stanowi dla Schopenhauera jedną z trzech podstawowych pobudek (obok egoizmu i złości). Jednak, jako, że jest to pobudka podstawowa, jest też ona bardzo ogólna, można powiedzieć formalna. Rozum dla Schopenhauera może wspomagać pobudkę współczucia w dwojaki sposób:

- może nadawać jej normatywną formę (pobudka współczucia nie zawsze działa bezpośrednio, czasami musimy sobie o niej przypominać dzięki utrwalonym przez rozum regułom moralnym)

- może precyzować treść ogólnej, formalnej pobudki współczucia

Rozum nie jest jednak konieczny do pojawienia się współczucia („szlachetny człowiek zawstydzona geniusza”).

W moim referacie, będę starał się pogodzić Kanta z Schopenhauerem wskazując na odmienną perspektywę w badaniu moralności, jakie obaj obrali. O ile Kant zajmuje się **perspektywą normatywną** (określa on powinność bezwzględnie obowiązującą wszystkich) o tyle Schopenhauer opisuje **perspektywę deskryptywną** (czyli opisuje jak zachowują się poszczególni ludzie). Kanta interesuje przede wszystkim **treść** najwyższej reguły moralności, natomiast Schopenhauer interesuje się jej **genezą**. Moralność można jednak analizować na dwóch odmiennych płaszczyznach: można, po pierwsze, badać skąd określony człowiek bierze „etyczną motywację” swoich zachowań oraz, po drugie, badać jaka ma być treść tych zachowań, czy też reguł, które je wyznaczają.

Dla Schopenhauera, w przeciwieństwie do Kanta moralność nie ma charakteru uniwersalnego. W celu lepszego zrozumienia rozdziwisku między stanowiskami Kanta oraz Schopenhauera rozróżnię dwa znaczenia, w jakich moralność (reguły moralne) mogą być uniwersalne. Reguły moralne są uniwersalne w **sensie deskryptywnym**, kiedy wszyscy ludzie na świecie ich przestrzegają, natomiast reguły moralne w **sensie normatywnym** są uniwersalne, kiedy uznajemy, że powinny one obowiązywać wszystkich ludzi na świecie. Tego pierwszego sensu uniwersalności nie uznaje Schopenhauer, natomiast w obrębie tego drugiego sensu Kant postuluje imperatyw kategoryczny.

Ostatnim interesującym zagadnieniem, które poruszę (inspirowanym wykładami dr Wojciecha Załuskiego) będzie kwestia relacji między zdolnością do współczucia, a naturą ludzką. Na tle powyższego zagadnienia ciekawe byłoby porównanie poglądów Schopenhauera z tym, co na temat moralności ma do powiedzenia teoria ewolucji.

Niedziela, 31. maja 2009

Sesja 2: kognitywistyka

Modele przyswajania języka

Jednym z centralnych problemów współczesnej psychologii języka jest wyjaśnienie jak wygląda nauka znaczeń słów przez dzieci - jakie wskazówki i jakie sytuacje pomagają lokalizować odniesienie przedmiotowe danej nazwy. Uwagę psychologów daleko bardziej przyciąga problem zdeterminowania odniesienia niż problem tego, co za Wittgensteinem można by nazwać „opanowaniem gry językowej” (*Dociekania Filozoficzne*, 2000). Chodzi tu o zrozumienie, że pewna określona forma fonologiczna służy kierowaniu uwagą zgodnie z celem komunikacyjnym, oraz, że posiada znaczenie. Wittgenstein twierdzi, że dopiero znając rolę słów w procesie komunikacji można konstruować ich znaczenia. W literaturze psychologicznej wymienia się trzy teorie uczenia się słów: teorię asocjacyjistyczną (Smith, 2000), teorię ograniczeń językowych (Markman, 1989) oraz społeczno – pragmatyczną (Tomasello 1992, 2002; Bloom, 2000). Tę ostatnią traktuje się jako najbardziej obiecującą zarówno teoretycznie jak i empirycznie (Bokus, Shugar 2007). Jej zwolennicy przyjmują, że słowa mają wartość kulturowych wytworów symbolicznych służących dzieleniu się doświadczeniem z innymi osobami. Podstawową zdolnością dziecka, która prowadzi do procesu intersubiektywnej komunikacji jest postrzeganie innych osób jako istot intencjonalnych. Umożliwia to przyjęcie ich perspektywy i zrozumienie celów przyświecających komunikacji. Tomasello chce w ten sposób wyjaśnić jak odbywa się komunikacja symboliczna i jakie są jej warunki (Tomasello, 2002).

Wiele badań zdaje się potwierdzać tę teorię (Tomasello, 1999; Bloom 2000), jednak z punktu widzenia krytyków „mentalistycznych teorii znaczenia” (takich jak Wittgenstein) ciągle niejasne pozostaje jak *intencja (posiadanie intencji)* może wyznaczać sposób działania symbolicznego oraz rodzaj odniesienia przedmiotowego.

Referat ma na celu porównanie różnych teorii uczenia się słów w zestawieniu perspektyw psychologicznej i filozoficznej, a w szczególności w konfrontacji teorii społeczno – pragmatycznej i uwag Wittgensteina zawartych w *Dociekaniach Filozoficznych* (2000)

Bibliografia

Bloom P., *How children learn the meanings of words*, Cambridge 2001.

Bokus B., Shugar G.W., *Psychologia języka dziecka – stare pytania, nowe dane, nowe hipotezy*, [w:] *Psychologia języka dziecka*, red. Bokus, B., Shugar G.W., Gdańsk 2007.

Kripke S., Wittgenstein o regułach i języku prywatnym, przeł. Posłajko K, Wrooski L., Warszawa 2007.

Markman E., Categorization and naming in children, Cambridge 1989. Smith L., Learning how to learn words: An associative crane, [w:] Becoming a word learner: A debate on lexical acquisition, red. R. Golinkoff, New York 2000.

Tomasello M., The social bases of language acquisition, Social Development, 1992, nr 1 (1), ss. 67 – 68.

Tomasello M., Kulturowe źródła poznania ludzkiego przeł. Rączaszek J., Warszawa 2002.

Wittgenstein L., Dociekania filozoficzne, przeł. Wolniewicz B., Warszawa 2000.

Krzysztof Hanusz

Hipoteza przestrzeni semantycznej w kontekście programowania sztucznych inteligencji

U podstaw hipotezy przestrzeni semantycznej (*semantic space hypothesis*) leżą trzy główne założenia. Pierwsze z nich dotyczy istnienia dwóch poziomów reprezentacji pojęć – poziomu atrybutów (*conceptual level*) oraz poziomu leksykalno-semantycznego (*lexico-semantic level*). Każde pojęcie składa się z grupy atrybutów – np. pojęcie „jabłko” zawiera w sobie atrybuty: czerwoności, jadalności, bycia owocem itd. Drugie założenie mówi o tym, iż atrybuty są łączone na poziomie leksykalno-semantycznym w zwerbalizowane pojęcia posiadające określony sens. Trzecie założenie dotyczy procesu wiązania pojęć – zakłada się, iż wszystkie pojęcia są konstytuowane w umyśle, niezależnie od swojego rodzaju (np. obiekty vs. czasowniki), w taki sam sposób i podług tych samych reguł.

Tak rozumiana struktura umysłu zakłada, iż wszystkie atrybuty tworzą wewnętrznie zorganizowaną sieć. Rozumienie pojęcia nie jest zatem niczym innym jak „związaniem” jego atrybutów oraz rozumieniem relacji tego pojęcia do pozostałych umysłowych reprezentacji.

Atrybuty pojęcia są domenowo-specyficzne (*modality-specific*) oznacza to, iż część atrybutów jest natury wizualnej, słuchowej ale także funkcjonalnej czy emocjonalnej. Architektura umysłu, zgodnie z powyższymi założeniami, będzie zatem charakteryzowała się większymi bądź mniejszymi rozbieżnościami między pojęciami – w tym rozumieniu pojęcie zbieżne (bliskoznaczne) jest pojęciem dzielącym wspólne atrybuty. O takich pojęciach możemy orzec, iż w przestrzeni semantycznej są one usytuowane blisko siebie. Pojęcia niespójne względem dzielonych atrybutów są względem siebie odległe.

Grupa eksperymentów wykorzystująca metody indukowania błędów (*error induction*), interferencji semantycznej (*word interference*) oraz prymowania (*priming*) potwierdziła wysoką moc predykcyjną przedstawionego powyżej modelu (Vigliocco, Vinson, Lewis, Garrett, 2004). W tej sytuacji należy zadać sobie pytanie o jego praktyczne wykorzystanie. Relacyjny charakter pojęć oraz ich atrybutywny charakter skłaniają do zrewidowania spojrzenia na programowanie sztucznych inteligencji. Dotychczasowe modele zakładały iż to pojęcia *posiadają* atrybuty (np. McClelland) – hipoteza przestrzeni semantycznej zakłada, iż rozumienie pojęcia to w istocie rozumienie jego atrybutów i ich relacji w stosunku do innych atrybutów i pojęć. Szereg modeli ikonicznych i symbolicznych pomija wzajemne relacje między pojęciowe i abstrahuje od atrybutów skupiając się na pojęciach rozumianych jako połączenie symbolu z obiektem.

Piotr Wołkowski

Biologiczne aspekty Chomsky'ego teorii zdolności językowej

Moim głównym celem będzie przedstawienie biologicznych aspektów teorii Chomsky'ego. Jednakże omówienie tych kwestii wymaga wcześniejszego przedstawienia jego koncepcji językowych i filozoficznych. W początkowych fazach swych dociekań Chomsky skupiał się na konkretnych problemach lingwistycznych. Prace z początkowego okresu jego twórczości mają charakter techniczny. Dopiero później pojawiły się filozoficzne uogólnienia nadbudowane na wynikach konkretnych badań językowych oraz ujęcie lingwistyki z punktu widzenia psychologii i wreszcie biologii. Omówienie koncepcji filozoficznych, z pominięciem źródeł lingwistycznych byłoby więc dużym zaniedbaniem

W swej refleksji lingwistycznej Chomsky wyciąga na światło dzienne koncepcje gramatyk generatywnych, zaproponowane przez tradycję klasyczną językoznawstwa. Jednakże jego myśl nieustannie ewoluje i ulega modyfikacjom. Stopniowo środek ciężkości badań przesuwają się z zainteresowania strukturą konkretnych języków i ich gramatyk, które generują zdania danego języka, na badania gramatyki uniwersalnej, rozumianej jako wrodzone, biologiczne wyposażenie człowieka, umożliwiające nabywanie języka. Omówienie zagadnień biologicznych, z pominięciem teorii gramatyki uniwersalnej byłoby więc dużym zaniedbaniem. Zaś omówienie teorii gramatyki uniwersalnej bez uwzględnienia aspektu biologicznego gubiłoby istotę teorii Chomsky'ego.

O wrodzonym charakterze gramatyki uniwersalnej świadczy, zdaniem Chomsky'ego fakt, że dziecko szybko opanowuje dowolny język, z jakim zetknie się w okresie dorastania. Co więcej kompetencja językowa zostaje wykształcona z bardzo ograniczonego zasobu danych, często danych błędnych bądź niekompletnych – zawierających struktury niegramatyczne w danym języku, bądź wypowiedzi niepełne (Chomsky określa to mianem „Problemu Platona”). Własności charakterystycznych dla języka ludzkiego nie obserwuje się też u innych zwierząt.

Badania nad gramatyką rozumianą w ten sposób przesuwają się z obszaru lingwistyki w dziedzinę z pogranicza psychologii i biologii. Zmiana środka ciężkości w badaniach nad językiem spowodowała, że hipotezy generowane na gruncie lingwistyki mogą zostać empirycznie zweryfikowane przez psychologię, neurologię lub biologię ewolucyjną. W istocie Chomsky uznaje lingwistykę za naukę przyrodniczą. Uważa również, że badania gramatyki uniwersalnej pozwalają odkryć struktury mózgu-umysłu, natomiast jej twierdzenia uznaje za abstrakcyjne twierdzenia o strukturach mózgu-umysłu.

Niektóre z teorii Chomsky'ego, a także wiele wniosków i przewidywań, jakie wyprowadza się na podstawie jego koncepcji, może zostać sprawdzonych tylko na polu badań biologicznych. Jeśli lingwistyka ma być teorią przyrodniczą – a zdaniem Chomsky'ego istotnie jest to teoria przyrodnicza – powinna być podatna nie tylko na potwierdzenia, ale też na zarzuty z zakresu nauk przyrodniczych. Jeśli lingwistyka ma być dobrą teorią przyrodniczą, to owe zarzuty powinna odeprzeć.

W pierwszej kolejności omówię podstawowe lingwistyczne i filozoficzne kwestie teorii Chomsky'ego. Następnie przejdę do omówienia gramatyki uniwersalnej, w której aspekt biologiczny języka zostaje już wyraźnie podkreślony przez Chomsky'ego. W tej części uwzględnię podział między gramatyką rdzenną a peryferiami gramatyki, poruszę też kwestię wrodzoności gramatyki uniwersalnej. Osobno postaram się ująć zagadnienie organu językowego i ogólnie modułowego charakteru umysłu. W części ostatniej zamierzam przedstawić zarzuty jakie pojawiają się względem biologicznych interpretacji teorii Chomsky'ego. Przy każdym z omówionych zarzutów przedstawię – jeśli istnieją – proponowane odpowiedzi Chomsky'ego.

Eksternalizacja – o terapeutycznej roli języka

Tematem wystąpienia jest omówienie idei eksternalizacji, która wprowadzona została do psychologii w latach dziewięćdziesiątych w ramach terapii rodzinnej i najczęściej definiowana jest poprzez zdanie: *osoba nie jest problemem, problemem jest problem*. Tym razem jednak celem referatu jest spojrzenie na eksternalizację jako na swego rodzaju *technikę językową*, która wiąże się ze szczególnym sposobem myślenia i rozumienia świata wywodzącym się z nurtu poststrukturalizmu. Według tego stanowiska każda osobista historia, i zbudowane na jej podstawie przekonania (np. rozwód rodziców zniechęcił mnie do małżeństwa), dostarcza zasadniczego układu odniesienia dla strukturyzacji doświadczeń. Rozmowy eksternalizacyjne zaś są prowadzone, by pomóc pacjentowi w nadaniu nowych (najczęściej bardziej konstruktywnych) znaczeń jego doświadczeniom. Eksternalizacja jest bowiem szczególnie ciekawą propozycją dla osób postrzegających swoją niezdolność do rozwiązania problemu jako odzwierciedlenie swojego nieudacznictwa.

W referacie przedstawione zostaną kluczowe dla eksternalizacji kwestie: (1) rola zinternalizowanych stereotypii językowych w tworzeniu i umacnianiu problemu, (2) pojęcie autonarracji, będącej sposobem w jaki ludzie próbują nadać sens swojemu życiu przez taką organizację percepcji zdarzeń w czasie, by tworzyła ona spójną opowieść o nich i ich otoczeniu, (3) destruktywny wpływ opisów rzadkich na funkcjonowanie jednostki i budujący wpływ przeciwstawnych im opisów gęstych, będących sposobem tworzenia alternatywnych historii, a także wzbogacania narracji życia pacjenta (idea poststrukturalizmu i dekonstrukcji w terapii), (4) znaczący wpływ pytań na ujawnianie negatywnych, zinternalizowanych określeń w ramach procesu eksternalizacji, (5) uczenie pacjenta prawidłowego umiejscawiania przyczyn swojego zachowania poprzez zmianę nawyków językowych.

Najważniejszą kwestią będzie jednak przedstawienie samego procesu eksternalizacji poprzez omówienie jego dwóch podstawowych etapów: dekonstrukcji siły osobistej narracji dotyczącej problemu (np. jestem alkoholikiem, jestem agresywny, schizofrenik to ja) i oddzielenia problemu od tożsamości osoby borykającej się z nim (np. cierpię z powodu alkoholizmu, mam problem z agresją, mam diagnozę schizofrenii), czasem poprzez nadanie mu imienia. Strategia nadawania imienia omówiona zostanie na przykładzie pierwszego problemu poddanego procesowi eksternalizacji (*Sneaky Poo*) przez Michaela White'a przedstawiciela modelu terapii narracyjnej.

Drugoplanowym celem wystąpienia jest zwrócenie uwagi na sposób w jaki na płaszczyźnie psychologicznej, a dokładniej w psychoterapii, wykorzystywana jest narracja, co zostanie

uwidocznione poprzez przedstawienie podstawowych założeń najnowszego nurtu w terapii rodzinnej – modelu *metafory narracyjnej* Michaela White'a i Davida Epstona, w ramach którego współcześnie idea eksternalizacji wykorzystywana jest najintensywniej. W modelu tym zakłada się, iż poczucie rzeczywistości jest tworzone i podtrzymywane przez historie, za pomocą których przekazuje się wiedzę o nas i naszym świecie. Według terapeutów narracyjnych, to właśnie te historie kształtują nasze doświadczenie – kiedy odtwarzamy je między sobą, nie opowiadają o naszym życiu, ale *są* nim.

Przesłanie, które niesie za sobą ów referat można ograniczyć do stwierdzenia, iż proces eksternalizacji jest sposobem na przyniesienie pacjentowi ulgi, gdyż pozwala on na stworzenie bezpiecznej przestrzeni pomiędzy pacjentem, a trapiącymi go trudnościami. Przeformułowanie, a dokładniej *uzewnętrzzenie* problemu przez osobę go odczuwającą, jest często punktem wyjścia do poradzenia sobie z nim.

Artur Błaszowski

Panie Heideggerze, co zwie Się myśleniem? Fenomenologia na gruncie problemów filozofii umysłu

Problematyka zawarta w pierwszej części referatu nakierowana jest na rozświetlenie punktów stycznych, w jakich ogniskują się zagadnienia teoriopoznawcze traktujące o umyśle wyrażone w dwóch nurtach filozoficznych: fenomenologii i filozofii analitycznej. Pozostawiając oczywistą różnicę w sposobie używania języka i przyjętych na ich gruncie metod badawczych, poszukuję wspólnego dla nich zakresu problemowego traktującego o poznawaniu świata, akcentując wybrane sytuacje konfliktowe. Poddaniu charakterystyce zostaną pojęcia kluczowe dla wyrażenia tego, jaki typ dostępu posiada podmiot do własnych treści mentalnych oraz z jakich naczelných ufundowań wspierających poznanie czerpie on, stojąc w konfrontacji ze światem. Do zespołu tych pojęć przynależą, niekiedy odmiennie interpretowane w obu kierunkach, takie wyrażenia, jak: 'wrzucenie podmiotu w świat', 'wtórność/pierwotność tego, co dane', 'mit daności', 'reprezentacyjny/prezentystyczny wymiar tego, co dane', 'zapośredniczenie języka w poznaniu' etc., obecne między innymi w obszarze zainteresowań takich filozofów jak: Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Wilfrid Sellars. Przedstawione zostaną wybrane zagadnienia fenomenologii doświadczenia

percepcyjnego, rozjaśniające poznawczy stosunek cielesnego podmiotu do własnego ciała i ciał, z którymi wchodzi w dialog, gdy aktywizuje działanie. Ostatecznie, rozważania pragnące odsłonić fundamenty przedjęzykowego oglądu świata, fundamenty które budują pierwotne relacje semantyczne na linii ciało poznające- świat poznawany i które stanowią przez to źródło dla powstania myślenia refleksyjnego- będą starały się przybliżyć fenomenologiczne pojęcia epistemiczne typu: ‘przedrozumienie’, ‘rozumienie’, ‘myślenie’.

Joanna Komorowska

„Poznanie bezpośrednie” – problem z introspekcją

W toczącej się od niemal dwustu lat dyskusji nad metodologicznym statusem introspekcji jednym z częściej poddawanych analizie zagadnień jest pytanie: czy – podobnie jak w przypadku poznania świata zewnętrznego – poznanie introspekcyjne może być podatne na pewnego rodzaju błędy lub iluzje? Tradycja filozoficzna wywodząca się od Kartezjusza każe skłaniać się raczej ku odpowiedzi przeczącej - introspekcja ma być niezawodna, gdyż – w odróżnieniu od poznania zmysłowego – pozwala na **bezpośredni** dostęp do uzyskiwanej w wiedzy. Cóż jednak miałyby taka bezpośredniość znaczyć? Czy pociąga za sobą niezawodność i pewność wiedzy introspekcyjnej? A jeśli nie – gdzie szukać źródła możliwych pomyłek, którego odpowiednikiem w wypadku poznania zewnętrznego jest zawodność naszych zmysłów?

W moim wystąpieniu zamierzam prześledzić różne sposoby interpretacji tezy o bezpośrednim charakterze introspekcji, kontrastując „klasyczny” model introspekcji z modelami uwzględniającymi współczesną wiedzę na temat procesów poznawczych.

Celem referatu będzie nie tyle znalezienie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie ‘**czy introspekcja jest bezpośrednim rodzajem poznania**’, co raczej ustalenie jakie ukryte założenia stoją za tak postawionym problemem oraz – czy na tak zadane pytanie można w ogóle znaleźć jednoznaczną – i satysfakcjonującą – odpowiedź.

Bibliografia:

1. Dretske F.I., *Naturalizowanie Umysłu*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2004.
2. Judycki S., Introspekcja jako problem filozoficzny, *Roczniki Filozoficzne*, 2002, 50, z.1, s. 263-301.
3. Kreutz, M., Introspekcja i jej obrona przed zarzutem niesprawdzalności, [w:] *Czy powrót do introspekcji?*, red. Tyszka T., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 31-58.
4. Maruszewski T., *Psychologia poznania*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.
5. Robbins P., Knowing Me, Knowing You. Theory of Mind and the Machinery of Introspection, *Journal of Consciousness Studies*, 2004, 11, nr 7-8.

Adrianna Smurzyńska

Świadomość zdemaskowana? Krytyka heterofenomenologii Daniela C. Dennetta z punktu widzenia filozofii Charlesa Sandersa Peirce'a

Świadomość często traktowana jest jako fenomen nieanalizowany z perspektywy trzecioosobowej. Szczególnie podkreśla się jej subiektywny charakter, znany jako chalmersowski trudny problem świadomości. Jednak nie wszystkich filozofów przekonuje takie podejście.

Daniel C. Dennett zaprojektował trzecioosobową metodę badania świadomości, którą nazwał heterofenomenologią. W jego definicji jest to:

„neutralna ścieżka, prowadząca od obiektywnej nauki fizycznej, wymagającej trzecioosobowego punktu widzenia, do metody opisu fenomenologicznego, która może (w zasadzie) oddać sprawiedliwość najbardziej prywatnym i niewysławianym subiektywnym

przeżyciom, nie porzucając jednak metodologicznych zasad nauki.¹”

Chciał w ten sposób pokazać, że świadomość daje się opisać z perspektywy trzecioosobowej w sposób naukowy. W swoich książkach (*Consciousness Explained*, *Sweet Dreams*) oraz artykułach (*Who's on First? Heterophenomenology Explained*, *How to study Human Consciousness Empirically or Nothing Comes to Mind*, *Heterophenomenology reconsidered*) opisał zarówno jej założenia oraz sposób badania świadomości. Badanie ma być neutralne– gromadzi się surowe dane, od których przechodzi się do danych zinterpretowanych, cała wypowiedź jest oczyszczana z intencji odnoszenia się do czegokolwiek, a badani nie znają intencji ani hipotez badacza.

Metoda wydaje się brzmieć na pierwszy rzut oka bardzo obiecująco. Świadomość przestaje być w niej tajemniczym fenomenem, który możemy poznać jedynie z perspektywy pierwszoosobowej. Co więcej, okazuje się zjawiskiem, który można badać w sposób naukowy.

Przy dokładnej analizie heterofenomenologii znaleźć można wiele błędnych założeń i rozumowań, które dyskredytują ją jako metodę badania procesów poznawczych człowieka.

W moim wystąpieniu będę chciała pokazać kluczowe braki metody Dennetta. Skrytykuje koncepcję surowych danych, którą Dennett zdaje się zakładać, opierając się głównie na filozofii Charlesa Sandersa Peirce'a. Wątpliwa zdaje się również interpretacja tych surowych danych, która rzekomo ma być neutralna zarówno dla osoby badanej, jak i badacza. Tu również posłużę się głównie poglądami Peirce'a, w szczególności argumentem z nieosiągalności znaczenia bez posłużenia się znaczącym detektorem. W krytyce metodologii badawczej Dennetta pomogą mi również inne koncepcje Peirce'a takie jak zasada ciągłości oraz niemożliwość bezzałożeniowej analizy świata oraz języka.

Rażące błędy w rozumowaniu Dennetta pokazują, że jego metoda nie jest w stanie zbadać tego, co postulowała. Poszczególne kroki jego analizy nie prowadzą do takich rezultatów jakie chciałby osiągnąć heterofenomenolog. Szczególnie, że w niektórych fragmentach swoich tekstów Dennett zdaje się analizować wątpliwą dla mnie definicję świadomości.

Swoją wypowiedź zakończę wnioskami z analizy tekstów Dennetta. Wysunę również własne przypuszczenia na temat możliwości trzecioosobowego badania świadomości.

¹ Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Back Bay Books, 1991, s. 72

Joanna Szelegieniec

O czym mówimy mając na myśli qualia?

Problem qualiów jest jednym z głównych współcześnie diskutowanych tematów w obrębie filozofii umysłu. Sam termin *qualia* pochodzi od słowa *qualis*, lecz jakiegokolwiek było jego pierwotne znaczenie, nabrał pewnego swoistego rozumienia w dwudziestowiecznej filozofii umysłu. Albowiem określa się nim tzw. subiektywne jakości przeżycia (*subjective qualities of experience*) – pewną istotną cechę wszelkich przeżywanych przez podmiot stanów mentalnych. Przykładowo qualia to sposób, w *jaki* smakuje cukier czy sposób, w *jaki* boli ząb (Hornderich, 1995; por. Nagel, 1974). W najogólniejszej postaci *qualia* traktuje się jako jakości towarzyszące fenomenalnemu doświadczeniu (Nagel), czyli jako coś, co można wyróżnić po stronie podmiotu. Pojęcie to wydaje się jednak zawierać w sobie szerokie spektrum filozoficznie problematycznych znaczeń, takich jak:

- jakość będąca abstrakcyjną ogólną istotą rzeczy (*quale essenziale*);
- jakość posiadana przez konkretną rzecz;
- prywatna jakość stanów mentalnych, która jest introspekcyjnie dostępna (ma swoje korzenie w reprezentacjonistycznej koncepcji Locke'a).

Niejednoznaczność pojęcia *qualia* rodzi różne problemy: (a) przypisanie qualiom ontologicznego statusu bytów psychicznych, subiektywnych, do których tylko podmiot je posiadający ma uprzywilejowany dostęp, (b) qualia a materializm, (c) rozdzielanie fenomenalnego i intencjonalnego aspektu stanów psychicznych, (d) argument z nieobecnych qualiów i odwróconych qualiów przeciwko funkcjonalizmowi. Zostanie przeprowadzona analiza tego, czy powyższe problemy odnoszą się do zjawiska qualiów w ogóle, czy może dotyczą jedynie konkretnego ich rozumienia. Może się także okazać, że konkretny problem wynika także z pomieszania różnych znaczeń pojęcia.

Moje wystąpienie będzie obejmowało próbę znalezienia takiego ujęcia qualiów, takiego ich zredefiniowania, które nie byłoby ich substancjalizowaniem, to znaczy traktowaniem qualiów jako pewnych bytów psychicznych, będących przedmiotem świadomości podmiotu. Takie ujęcie qualiów w gruncie rzeczy traktuje je jako pewien substytut w poznaniu – nie jesteśmy świadomi otaczającego świata, ponieważ qualia nam go przysyłają.

Przedstawię argumentację za tym, że potraktowanie qualiów jako medium poznania, jako

pewnych sposobów prezentowania się świata podmiotowi, stanowi dobrą propozycję podejścia do problematyki qualiów. Za takie podejście można uznać stanowisko Shoemakera (1990). Moim zdaniem pozwala ono uniknąć problemów towarzyszącym tradycyjnym ujęciom.

Bartosz Janik

Czym jest i czym zajmuje się lub powinna się zająć filozofia psychiatrii?

Celem wystąpienia będzie opis miejsca na mapie składającej się ze współczesnych nauk jakie zajmuje psychiatria, analiza jej związków z filozofią (przede wszystkim), naukami kognitywnymi (filozofią umysłu) oraz - mniej szczegółowo - psychologią (w ramach psychopatologii - abnormal psychology) oraz medycyną. Po krótko przedstawię rozwój oraz kształtowanie się paradygmatów w psychiatrii (e.g. biomedycznego, farmakologicznego czy humanistycznego - możliwę iż dotknę tematu antypsychiatrii) aby przejść w zasadniczej części pracy do określenia definicji i celu jakie stawia sobie filozofia psychiatrii. Skoncentruję się na odpowiedzi na pytania, czym ma być filozoficzny namysł nad psychiatrią i jaką rolę spełnia lub spełnić może dla dobra tejże dyscypliny. Postaram się również zwrócić uwagę na kognitywny aspekt psychiatrii jako nauki zajmującej się – jednak – umysłem, oraz walorami poznawczymi na gruncie kognitywistyki jakie może przynieść filozofia psychiatrii.

Marta Ewa Romaneczko

Empiryczne podstawy psychoanalitycznego założenia o istnieniu podświadomości

Teorię psychoanalityczną zwykło się uważać za niekwestionownie nieempiryczną od czasu, kiedy K. R. Popper w pracy "Droga do wiedzy. Domysły i refutacje" zamieścił obszerną krytykę tej teorii przeprowadzoną z pozycji modelu hipotetyczno-dedukcyjnego oraz falsyfikacyjnego kryterium demarkacji. Przy wnikliwszej analizie wielu psychoanalitycznych założeń, okazuje się jednak, że można znaleźć dla nich mocne empiryczne podstawy. Jednym z takich założeń jest to o istnieniu podświadomości.

Pierwsza część referatu jest oparta na badaniach A. Grünbauma i mówi o empirycznych fundamentach psychoanalizy jako ujmowanej całościowo teorii, druga natomiast - stanowi przegląd eksperymentów z zakresu psychologii poznawczej, które mogą dowodzić słuszności przekonania o istnieniu podświadomości oraz przykładów ilustrujących zjawisko wyparcia na podstawie "case study" dotyczących osób po traumatycznych przeżyciach, których wspomnienia zostały wydobyte w trakcie psychoterapii. Zastanowię się również nad tym, jak mają się do siebie pojęcia podświadomości i pamięci niejawnej (utajonej) oraz na ile to drugie może okazać się pomocne do uznania adekwatności pierwszego.

Podstawowym celem referatu jest zatem wykazanie, że założenie o istnieniu podświadomości jest bez wątpienia założeniem empirycznym, a samą teorię psychoanalizy również można uznać za empiryczną, jeśli zastosujemy do badań nad nią bardziej wyrafinowane narzędzia niż te, które zapewnia nam Popperowski model teorii wiedzy.

Intencjonalność emocji

Wskazywana czasem (np. J. Deight) trudność pogodzenia dwóch koncepcji emocji: kognitywistycznej i instynktywistycznej wynika z przypisania stanom intencjonalnym charakteru lingwistycznego. W ten sposób charakter intencjonalny właściwy byłby tylko emocjom zawierającym myśli o przedmiocie emocji. Myśli te (np. radość wywołana słoneczną pogodą) są możliwe do wyrażenia za pomocą sądów. Jednak z powodu braku zdolności lingwistycznych noworodków i wielu zwierząt, przeżywane przez nie emocje nie miałyby charakteru intencjonalnego.

Trudność podania jednolitej charakterystyki intencjonalnej emocji zarówno złożonych jak i prostych jest możliwa do przewyciężenia np. na gruncie teorii intencjonalności Searle'a. W jego ujęciu emocje są stanami intencjonalnymi złożonymi z bardziej podstawowych stanów intencjonalnych, jak pragnienia i przekonania. Np. strach (że p) można opisać jako koniunkcję przekonania, że p jest możliwe i pragnienia nie-p ($\text{Fear}(p) = \text{Bel}(\diamond p) \& \text{Des}(\sim p)$). W rozwiązaniu tym propozycjonalny charakter składających się na emocje stanów intencjonalnych nie zakłada zdolności językowych. To raczej te ostatnie są logicznie pochodne wobec intencjonalnych stanów umysłu.

Wyzwaniem dla zaproponowanej przez Searle'a teorii intencjonalności wydają się natomiast teorie enaktywne (np. Ellis 2000), w których obiektami intencjonalnymi emocji są procesy samoorganizacji organizmu ujmowane kontekstowo, z uwzględnieniem szerokiej perspektywy środowiskowej, w jakiej funkcjonuje organizm. Tradycyjne przedmioty intencjonalnego odniesienia stanów afektywnych są w ujęciu tym traktowane jedynie jako „wyzwalacze” emocji. Rzeczywisty przedmiot intencjonalny, którym jest integralność całego organizmu ma tu charakter bardziej złożony. Jego określenie wymaga uwzględnienia szeregu parametrów zarówno fizjologicznych, psychologicznych jak i kontekstu, którym jest najczęściej określone środowisko społeczne.

Autor referatu dokona analizy możliwości charakterystyki intencjonalnej enaktywnych teorii emocji za pomocą zaproponowanego przez Searle'a aparatu pojęciowego.

Jarosław Ziółkowski

Monizm Anomalny Donalda Davidsona a zarzut epifenomenalizmu

Monizm anomalny mówi, że zdarzenia mentalne są zdarzeniami fizycznymi, jednak pojęcia mentalne nie mogą zostać zredukowane za pomocą definicji lub praw natury do pojęć fizycznych. Davidson wywodzi swoją tezę z trzech przesłanek:

1. zdarzenia mentalne są powiązane przyczynowo ze zdarzeniami fizycznymi (zasada przyczynowej interakcji tego co mentalne)
2. pojedyncze relacje przyczynowe są wsparte ścisłymi prawami (zasada nomologicznego charakteru przyczynowości)
3. nie ma ścisłych praw psychofizycznych (zasada anomalności tego, co psychiczne)

Celem uniknięcia oskarżenia o sprzeczność przesłanek wzbogaca swoją tezę o doktrynę słabej superwniencji tego, co mentalne, na tym co fizyczne oraz o pojęcie nie-ścisłych praw (*non-strict laws*) wiążących zdarzenia psychiczne z fizycznymi. Dodatkowo potrzebna mu jest także taka wersja teorii identyczności, w której zdarzenia mentalne są zdarzeniami fizycznymi, występującymi pod innym opisem.

Krytycy Davidsona pokazują, że: (zarzut epifenomenalizmu) monizm anomalny – wbrew woli samego Davidsona – pozbawia psychiczne cechy zdarzeń mocy przyczynowej. Davidson unika epifenomenalizmu tokenów (token epiphenomenalism), nie ma jednak niczego, co mogłoby go bronić przed epifenomenalizmem typów (McLaughlin).

W wystąpieniu przeanalizowany zostanie zarzut epifenomenalizmu i jego związek z pojęciem praw łączących zdarzenia będące elementami relacji przyczynowej. Przedstawiona zostanie też próba obrony stanowiska Davidsona.

Davidson D., *Thinking causes*, [w:] *Mental Causation*, red. Heil J. And Mele A., Oxford: Clarendon Press. 1993. ss. 3-17

Niedziela, 31. maja 2009

Sesja 3: filozofia współczesna

Miłosz Renda

Kultura masowa – od Adorno do Jamesona

Referat jest próbą naszkicowania stanowiska filozoficznego, które wychodząc od poglądów na zjawisko przemysłu kulturalnego w pracach pierwszego pokolenia szkoły frankfurckiej stara się przewyciężyć myślenie o relacji pomiędzy tożsamością podmiotu a przekazem symbolicznym dostarczonym przez kulturę masową, wskazując na kontakt z kulturą popularną jako na jedno z doświadczeń silnie kształtujących tożsamość podmiotu w późnej nowoczesności, oraz starając się wykazać uwikłanie sposobu w jaki kultura masowa strukturyzuje symbolicznie przestrzeń społeczną, w historię. Linia argumentacyjna przechodzi od Adorno i Horkheimera, poprzez Henriego Lefebvre, do Frederika Jamesona. Silnie zaakcentowane zostanie również stanowisko Hansa Georga Gadamera, którego hermeneutyka filozoficzna dostarcza wizji relacji między rozumiejącym a tym, co rozumiane, które może być wykorzystane do przekroczenia myślenia o kulturze masowej w kategoriach reprodukcji hegemonii czy *Kulturindustrie*.

Olga Kłosiewicz

Doświadczenie niezwykłości.

O przemianie tożsamości człowieka w ujęciu estetyki i antropologii kultury

Pomysł badawczy polega na użyciu narzędzi antropologicznych, jakimi opisuje się działania magiczne, mity, a w szczególności rytę przejścia do opisu doświadczenia estetycznego.

Przyczynkiem do moich rozważań jest teza Waltera Burkerta, wywodząca sztukę dramatyczną z rytuałów ofiarniczych oraz swoistość doświadczenia, jakiego doznawali uczestnicy

misteriów. Owo doświadczenie niezwykłości, 'inności', wzniosłości, wykraczające poza codzienne możliwości percepcji było indywidualnym przeżyciem prowadzącym do głębokiej przemiany emocjonalnej i intelektualnej. Natomiast rytę przejścia w ujęciu antropologów (Arnolda van Gennepa, Mary Douglas) podkreślają zarówno światopoglądowy jak i społeczny wymiar przemiany, która w efekcie prowadzi do zmiany tożsamości na wielu płaszczyznach życia. Doświadczenie takie ma bardzo wiele aspektów: doznania cielesne i kontakt z *sacrum*, współczestnictwo i alienacja, ekspresja popędów oraz samokontrola, elementy racjonalne i irracjonalne. Pytanie, na które będę szukała odpowiedzi brzmi: czy o podobnym doświadczeniu niezwykłości i implikowanej przez nie przemianie możemy mówić również współcześnie, w sztuce?

Doświadczenie niezwykłości może być traktowane jako otwarcie refleksji nad nowymi wymiarami doświadczenia estetycznego jako wydarzenia kształtującego indywidualną tożsamość, ale również będącego częścią procesów społecznych i świadomości społecznej.

Kategoria doświadczenia estetycznego począwszy od koncepcji Johna Deweya, przez fenomenologiczne ujęcie Mikela Dufrenne'a, po soma-estetykę i filozofię praktyki życiowej Richarda Shustermana staje się doświadczeniem samorozumienia podmiotu, opisując jego zaangażowanie w sztukę i w życie. Bliski związek doświadczenia estetycznego z rytmem biologicznymi i jego dynamika pozwalają uznać je za wzorzec relacji człowieka z otoczeniem i ważny element społecznej komunikacji. Sztuka zostaje uznana za jedną z najpierwotniejszych form, w jakich wyraża się stosunek człowieka do świata, więc badanie podstaw doświadczenia estetycznego równa się badaniu pierwotnego związku człowieka z naturą. Jednocześnie doświadczenie niezwykłości jest ważną przemianą tożsamościową, która w połączeniu z badaniem problemu doświadczeń transgresyjnych, liminalnych może zostać uznana za krok w stronę estetyzacji życia - artystycznego kształtowania własnej osobowości.

Konkludując, badania mają przebiegać dwukierunkowo: z jednej strony użycie narzędzi antropologicznych ma poszerzyć zakres badań estetycznych nad doświadczeniem, z drugiej badania estetyczne mają pomóc w zrozumieniu teoretycznych struktur magicznego paradygmatu kulturowego przez ich uwspółcześnienie i przeniesienie na grunt ogólnodostępnego doświadczenia. Interpretowanie takiego doświadczenia z pozycji antropologii kulturowej może wskazać jego cechy intersubiektywne i ich dynamikę w momentach zmian paradygmatu kulturowego, bez konieczności rezygnowania z prób zrozumienia indywidualnych przeżyć doświadczonego podmiotu. Natomiast odniesienie doświadczenia niezwykłości do badań estetycznych - w znaczeniu estetyki jako meta-nauki, dziedziny umożliwiającej badania innych dyscyplin, może się okazać płodnym zabiegiem badawczym, którego zaletą będzie sytuowanie analizowanego zjawiska w szerokim kontekście kulturowym.

Badania, jakie chcę zaproponować mieszczą się w koncepcji estetyki otwartej, która znajduje miejsce na niekonwencjonalne poszukiwania i koncepcje. Tak rozumiana estetyka może stanowić medium umożliwiające komunikację między poszczególnymi obszarami kulturowymi, na styku

których, w doświadczeniu niezwykłości kształtuje się ludzka tożsamość.

Wojciech Szumański

Pożytki z Benjaminia

W swoim referacie zatytułowanym „Pożytki z Benjaminia” przedstawię dwa ujęcia myśli autora „Pasaży”. Z jednej strony, zajmę się jego powiązaniem z niemieckim romantyzmem (przede wszystkim z „filozofią” J. W. Goethego) oraz z klasycznym idealizmem niemieckim. Tutaj przedstawione zostaną podobieństwa zachodzące pomiędzy refleksją nad sztuką Waltera Benjaminia a tą, którą w tym samym czasie uprawiali w Hamburgu filozofowie (Ernst Cassirer) i teoretycy sztuki (Erwin Panofsky) skupieni wokół Aby'ego Warburga i stworzonej przez niego Kultuwwissenschaftliche Bibliothek Warburg. Z drugiej strony, Benjamin zostanie przedstawiony jako filozof kultury związany z drugim ważnym podówczas centrum myśli humanistycznej w Republice Weimarskiej – z Institut für Sozialforschung we Frankfurcie nad Menem (T. Adorno, M. Horkheimer). Zostanie tym samym uwidocznione drugie ważne źródło Benjaminowskich inspiracji – neomarksizm. Z porównania tych dwóch ośrodków i teorii, wyłoni się współczesny obraz Benjaminia jako jednego z najważniejszych dzisiaj drogowskazów dla współczesnej teorii i krytyki artystycznej. Referat zilustrowany zostanie pracami współczesnych artystów wprost przyznających się do inspiracji jego myślą.

Myśl ucieleśniona – ciało umyślone. Rozważania o doświadczeniach somaestetycznych

W programach nauk społecznych, a zwłaszcza w socjologii, ciało i jego reprezentacje interpretowane są jako narzędzie działania, a jednocześnie myślenia. Myślenie poprzez ciało oznacza w tym przypadku pracę nad sobą, stałe doskonalenie się, edukacyjny postęp, w którym ciało i umysł ulegają kontaminacji, całościowemu scaleniu. Ciało więc staje się podmiotem dekonstrukcji, ulegającym ciągłym procesom estetyzacji, które wiodą do integrowania cielesności z poziomem psychiki czy szeroko pojmowanej duchowości.

R. Shusterman, inicjując nową kategorię poznawczą – jaką jest „myślenie poprzez ciało” – wyodrębnia odrębną subdyscyplinę wiedzy humanistycznej – somaestetykę, która „zajmuje się ciałem jako ośrodkiem zmysłowo-estetycznego wartościowania i twórczej autokreacji”. Somaestetyka staje się interdyscyplinarną dziedziną wiedzy, która obejmuje swym zasięgiem szereg aktywności mających na celu pozyskanie wiedzy o ciele – jako bycie doświadczającym i przeżywającym piękno. Uwzględniając fakt, iż ciało i umysł są związane ze sobą w sposób nierozwalny (ponieważ doznania cielesne warunkowane są przez kategorie umysłowe i odwrotnie), należy zauważyć, że oba poziomy recepcji warunkują wzajemnie swoje istnienie, bowiem myślimy ciałem, a obraz ciała jest pomyśleniem siebie.

Małgorzata Garapich

Człowiek osaczony - człowiek portwierdzony. Malarstwo Andrzeja Wróblewskiego w perspektywie antropologii filozoficznej

Andrzej Wróblewski jest szczególną postacią polskiej sztuki powojennej. Znany przede wszystkim z malarskich cykli „Rozstrzelania” i „Ukrzesłowanie”, artysta wielokrotnie podejmował w swojej twórczości temat człowieka w sytuacjach ekstremalnych, osaczonego przez przemoc, bezradnego wobec tragedii i samotności. W swoich dziełach zgłębiał Wróblewski ludzkie wnętrza. Był niestrudzonym poszukiwaczem duchowych wartości, pozwalających malować tak, aby oddzielić dobro od zła. Twórczość tragicznie zmarłego Andrzeja Wróblewskiego jest istotnym w dyskursie polskiej sztuki współczesnej głosem w sprawie kondycji ludzkiej po wielkim kataklizmie. Głosem mówiącym o człowieku w ogóle, jego duchowej głębi i wzniosłości, lśniącej w chwilach największego ponizenia. W świetle analiz antropologicznych dzieło Wróblewskiego ujawnia swoje ogromne bogactwo, inspirując do refleksji nad kondycją człowieka współczesnego, stawiając pytania i poszukując odpowiedzi.

Błażej Baszczak

Sztuka i przemoc w ujęciu Jean-Luc Nancy

W moim referacie chciałbym rozważyć wzajemną relację i uwikłania obrazu i przemocy w filozofii Jean-Luc Nancy’ego, a szerzej we współczesnej myśli francuskiej. W jakich filozoficznych kontekstach można rozpatrywać kategorię przemocy i powiązane z nią zagadnienie obrazu? Na ile polityka i estetyka, sztuka i metafizyka wyznaczają dialektyczny dynamizm swoich zależności? Na te pytania spróbuję nakreślić możliwe odpowiedzi.

Melancholia religijna w filmach Ingmara Bergmana i pismach Sorena Kierkegaarda

W swoim referacie skoncentruję się na ukazaniu związku jaki zachodzi między wychowaniem w duchu religijnym a doświadczaną przez człowieka melancholią. Relację tą przedstawię w oparciu o serię filmów Ingmara Bergmana tworzących tzw. trylogię pionową, w której szwedzki reżyser skupia się przede wszystkim na analizie doświadczeń religijnych swoich bohaterów, ich stosunkiem do Boga. Niemniej istotne źródło wiedzy na temat związku religii ze stanem melancholii będą stanowiły pisma duńskiego filozofa Sorena Kierkegaarda, w których myśliciel akcentując wątki autobiograficzne, podkreśla dramatyzm wyboru egzystencji religijnej. Samo zjawisko melancholii religijnej ujęte zostanie w dwojaki sposób: 1) jako stan mentalny będący negatywnym skutkiem wychowania w duchu religijnego pietyzmu i wywołanego nim poczucia winy za grzechy oraz przekonania o zagrożeniu ze strony Boga, rozumianego jako instancja karząca. 2) w drugim znaczeniu melancholia będzie rozumiana jako „kryzys nadziei”, duchowa rozpacz spowodowana niemożnością określenia przez człowieka swojej pozycji wobec Boga. Melancholia oznaczać będzie w tym wypadku niezdolność do opowiedzenia się bądź to za egzystencją religijną albo życiem w opozycji do Boga. Tożsama będzie ze stanem między nienawiścią a miłością do Boga.

Monika Adamska

Przed-estetyczne badanie wybranych liryków Juliusza Słowackiego przy użyciu narzędzi analizy fenomenologicznej Romana Ingardena

Celem niniejszej prezentacji jest zbadanie przy pomocy narzędzi analizy fenomenologicznej Romana Ingardena w jaki sposób realizują się wartości artystyczne w dwóch lirykach Juliusza Słowackiego: „Hymnie” („Smutno mi. Boże”) oraz liryku mistycznym „Anioł ognisty-mój anioł lewy...”.

Analizując obydwie wiersze najpierw odwołam się do obecnego stanu badań dotyczących twórczości Słowackiego, aby zaprezentować możliwą ich interpretację. Po tych wstępnych rozważaniach przejdę do przed-estetycznego poznawania liryków, aby dostarczyć obiektywnej o nich wiedzy (w moich rozważaniach ograniczę się do przed-estetycznej fazy powstawania dzieła, gdyż kwestia dookreślenia przedmiotów przedstawianych i wyglądu jest zagadnieniem związanym z estetyczną konkretyzacją dzieła).

W części pierwszej mojego wystąpienia zaprezentuję podstawy filozofii fenomenologicznej, umieszczając w jej zasięgu tezy i założenia dotyczące budowy dzieła sztuki literackiej w rozumieniu Romana Ingardena, aby posłużyć się nimi przy badaniu liryków Słowackiego.

Następnie dokonam analizy „Hymnu” najpierw z uwzględnieniem obecnego stanu badań (wraz z możliwą interpretacją wiersza), a później w oparciu o proponowany przez Ingardena model poznawania dzieła literackiego.

W kolejnej części prezentacji odwołam się do utworu Słowackiego „Anioł ognisty-mój anioł lewy...” i przedstawię jego możliwą interpretację w oparciu o obecny stan badań. Następnie, nie dokonując już szczegółowej analizy, porównam, za pomocą jakich obrazów poeta kreuje wizję świata w innym okresie swej twórczości pozostając nadal w kręgu rozważań religijnych.

Na końcu wskażę możliwości i ograniczenia powstałe przy użyciu metody badań Ingardena oraz nawiążę do perspektyw jej dalszego rozwoju.

O wyśmiewaniu nieświadomego. Śmiech jako akt katartyczny w ujęciu Zygmunta Freuda

Tematyka śmiechu w koncepcji Freuda wiąże się nierozdzielnie z problematyką dowcipu, którą autor przedstawił w rozprawie *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości* z 1905 roku. W historii filozofii i estetyki zwykło się traktować dowcip jako zjawisko, mieszczące się w kategorii komizmu. Jest to niewątpliwie teza właściwa, jednak zważywszy na niektóre koncepcje komizmu, ujmuje ona dowcipowi pewnych znaczeń, które uwypuklił Freud. Przeniósł on bowiem rozważania nad śmiechem i dowcipem z pola estetyki w ogólniejszy, antropologiczny kontekst.

W rozważaniach, dotyczących katartycznej koncepcji śmiechu, najpierw przedstawiam genezę pojęcia *katharsis*. Termin ten w filozofii europejskiej pochodzi od Arystotelesa, który wiązał go z pojęciem tragedii. Niewyjaśniona sprawa zaginięcia drugiej księgi *Poetyki* nasuwa jednak możliwość pewnej interpretacji. Stagiryta traktował tragedię i komedię jako gatunki siostrzane, co pozwala przypuszczać, że *katharsis*, którą odnosił do tragedii, jest także elementem przeżywania przez widza dzieła komicznego. Przesłanki ku takiemu ujęciu znajdują zarówno w *Poetyce*, jak i we współczesnych komentarzach.

Wychodząc od tego założenia, dokonuję analizy freudowskiego fenomenologicznego ujęcia pojęć dowcipu i śmiechu. Po pierwsze, autor ten rozważa śmiech w związku z dowcipem, jako akt, poprzez który dokonuje się cel dowcipu. Po drugie, w Freud wskazuje na ściśle podobieństwo formalne pomiędzy dowcipem a marzeniem sennym. W tym kontekście bierze on pod uwagę mechanizmy kondensacji i przesunięcia. Po trzecie, dowcip przedstawia on jako nie tylko formalnie pokrewny marzeniu sennemu, lecz także przypisuje mu nieświadomościową genezę.

W związku z tym, że nieświadomość jest polem walki *id* oraz *superego*, dowcip zostaje zaangażowany w tę bitwę. Z jednego punktu widzenia służy on ekspresji tego, co zabronione społecznie. Stanowi spełnienie pragnień, które nie są dopuszczane przez ten głos w człowieku, która podlega nadzorowi kultury. Dlatego spełnienie to dokonuje się w sposób zakamuflowany, a zatem z drugiego punktu widzenia, dowcip służy kulturze, która hamuje realizację niebezpiecznych dla społeczeństwa dążeń jednostki. Dokonuje się w tym momencie pewne przekupstwo, polegające na uzyskaniu przez osobę opowiadającą dowcip aprobaty słuchaczy, dzięki udostępnieniu im pośredniego spełnienia pragnień. Dlatego dowcip jest, jak pisze Freud, „łajdakiem o rozdwojonym języku, który jednocześnie dwóm panom służy”.

W związku z tym, śmiech jest samym aktem realizacji niedozwolonych dążeń, wprawdzie nie

w bezpośredni sposób, lecz na drodze przekupstwa rozumu. Sam śmiech jest momentem energetycznym, w którym potencjał hamowania ulega odprowadzeniu, gdyż nie jest w tym momencie potrzebny. Sformułowanie „wyśmiać nieświadome” przedstawia tę rolę śmiechu, która pozwala na ujawnienie i zneutralizowanie skumulowanych w nieświadomości pragnień. Powracając do terminologii Arystotelesa, w kontekście psychoanalizy śmiech jest aktem katartycznym, gdyż dokonuje oczyszczenia duszy ludzkiej z uczucia niespełnienia.

Tytułowe wyśmianie nieświadomego jest zatem skrótem myślowym, którego istotą nie jest potoczne pojęcie wyśmiania, polegające na poniżającym przedstawieniu przedmiotu śmiechu. Wyśmianie polega w tym kontekście na wydobyciu na zewnątrz przez śmiech tego, co dotychczas było skrywane.

Krzysztof Skonieczny

Problematyka stawania się w filozofii Gillesa Deleuze'a

Filozofia Gillesa Deleuze'a przedstawiana jest z reguły przez pryzmat jednego z jej przewodnich tematów, jako np. filozofia różnicy, albo przewodnich wątków, takich jak inspiracja nietscheańska czy bergsonowski witalizm. Rzeczywiście, filozofia Deleuze'a jest nietscheanizmem, jest bergsonizmem, jest filozofią różnicy.

Warto jednak przyrzeć się również tematowi dla tej filozofii podstawowemu, jednak, jak się wydaje, podejmowanemu stosunkowo rzadko: tematowi stawania się.

Pojęcie stawania się jest obecne w filozofii Deleuze'a niemal od samego początku, odgrywając rolę z pozoru drugoplanową, lecz decydującą. Temat ten rozwija się w trzech etapach.

Pierwszy z tych etapów wyznaczony jest przez dzieła Deleuze'a dotyczące filozofii Friedricha Nietzschego. Stawaniu się podlegają tu siły – bo i ontologia Nietzschego jest dla francuskiego filozofa ontologią sił. Kluczowym wymiarem dla stawania się i jego rodzajów jest aktywność-reaktywność. Według Deleuze'a., historia jest dla Nietzschego dziejami stawania się sił aktywnych – reaktywnymi – w taki właśnie sposób realizuje się nihilizm. Nietscheański projekt nadczłowieka,

projekt wyjścia z nihilizmu, polegać ma właśnie na odwróceniu kierunku stawania się ku stawaniu się-aktywnemu.

Drugi etap rozwoju pojęcia stawania się rozgrywa się w książce *Logique du Sens*. Tutaj stawanie się zostaje przeciwstawione z jednej strony bytowi, z drugiej zaś – terażniejszości. Te przeciwstawienia sytuują naukę o stawaniu się w kontekście antyplatońskim (tak bardzo związanym z różnicą między tym, co jest, a tym, co się staje). W *Logice Sensu* pojawia się również istotny temat związku stawania się z tematem szaleństwa.

Trzeci etap rozwoju problematyki stawania się przypada na czasy powstania *Kapitalizmu i schizofrenii*, dwutomowego dzieła napisanego przez Deleuze'a wraz z francuskim psychoanalitykiem Felixem Guattarim. Istotne są tutaj z jednej strony analizy pojęcia procesu (bo stawanie się pojęte może być jedynie jako proces), rozbijające przeciwieństwa natury i historii oraz tego, co skończone i tego, co nieskończone, z drugiej zaś – analizy uwalniania od niewolących człowieka „warstw” podmiotowości, znaczenia i organizmu.

Ostatecznie w pojęciu stawania się stapiają się wszystkie wcześniej poruszane punkty – aktywność, uwalnianie, proces i „ucieczka” od porządku bytu ku porządkowi bardziej pierwotnemu, który w różnych dziełach Deleuze'a przybiera miana „woli mocy”, „różnicy”, „schizofrenii” czy „ciała bez organów”.

Po przedstawieniu deleuzyjskiej koncepcji stawania się, by tym lepiej ukazać jej specyfikę, przeciwstawię ją dwu innym, istotnym, współczesnym koncepcjom stawania się. Chodzi z jednej strony o koncepcję Hegla i jego dialektyczne ujęcie stawania się jako wtórnego wobec bytu i niczego, z drugiej zaś o koncepcję stawania się przypisywaną Nietzschemu przez Heideggera – wydaje się, że myśliciel ten, wpisując owo stawanie się w horyzont zamknięcia metafizyki, nie doceniał jego rewolucjonizującej, otwierającej mocy.

Bartosz Walocha

Lektura symptomalna - model lektury tekstu naukowego proponowany przez Louisa Althussera

Peter Ekegren, w swojej książce „The Reading of Theoretical Texts”, postawił tezę, że jedną z plag nękających nauki społeczne, jest ‘niewinny’, bezkrytyczny model lektury. Przyjmowanie postawy krytycznej jest przeważnie identyfikowane z podejściem normatywnym, tzn. krytyka oznacza często spojrzenie z punktu widzenia tego, co tekst powinien mówić lub jak powinno wyglądać społeczeństwo, a nie tego, co tekst lub zjawisko mówią nam samo przez się. Łatwo zauważyć, że takie podejście ma niewiele wspólnego z tym, co w dyskursie filozoficznym zwykło się nazywać podejściem krytycznym: jest to raczej dogmatyzm (gdy mówimy o tego typu „krytyce” tekstu), lub utopizm (gdy chodzi o zjawiska społeczne). W swoim wystąpieniu – jako przeciwieństwo tych bezkrytycznych i pseudokrytycznych stanowisk teoretycznych – przedstawię model krytyki tekstu naukowego zaproponowany przez Louisa Althussera w pracy „Czytanie Kapitału”.

Podawanie studiów nad „naukowym socjalizmem” Marksa jako przykładu rzetelnych badań w dziedzinie filozofii nauki, które nie kwestionują jego naukowości, może się wydawać kontrowersyjne. Jednak - jak mówi sam Althusser – w „Czytaniu Kapitału” nie zajmuje się on „Kapitałem” Marksa jako ekonomista, socjolog czy historyk, ale jako filozof. I właśnie jako filozof może on z całą pewnością stwierdzić, że Marks odkrył przed nami „kontynent wiedzy” – jest nim naukowy model krytyki.

Model ten (który przedstawię w pierwszej części swojego referatu) jest, według Althussera, zawarty w pracach Marksa jedynie w „stanie praktycznym”, a przez niego samego został ujęty teoretycznie, za pomocą pojęć wypracowanych przez strukturalizm i psychoanalizę. Takie stwierdzenie wywołuje oczywiście uzasadnione wątpliwości co do stosunku tekstu francuskiego filozofa do Marksa. Jednak, aby uniknąć jałowych dywagacji nad kwestią ortodoksyjności Althusserowskiego marksizmu, pójdę tropem Ekegrena i pokażę, iloma różnymi interpretacjami skutkuje bezkrytyczna (mówiąc językiem Ekegrena – ‘niewinna’) lektura Smitha i Ricarda. Jest to rozwiązanie o tyle uzasadnione, że w przeciwieństwie do równie powszechnych rozbieżności interpretacji prac Marksa, te pierwsze zwykło się uważać za spory naukowe, a nie ideologiczne. Jednocześnie postaram się przedstawić argumenty przemawiające za tym, że kwestia tego, czy Althusser sam wymyślił model lektury symptomalnej, czy rzeczywiście odkrył go u Marksa, jest w istocie pseudoproblemem, ponieważ – jak pouczają nas np. prace Flecka i Khuna - obserwacja jest w nauce zawsze warunkowana przez teorię.

Wojciech Ehrhardt

Bitwa o kulturę – czy wolny internet ma rację bytu

Celem mojego wystąpienia jest przedstawienie konfliktu jaki obecnie toczy się w przypadku internetu, a w szczególności wokół jego *społecznościowej* wersji zwanej też WEB 2.0. Konflikt ten związany jest z koncepcją wolnej kultury, która w wyraźny sposób klucuje się z normami prawa autorskiego i interesami firm. Charakterystykę internetu przedstawię w oparciu o teorie Manuela Castellsa, Yochai Benklera i innych, a także postaram się wykazać analogie pomiędzy postulatem społeczeństwa otwartego Karla R. Poppera, a możliwościami i architekturą cybersieci. Całość zostanie zilustrowana praktycznymi przykładami badań własnych, a także awanturą wokół procesu twórców serwisu torrentowego *The Pirate Bay*.

Niedziela, 31. maja 2009

Sesja 4: filozofia języka

Adrian Andrzej Ziółkowski

Dlaczego argument Putnama z "Mózgów w naczyniu" nie jest argumentem antyseptyckim?

Celem wystąpienia będzie szczegółowa eksplikacja i krytyczna analiza rozumowania Hilarego Putnama zawartego w jego głośnym tekście „Mózgi w naczyniu”, która stanowić będzie swoisty pretekst do wskazania na konsekwencje, jakie niesie za sobą przyjęcie Putnamowskiej teorii odniesienia przedmiotowego oraz koncepcji sztywnej desygnacji dla zagadnienia tzw. światów możliwych, a w szczególności – dla statusu, jaki możemy im przypisywać.

W „Mózgach w naczyniu” Putnam przedstawia uwspółcześioną wersję wizji „złośliwego demona” i, przyjmując pewne założenia dotyczące natury odniesienia przedmiotowego języka, próbuje ową wizję odrzucić. Autor wystąpienia będzie starał się wykazać, iż argument Putnama nie spełnia funkcji argumentu antyseptyckiego, jaką zwykle mu się przypisywało (choć nie będzie twierdził zarazem, że nie spełnia pewnych funkcji zgoła odmiennych).

W wystąpieniu argument Putnama zostanie przeformułowany względem wersji, jaką przyjmuje on w oryginalnym tekście, tak by nadać mu nieco bardziej sformalizowaną i podatną na analizę postać - autor proponuje następującą eksplikację:

Tw. Nie jesteśmy mózgami w naczyniu (Nie jesteśmy MwN).

Dowód:

(1) Jeśli jesteśmy MwN, to posługujemy się językiem, w którym wyrażenia nazwowe takie jak „mózg” „naczynie” odnoszą się do mózgów i naczyń w świecie pozoru. Język, w którym formułowane są te wypowiedzi oznaczmy J*.

(2) Jeśli nie jesteśmy MwN, to posługujemy się językiem, w którym wyrażenia nazwowe takie, jak „mózg” i „naczynie” odnoszą się do rzeczywistych mózgów i naczyń. Język, w którym formułowane są te wypowiedzi oznaczmy J.

(3) Jeśli jesteśmy MwN, to nie jesteśmy MwN w świecie pozoru.

(4) Jesteśmy MwN lub nie jesteśmy MwN.

Dalej dowodzimy przez przypadki:

1° Załóżmy, że jesteśmy MwN.

Na mocy (1) i MP otrzymujemy, że nasze wypowiedzi są formułowane w języku J*.

Zdanie „jesteśmy MwN” jest w J* prawdziwe wtw, gdy jesteśmy mózgami w naczyniu w świecie pozoru.

Na mocy założenia, (3) i MP – nie jesteśmy MwN w świecie pozoru, a zatem zdanie „jesteśmy MwN” jest fałszywe.

2°) Załóżmy, że nie jesteśmy MwN.

Na mocy (2) i MP otrzymujemy, że nasze wypowiedzi są formułowane w języku J.

Zdanie „jesteśmy MwN” jest w J prawdziwe wtw, gdy jesteśmy MwN.

Na mocy założenia – nie jesteśmy MwN, a zatem zdanie „jesteśmy MwN” jest fałszywe.

(5) Zdanie „jesteśmy mózgami w naczyniu” jest fałszywe.

(6) Nie jesteśmy mózgami w naczyniu.

Przeprowadzona następnie analiza tyczyć się będzie raczej struktury logicznej i poprawności argumentu niżli innych założeń, na których czele stoi Putnama teoria odniesienia przedmiotowego. Naczelnym zarzutem autora wystąpienia będzie zarzut dopuszczenia się przez Putnama błędu *petitio principii* już na poziomie konstrukcji opisu świata możliwego „mózgów w naczyniu”. Zarzut drugi wskazywał będzie wbrew Putnamowi, iż „mózg w naczyniu” mógłby przeprowadzić rozumowanie o identycznej strukturze. Zarzuty postawione wobec wspomnianego argumentu prowadzić będą jednak do konkluzji o bardziej ogólnym charakterze – będzie nią teza głosząca, że autor „Mózgów w naczyniu”, wbrew swym intencjom, nie przedstawia trafnego argumentu antysceptycznego, ani też nie wspiera za jego pomocą swej krytyki „magicznej teorii odniesienia”, ale co najwyżej w iście Wittgensteinowskim stylu wykazuje, że zdania, za pomocą których sceptyk przedstawia swe wątpliwości, mogą nie mieć sensu (i w tym sensie argument Putnama może jednocześnie stanowić interesującą formę polemiki z teorią światów możliwych Lewisa).

Andrzej Pazdalski

Czy eksternalizm jest logiczną metodą odparcia sceptycyzmu?

W swoim referacie podejmę próbę zbadania, czy eksternalizm dostarcza logicznych środków obalających sceptycyzm. Za logiczne środki, uważam tu takie argumenty które albo wykazują wewnętrzną sprzeczność tez sceptycznych, albo ich sprzeczność z sędami, które są na tyle przez nas dowiedzione, że nie jesteśmy w stanie zdefiniować żadnego niesprzecznego możliwego świata, w którym sąd ten jest równie dobrze uzasadniony, a mimo to fałszywy. W tym celu, rozważę najpierw eksternalizm epistemiczny, w sformułowaniu F. Dretskego oraz R. Nozicka, a następnie eksternalizm semantyczny, w sformułowaniu H. Putnama oraz D. Dawidsona. Konkluzją tych rozważań, będzie negatywna odpowiedź na tytułowe pytanie. Moim zdaniem, argumentacja eksternalizmu epistemicznego opiera się na błędzie ekwiwokacji, tj. użyciu słowa „wiedza” w inny sposób, niż ma to miejsce w argumentach sceptycznych, natomiast eksternalizm semantyczny, opiera się na fałszywych poglądach dotyczących mechanizmu funkcjonowania języka.

Tomasz Szubart

Johna L. Austina remedium na fundamentalizm i sceptycyzm

John L. Austin znany jest przede wszystkim jako filozof języka, twórca teorii aktów mowy. Poruszał on jednak także niektóre z kluczowych zagadnień teorii poznania, o czym często się zapomina.

W wystąpieniu postaram się zrekonstruować poglądy Austina na temat wiedzy i jej uzasadniania, przedstawić je jako pewną wersję antyfundamentalizmu oraz wskazać na niektóre wspólne cechy jego koncepcji i teorii kontekstualizmu epistemologicznego.

Maksymilian Roszyk

Relatywizm teoretyczny a koncepcje prawdy

Referat dotyczy zagadnienia relacji między relatywizmem poznawczym (rozumianym jako teza o poznawczej równowartości różnych zbiorów sądów) a koncepcjami prawdy. Zagadnienie to rozpada się na dwa problemy: [1] czy relatywizm teoretyczny zakłada jakąś określoną koncepcję prawdy; [2] czy jakaś koncepcja prawdy - sama bądź w połączeniu z dodatkowymi założeniami – implikuje relatywizm teoretyczny. Referat ma na celu sformułowanie tych dwóch problemów i zaproponowanie szkicowych ich rozwiązań.

Anna Drożdżowicz

Teoria bezpośredniego odniesienia a esencjalizm Kripkego – krytyka Nathana U. Salmona

W pracy *Nazywanie i konieczność* Saul Kripke przedstawia złożoną argumentację na rzecz teorii bezpośredniego odniesienia, przeplatając ją roboczymi hipotezami dotyczącymi wielu nie mniej ważkich problemów (modalność *de re* i *de dicto*, teoria możliwych światów, rodzaje naturalne, teoria identyczności). We wspomnianej pracy, nie stroniąc od metafizycznego sposobu argumentowania, Kripke zdradza także swoje esencjalistyczne poglądy.

Fakt ten stał się źródłem kontrowersji dotyczącej możliwości wyprowadzenia nietrywialnej postaci esencjalizmu z teorii bezpośredniego odniesienia. Próby tego typu podjęli – odwołując się do Kripkego – Putnam i Donnellan. Stąd też krytykowany pomysł uznania esencjalizmu za konsekwencję teorii bezpośredniego odniesienia często przypisywany jest Kripkemu (D.H.Mellor). Program takiego uprawomocnienia esencjalizmu wnikliwej krytyce poddał Salmon rekonstruując prowadzące, jego zdaniem, do błędnego koła mechanizmy. Zdaniem Salmona nie można

wyprowadzić esencjalizmu opierając się na bezpośredniej teorii odniesienia, standardowej semantyce modalnej oraz na kilku niekontrowersyjnych faktach ze sfery nauk empirycznych, nie posługując się przy tym ukrytymi przesłankami esencjalistycznymi.

W referacie zarysowana zostanie powyższa dyskusja oraz przedstawione zostaną: zaproponowana przez Kripkego (*Nazywanie i konieczność*, Wykład III, przypis 56) zasada esencjalności pochodzenia (*The Principle of the Essentiality of Origin*) wraz z pewnego rodzaju argumentacją na jej rzecz oraz jej rekonstrukcja dokonana przez Salmona. Poczynione zostaną także metodologiczne uwagi dotyczące stosowanych przez Salmona zabiegów oraz postawionego Kripkemu zarzutu błędnego koła w „dowodzie”.

Michał Tomasz Godziszewski

Dlaczego esencjalizm Kripkego jest nie do utrzymania?

Celem wystąpienia jest krytyka poglądów Saula Kripkego na kwestię esencjalizmu, czyli ontologicznego przekonania, że pewne [lub wszystkie] przedmioty w świecie posiadają własności ‘istotne’. Przy wnikliwej analizie okazuje się, że argumentacja Kripkego za esencjalizmem, prezentowana przezeń w „Nazywaniu a konieczności” oraz „Identyfikacji a konieczności” zawodzi.

W ramach wprowadzenia zaprezentowane zostaną: wyraźne rozróżnienie na często błędnie utożsamiane własności istotne oraz własności konieczne [od czego w dużej mierze zależy uznanie bądź odrzucenie esencjalizmu], a także podziały wariantów poglądów esencjalistycznych. Różnice między esencjalizmami wskazywać można przy tym na różnych poziomach. Po pierwsze, możemy mówić o pochodzącym od Ruth Barcan Marcus podziale według kryterium formalnych warunków nakładanych na to, jakie cechy uznajemy za istotne. Inny podział wyznacza rozróżnienie wynikające ze wskazania na esencje sortalne, przynależne danemu rodzajowi przedmiotów oraz esencje indywidualne [lub indywidualne], czyli takie, które przypisujemy partykularnym, pojedynczym przedmiotom. Ostatnim, interesującym nas podziałem, jest ten wynikający z kryterium treściowej interpretacji cech esencjalnych – za istotne można uznawać ‘pochodzenie’ przedmiotu [genetyczno – kauzalny esencjalizm] czy też jego ‘strukturę wewnętrzną’. W świetle

powyższych rozróżnień poglądy i argumentacja Kripkego nabierają wyraźniejszego kształtu i jasności pojęciowej.

Amerykański filozof konstruuje swoje myśli dotyczące własności istotnych, opierając się o pogląd na intuicyjne źródła poznania jako relewantne i nieredukowalne oraz o scjentystyczne przekonania dotyczące odkrywania koniecznej struktury rzeczywistości przez nauki przyrodnicze. Sam ten fakt budzi uzasadnione wątpliwości i obawy związane z „nie-dowodliwością” tychże założeń. Sama argumentacja Kripkego na rzecz esencjalizmu wyrasta z jego wyników w zakresie logiki modalnej. Dowód posiadania takich-a-takich własności istotnych odwołuje się do semantyki światów możliwych oraz opiera o dowód twierdzenia konieczności relacji odrębności, która zdaje się być uzasadnioną jedynie przy nałożeniu na relację dostępności warunku symetryczności, co jest z kolei w dużej mierze kwestią dowolną czy arbitralną. Treściowy wybór własności, jakie według Kripkego mają pełnić funkcję istotnych także wydaje się niedostatecznie uargumentowany i wynikający jedynie z mglistych intuicji. Jego opis zdaje się poprawnie funkcjonować jako teoria semantyczna, lecz wobec ontologii [której niezależność od epistemologii stara się pokazać] widać się w nierozwiązywalne na gruncie własnych założeń problemy, których rozwiązanie byłoby konieczne, by dostatecznie uzasadnić jego stanowisko.

Na powyższe trudności nakłada się nieredukowalne napięcie polegające na swoistym ‘zgrzycie’ między teorią nazywania i sztywnego desygnowania a teorią ontologiczną z głównej książki Kripkego. Wydaje się, że wobec powyższej aporii, jedną z części jego koncepcji należy odrzucić – znacznie słabszą jest według nas część ontologiczno – esencjalistyczna i to jej nie da się utrzymać.

Filip Kawczyński

Tożsamość osobowa i nazwy własne

Problem tożsamości osobowej oraz kwestia referencji nazw własnych są jednymi z tych zagadnień – odpowiednio w ontologii i filozofii języka – o których dyskutowano najszerzej w przeciągu ostatnich kilku dziesięcioleci.

To, że owe kwestie są ze sobą problemowo blisko związane może wydać się naturalne i oczywiste; wbrew temu jednak, w literaturze niełatwo znaleźć ujęcie, które odwołuje się do występowania owych wzajemnych między nimi zależności.

Można wręcz odnieść wrażenie, iż ontologowie w swoich rozważaniach posługują się imionami własnymi jako wygodnymi narzędziami zapewniającymi sztywność odniesienia do osób, nie podejmując przy tym refleksji nad semantyczną naturą nazw; zadają pytania w rodzaju: „Czy Habermas po usunięciu połowy mózgu pozostanie Habermasem?” itp., mając na myśli to, czy dana osoba po wycięciu połowy mózgu będzie nadal tą samą osobą – nie zastanawiając się przy tym jakie własności semantyczne nazwy „Habermas” decydują o tym, że powyższe pytanie jest w ogóle pytaniem sensownym.

Ignorancja jest niestety wzajemna. Filozofowie języka badają czy i w jaki sposób nazwa [np.] „Arystoteles” oznacza niezawodnie Arystotelesa, nie uwzględniając (a właściwie w ogóle nie dbając o nie) rozstrzygnięć ontologicznych co do tego, jak w ogóle można identyfikować Arystotelesa tj. jakie są kryteria tożsamości osób. Deskrypcjoniści, na przykład, uważają, że odniesienie nazwy własnej wyznaczone jest przez deskrypcje związane z ową nazwą, a jednocześnie całkowicie lekceważą pytanie o to, jak takie opisy mogą w ogóle identyfikować danego człowieka.

Słowem, wygląda na to, że filozofowie języka kryteria identyczności osobowej przyjmują za dane i to stanowi dla nich «punkt podparcia» w konstruowaniu teorii semantycznej dla nazw własnych. Ontologowie zaś za ustalony biorą semantyczny charakter imion własnych i uważają go za drogowskaz na drodze do rozwiązania problemu tożsamości osobowej.

W swoim referacie postaram się (w sposób ogólny) pokazać w jaki sposób ontologowie i filozofowie języka mogą korzystać nawzajem z wyników swoich badań w zakresie opisanych wyżej problemów. Innymi słowy, wskaże te miejsca, w których niektóre tezy ontologiczne mogą wspierać twierdzenia semantyczne i na odwrót. Z drugiej strony, spróbuję zaprezentować przykłady takich tez dotyczących tożsamości osobowej i takich twierdzeń o nazwach własnych, które nie są ze sobą do pogodzenia.

Nieokreśloność tożsamości osobowej

W moim referacie chciałbym przedstawić problem ciągłości osobowej w ujęciu Dereka Parfita – w jaki sposób dochodzi on do wniosku, że tożsamość osobowa jest nieokreślona. Wymagać to będzie omówienia metody fikcyjnych opowieści. Czy jest ona uprawomocniona w prowadzeniu argumentacji i jaką pełni funkcję.

D. Parfit twierdzi, że pojęcie tożsamości osobowej jest nieokreślone, nie odnosi się ono do żadnych faktów w rzeczywistości. Stawiając pytanie, czy „ja” dzisiaj będę tą samą osobą co „ja” jutro, pytam o sposób użycia języka. Poprawnie należałoby zapytać, czy będzie istnieć przynajmniej jakieś potomne „ja”, z którym będę w relacji psychicznej i/lub fizycznej ciągłości.

Dlaczego pojęcie tożsamości osobowej jest nieokreślone? Zdaniem D. Parfita przyjęcie takiego wniosku jest nieuniknioną konsekwencją stanowiska redukcjonistycznego. Postaram się prześledzić linie argumentacyjną D. Parfita na rzecz tej tezy. W ostatniej części referatu przejdę do zaprezentowania wybranych kontrargumentów.

