

niczek ułatwiający grę w dublety, co więcej, reguły gry w okrągły bilard, którego pomysłodawcą był właśnie w 1889 r. Lewis Carroll. Gardner ukazuje również znaczenie dubletów (gra językowa, polegająca na takim przekształcaniu jednego słowa w drugie, by w każdym kroku zmieniać tylko jedną literkę, tworząc nowy, poprawny wyraz) dla problemów logiki formalnej. Okazuje się bowiem, że niektórzy logicy (jak R. Rucker) porównują dublety do systemu formalnego, w którym aksjomatem jest pierwszy wyraz, kroki przekształceń to reguły wnioskowania, a ostatni wyraz to twierdzenie, do którego się dochodzi, cała zaś łamigłówka polega na znalezieniu najkrótszej drogi do twierdzenia, czyli najkrótszego dowodu.

Aby przeczytać książkę M. Gardnera o pasjach Carrolla, bynajmniej nie jest potrzebny umysł przyzwyczajony do rachunku prawdopodobieństwa. Niewątpliwie jednak zda się tu umysł ciekawy świata, lubiący ścisłość i precyzję, i mający choć trochę wyczucia tego abstrakcyjnego, niemniej jednak wyrafinowanego angielskiego humoru, który – według słów G. K. Chestertona – jest jedną z najbardziej kapryśnych sił duchowych, pląsających na pograniczu rozumu i nierozumności.

Książka *Wszechświat w chusteczce*, jako niemal encyklopedyczne opracowanie i zestawienie pasji życia Lewisa Carrolla, to niewątpliwa nowość na polskim rynku wydawniczym. To prawdopodobnie pierwsza taka pozycja dotycząca autora *Alicji w Krainie Czarów* przetłumaczona na język polski. Słowa uznania należą się Wydawnictwu Prószyński i S-ka, które przyczyniło się do tak starannego, a nawet eleganckiego wydania tej książki.

Na koniec dodajmy, że tytuł książki: *Wszechświat w chusteczce* odsyła czytelnika do książek Carrolla o przygodach Sylwii i Bruna, którym naukowiec wyjaśnia tajemnicę wstęgi Möbiusa, obejmującej cały wszechświat ze względu na to, że jej wnętrze jest tym samym, co jej zewnątrz.

Anna Głąb

*One Hundred Years of Philosophy*, ed. by Brian J. Shanley, O.P., Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 36. Washington: The Catholic University of America Press 2001, ss. 311.

Znaczącym symptodem końca wieku i początku nowego stulecia były i będą podsumowania. Jest to bowiem czas sposobny do tego, by robić swoiste rachunki sumienia poszczególnym dziedzinom nauki, wieścić rychły ich koniec lub odrodzenie. Podobnie dzieje się w przypadku książki *One Hundred Years of Philosophy*, w której zgromadzono 14 esejów dostarczających interesującego spojrzenia na rozwój filozofii w XX w. Jak informuje we wstępie jej redaktor, B. J. Shanley, problemy zawarte w artykułach przedyskutowano na konferencji poświęconej setnej rocznicy powstania Wydziału Filozofii na Catholic University of America. Szeroki zakres omawianych tematów sprawia, że zbiór ten stanowi panoramę współczesnej filozofii, zestawiającą

historycznie najważniejsze problemy filozofii XX wieku. Jako że dzieje filozofii to przede wszystkim sfera pytań i ciągłej fascynacji rzeczywistością, tak też i w tym zbiorze autorzy skupili uwagę na pytaniach, którymi naznaczona jest filozofia XX wieku. Pole dociekań współczesnej filozofii to przede wszystkim próba zagwarantowania zdaniom statusu wolnego od zarzutu o idealizm, stąd znajdziemy tu artykuł na temat filozofii brytyjskiej, którą określono jako próbę obalenia idealizmu. Filozofia XX wieku to również próba odpowiedzi na pytanie, co filozofia zyskała na postępie nauki, który się dokonał w minionym stuleciu. Z pytaniami o to, czym jest dobro moralne i czy można tutaj dostarczyć jednoznacznej odpowiedzi, a co za tym idzie, czy można pogodzić różnorodność standardów moralnych, różnych ze względu na przynależność do grup społecznych i tradycji, zmagają się nadal etycy, dlatego w zbiorze zamieszczono interesującą polemikę z tezami A. MacIntyre'a, czołowego amerykańskiego etyka. Duży nacisk autorzy kładą również na filozofię społeczeństwa i filozofię prawa. W książce znajdziemy nie tylko artykuł demaskujący K. Marksa jako filozofa, gdzie autor stara się odpowiedzieć na pytanie, czy współczesny neomarksizm ma coś wspólnego z dojrzałymi pracami Marksa, lecz także artykuł poświęcony konfrontacji katolickiej nauki społecznej z liberalnym modelem państwa. W XX wieku powstało wiele programów i doktryn artystycznych, a w ich tworzeniu dużą rolę odegrała filozofia, zatem zbiór zawiera także artykuł na ten temat. Również religia – zarówno na początku, jak i na końcu minionego stulecia – staje w obliczu podobnych problemów (m.in. kwestie immanencji Boga, doświadczenia religijnego, historyczności i praktycznego uzasadnienia religii), co uwydatnia jeden z artykułów.

Jednym z najciekawszych artykułów jest *British Philosophy in the Twentieth Century: Empiricism Responding to Idealism* T. A. Russmana. Sedno wywodów Russmana stanowi teza, że filozofię brytyjską w XX wieku określić można jako próbę obalenia idealizmu. Jako przykład idealizmu podaje on stanowisko F. H. Bradleya, który uważał, że sprzeczność fenomenalizmu i wewnętrzna niekoherencja każdego rodzaju relacji prowadzą do monizmu. Bradley argumentował przeciwko empiryzmowi J. S. Milla, atakując atomizm, zgodnie z którym postęp nauki sprowadza się do indukcji z poszczególnych faktów jednostkowych. Twierdził on, że taka koncepcja jest niekoherentna, bo z poszczególnych faktów nic nie może wynikać. Dopiero za sprawą ich powiązania przez uniwersalia prawa naukowe stają się możliwe. Russman dodaje, że prawdopodobnie Arystoteles i Tomasz z Akwinu zgodziliby się tu z Bradleyem, mówiąc, że fakty mogą być poznane tylko poprzez uniwersalia. Powstaje jednak pytanie: w następstwie czego te uniwersalia stają się koniecznym początkiem drogi prowadzącej do wiedzy naukowej? Jedną z odpowiedzi jest koncepcja Kanta, według której uniwersalne formy są wrodzone umysłowi i nakładają się na surowe dane zmysłowe, zatem nie byłoby żadnej przedkonceptualnej świadomości, za pomocą której uniwersalia byłyby ujmowane *a posteriori*. Russman twierdzi, że następcy Milla, by odpowiedzieć na atak Bradleya, powinni rozwinąć koncepcję, zgodnie z którą pojęcia są formowane przez wrodzoną niekonceptualną świadomość faktów. Inną kontrowersją związaną z poglądami Bradleya jest teoria „wyglądów”. Bradley wychodzi z założenia, że rzeczywistość musi być koherentna. Jednakże świat naszego doświadczenia, zdominowany przez relacje,

a zatem i różnice, nie może być koherentny. Prawdziwa rzeczywistość nie może zawierać relacji, jest zatem niezróżnicowaną jednością (monizm). Główną przesłanką Bradleya jest to, że relacje nie są koherentne. Jakość np. musi być czymś różnym od innych jakości, a być czymś różnym to być związanym relacją różnicy, każda jakość musi być zarówno relacją, jak i być w relacji; musi więc zachodzić pewne zróżnicowanie na bycie relacją i bycie w relacji. Jak te dwa aspekty relacji ze sobą zjednoczyć? Między nimi musi być znów relacja itd. w nieskończoność. Russman twierdzi, że główną słabością argumentacji Bradleya jest to, że nie dysponuje on Arystotelesowską dystynkcją między substancją a relacją jako kategoriami. Dla Arystotelesa substancja jest oddzielnym bytem, ale nie dotyczy to już relacji. Naturą relacji jest to, że przyłącza się ona do substancji, bez potrzeby mediacji z innymi relacjami.

Jak to się ma do początkowej tezy Russmana, że filozofia brytyjska jest próbą obalenia idealizmu? Otóż zarówno B. Russell, jak i G. E. Moore w początkowej fazie swojego rozwoju filozoficznego wydawali się wspierać stanowisko Bradleya, jednakże w późniejszym okresie zwracają się w stronę realizmu, jako jedynej – jak twierdzi Russman – alternatywy wobec idealizmu i fenomenalizmu, wskazując w ten sposób podstawowy cel filozofii brytyjskiej: obalenie idealizmu. Odpowiedź ta na idealizm Bradleya nigdy jednak nie została precyzyjnie sformułowana, ale – według Russmana – można powiedzieć, że zarówno Russell, jak i Moore wyraźnie podzielali pogląd, że realistyczna ontologia i epistemologia są pewnym antidotum na idealizm. Russell marzył o tym, by pokazać, że matematyka jest w istocie logiką. Próba ta jest uważana za najbardziej doniosłe wydarzenie w XX-wiecznej filozofii, i prawdopodobnie nikt nie może jej zrozumieć, jeśli nie będzie studiował próby odkrycia fundamentów matematyki. Załamanie się tego programu jest uważane za najpoważniejsze fiasko filozofii w historii ludzkiej myśli, ponieważ sukces w tej dziedzinie wiązany był z optymistycznym poglądem na możliwości ludzkiego rozumu. Dlatego, jak sugeruje Russman, jeżeli matematyka nie ma fundamentów *a priori* w rozumie, to musi je odkrywać poprzez doświadczenie, a nauka jest rezultatem aplikacji rozumu do świata, który jest czymś do odkrycia, a nie formą przyjętą przez rozum.

Główną częścią odparcia idealizmu przez Russella było jego zastosowanie matematyki do obalenia koherencyjnej teorii prawdy, odwołującej się do stopni prawdy. Według Russella, matematyka jest całkowicie pewna i koherentna, a w ten sposób daje nam to, czego nie może dać idealizm: przykład prawd absolutnych. Russman zauważa jednak, iż redukcja matematyki do zdań logiki jeszcze nie pokazuje, że matematyka ma niepodważalne fundamenty, lecz jest to jedynie przesunięcie tego samego pytania na teren logiki: co jest jej fundamentem? Uważa on, że dzieło Russella to jedno wielkie fiasko, bo nie udało mu się pokazać, że matematyka jest przykładem obalającym koherencyjną teorię prawdy.

W następnej części eseju Russman się zastanawia, na czym miałyby polegać wyższość Koła Wiedeńskiego nad L. Wittgensteinem. Cytuje słowa N. Malcolma, że ci, którzy chcą wyprowadzić zasadę weryfikacji z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina, błędnie go odczytali, bo nie znajdziemy w nim miejsca, w którym byłby podjęty problem weryfikacji. Jeżeli bowiem znaczenie zdania jest funkcją znaczenia zdań elementarnych i znaczenie każdego zdania elementarnego zależy od

znaczenia nazw, które te zdania zawierają, a znaczenie każdej nazwy jest przedmiotem, to wydaje się, że znaczenie zależy od przedmiotów. Dlaczego to nie może być inną metodą ustanawiania zasady weryfikacji? – pyta Russman. Malcolm cytuje za *Traktatem*, że przedmioty nie są dane w doświadczeniu, a z tego wynika, że system znaczenia przedstawiony w *Traktacie*, oparty na takich przedmiotach, nie opiera się na weryfikacji empirycznej. Dla Wittgensteina przedmioty, które nie są dane w doświadczeniu, są przedmiotami wchodzącymi w skład pewnej liczby konfiguracji. Russman twierdzi, że odkąd każdy przedmiot wchodzi w skład konfiguracji, sam w sobie jest niezależny od jakiegokolwiek partykularnej konfiguracji. Przedmiot jest – zdaniem Wittgensteina – niezależny od danego przypadku, zatem nazwa nie jest definiowana przez zdania obrazujące konfiguracje lub stany rzeczy. Ten dany przypadek jest właśnie konfiguracją lub stanem rzeczy, który jest ciągle weryfikowany. Dla Wittgensteina przedmioty są pojmowane jako część bieżącej konfiguracji, są niezależne od danego przypadku tylko w tym sensie, że nadają się do włączenia ich do całkowicie różnych konfiguracji. Russman nie zgadza się z tezą, że przedmioty nie są dane w doświadczeniu. Uważa, że muszą być dane w doświadczeniu, chyba że przypuszczamy, iż mamy inny dostęp poznawczy do świata niż przez doświadczenie. Według *Traktatu* (2.0211, 2.0212) zdania nie definiują nazw. Znaczenie nazwy jest przedmiotem tej nazwy. Ale – pyta Russman – jak znaczenie może być poznane, jeśli to nie przedmiot (tego znaczenia nazwy) jest przedmiotem doświadczenia właśnie? Russman konkluduje, że w tej doktrynie mamy więcej niż mniej przesłanek za tym, by znaleźć w niej weryfikacyjną zasadę znaczenia, którą znaleźli pozytywiści (s. 23).

K. R. Popper uważał, że zarówno Russell, Moore, Wittgenstein, jak i Koło Wiedeńskie nie dali dobrej odpowiedzi na idealizm Bradleya. Widzi on zarówno pozytywizm, jak i idealizm jako dwie strony tej samej monety – racjonalizmu. Pozytywizm jest w błędzie, gdy redukuje proces odkrycia naukowego do kroków logicznych, idealizm zaś jest w błędzie, redukując proces historycznego rozwoju do kroków logicznych.

Zwrócenie się po II wojnie światowej w stronę filozofii języka potocznego prowadzi, zdaniem Russmana, do wzrostu świadomości, w jaki sposób idealizm i fenomenalizm są zakorzenione w językowych kłopotach, a studia nad językiem potocznym u takich filozofów, jak Austin, przesuwają się w kierunku realizmu, bo pytanie: „Jak możemy skonstruować filozofię języka idealnego odpowiednią dla atomistycznych analiz?”, zmienia się tu na pytanie: „Jak język aktualnie pracuje?”. Podstawowym ostrzeżeniem dla filozofa jest odtąd: „Nie szukaj znaczenia, lecz patrz na użycie”. To znaczy, że aby uwolnić się od idealizmu, należałoby nie szukać znaczenia rozumianego jako redukcja poprzez analizę do gry językowej, złożonej ze słów odniesionych do przedmiotów, ale patrzeć, jak słowo jest konkretnie używane, bo to właśnie użycie nadaje słowu znaczenie.

Przegląd osiągnięć nauki w XX wieku i tego, w jaki sposób postęp nauki wpłynął na filozofię, daje artykuł W. A. Wallace’a, OP, *History, Philosophy, and Sociology of Science: From Atom to Megacosm*. Zaczynając od W. Whewella i jego definicji filozofii nauki jako „kompletnego wglądu w istotę i warunki realnej wiedzy i ukazania najlepszych metod dla odkrycia nowych prawd” (s. 32), autor prezentuje

kolejne etapy rozwoju filozofii nauki i pojęcia filozofii nauki, porównując koncepcje J. S. Milla i J. Herschela oraz stwierdzając, że zarówno Whewell, jak i Herschel wskazywali na ograniczenia logiki Milla, podpisując się pod poszukiwaniami I. Newtona „prawdziwych przyczyn naturalnych fenomenów” (s. 34). Koncepcja ta uległa załamaniu, kiedy empiryści stwierdzili, że przedmiotem nauki może być subiektywne wrażenie, przedmiot zaś jest symbolem wrażeń. W terminologii E. Macha jest czymś niemożliwym znać prawa natury, jako zewnętrzną regulację fenomenów. M. Schlick identyfikował filozofię – w *Philosophy of Nature* (1936) – z filozofią przyrody, którą z kolei pojmował jako filozofię nauki. H. Reichenbach uważał, że natura wiedzy powinna być studiowana na podstawie analizy nauki. Podobnie jak Schlick, uważał, że nie ma ontologii ani oddzielnej filozoficznej wiedzy o rzeczywistości. Zadaniem filozofii miałyby być utrzymanie równowagi między filozofią a rozwojem nauki. Inna propozycja wyszła spod pióra E. Nagela; zaproponował on, by filozofię nauki utożsamić z logiką nauki, która będzie badać logiczną strukturę wytworów intelektu.

W pierwszej połowie XX wieku filozofia nauki zdominowana była przez logiczny pozytywizm/empiryzm. Odkrycia Macha, Poincarégo i Duhema charakteryzuje się zazwyczaj przez zdecydowaną krytykę klasycznych wymagań naukowych: nauka powinna dotyczyć organizowania fenomenów do celów pragmatycznych i nie powinna wtrącać się do tego, czym są rzeczy same w sobie. Celem filozofii powinna być logiczna precyzacja języka, który miałby wyjaśnić związek między empirycznymi faktami a teoriami naukowymi. Jednakże – jak stwierdza Wallace – ten projekt nie został zrealizowany ze względu na brak zgody co do kryteriów naukowych. Filozofia nauki przeszła transformację po II wojnie światowej, a efektem tego była teoria T. Kuhna, dzięki której okazało się, że pozytywistyczny ideał nauki jest daleki od tego, co w praktyce uznaje się za naukę. Otóż historia nauki to seria zmieniających się paradygmatów, a nie ewolucyjny, kumulatywny, kontynuacyjny rozwój wiedzy. Wallace uważa, że dewaluacja kognitywnego statusu nauki jest argumentem za tym, by wrócić do bardziej realistycznego podejścia wobec rzeczywistości, jakie zaproponował on sam w *The Modeling of Nature*. Uważa on, że jest to pewna droga wyjścia z obecnego impasu. Tytuł jego książki miałby sugerować powrót do *nature*, rozumianej jako rzeczywistość. Według niego, filozofia nauki, ugruntowana na Hume’owskiej i Kantowskiej teorii wiedzy, opiera się od początku do końca na fałszywych przesłankach, dlatego jest skazana na niepowodzenie. Twierdzi on, że jeśli nie mamy teorii wiedzy opartej na naszym doświadczeniu rzeczywistości, to oszukujemy się, myśląc, że dysponujemy filozofią nauki opartą na tym, co możemy zaobserwować przez mikroskop czy teleskop Hubble’a. Wallace uważa się jednak za optymistę, stwierdzając, że klimat intelektualny powoli się zmienia i że jak feniks z popiołów wynurza się z filozofii nauki „nowy konsensus”. Dziś, wśród wielu trendów w filozofii, najbardziej charakterystyczna wydaje się znaturalizowana epistemologia. Wyrażenie to może być odczytywane w różny sposób, ale dla Wallace’a znaczy ono, że to taka epistemologia, w której punktem wyjścia jest pojęcie „naturalnego rodzaju” i gdzie poszukuje się kauzalnych pojęć odniesienia, by zmienić standardowe podejścia empirystów. Powinniśmy, jak sugeruje, zrobić to samo z doktryną Hume’a, co Galileusz proponował, by uczynić z tekstami Arystotelesa,

ponieważ wydaje się, że gdyby Hume żył w dzisiejszych czasach, byłby raczej po przeciwnej stronie niż dzisiejsi kontynuatorzy jego myśli filozoficznej. Wallace wyjaśnia to tym, że Hume w swoich pracach argumentował, iż w badaniu rzeczywistości nie można odkryć jakichś koniecznych związków między przyczyną a skutkiem, opierając się na rozumowaniu *a priori*. Takie związki powinny być odkrywane, jak sądził, na podstawie doświadczenia, a zatem na podstawie rozumowania *a posteriori*. Do tego miejsca, jak tłumaczy Wallace, Hume myślał prawidłowo, ale odtąd jego teoria wiedzy upada. Hume nie mógł zrozumieć, jak zwyczajne jakości zmysłowe mogłyby odsłaniać naturę rzeczy, która jest skutkiem prezentujących się nam wyglądom rzeczy. Podobny błąd popełnił również Kant.

Inny element nowego konsensusu to naturalna postawa ontologiczna (*Natural Ontological Attitude*), sformułowana przez A. Fine'a. Zwolennicy tego poglądu uważają, że należy przyjmować pewne rezultaty nauki jako takie, bez interpretowania ich w sposób idealistyczny czy realistyczny, czyli jako wiedzę zdobytą dzięki zdrowemu rozsądkowi. Jeżeli postawimy zdrowy rozsądek na równi z powszechnie przyjętymi poglądami czy z *endoxa*, przyznamy, że to, co naukowcy twierdzą, jest prawdą. Mówić, że każda wiedza wprowadza w błąd, oznaczałoby stracić cel naukowego badania. Lepiej jest twierdzić, że zawartość wiedzy jest prawdziwa przynajmniej w minimalnym stopniu, że zawiera prawdę, która jest częściowa czy niejasna, ale przynajmniej zdolna do tego, by być jasną i kompletną. Według Wallace'a, prognozy filozofów nie powinny być tak pesymistyczne, ponieważ kontrowersyjne nie jest to, że wszystkie twierdzenia nauki są fallibilne. Należy raczej zwracać uwagę na to, że naukowcy są zajęci wykorzenianiem błędów i niezrozumienia, i w ten sposób dochodzą do prawdy, która jest bardziej jasna i kompletna niż ta, którą dysponowali na początku swej drogi.

Robert Sokolowski ukazuje w swoim artykule *Phenomenology in the Last Hundred Years* obraz fenomenologii, a prezentuje w nim nie tylko portret twórcy fenomenologii, E. Husserla, lecz także jego kontynuatorów, m.in. M. Heideggera. Autor zestawia programy tych dwóch filozofów (s. 204-209), a porównując je, stwierdza, że Heidegger sformułował swoje zadanie w klasycznych terminach i bardziej niż Husserl podkreślał znaczenie historii filozofii. Husserl był matematykiem i z tego powodu postrzegany jest raczej jako ktoś, kto „przyszedł z zewnątrz” do filozofii, podczas gdy Heidegger był edukowany jako filozof od samego początku. *Bycie i czas* Heideggera zawiera myśli takich filozofów, jak Arystoteles, Augustyn, Tomasz z Akwinu, Suarez, Kartezjusz, Kant i inni, jak również odwołania do Księgi Rodzaju, myśli Kalwina i Zwinglego, a nawet Ezopa. Według Sokolowskiego, Heidegger był bardziej zdolny posługiwać się terminologią klasyczną niż Husserl, włączał on bowiem do filozofowania bardziej klasyczne zagadnienia. Poza tym Husserl jest racjonalistą w stylu i treści swoich prac, podczas gdy pisma Heideggera angażują czytelnika, stawiając przed nim pytania egzystencjalne. Jest to zarówno dobre, jak i złe, stwierdza Sokolowski, ponieważ z jednej strony, dzięki temu filozofia staje się nie tylko suchą spekulacją, lecz także sposobem, a nawet drogą życia. Z drugiej strony, niebezpieczeństwo kryje się w tym, że Heidegger nie rozróżnia właściwie filozofii teoretycznej, praktycznego życia i religii. Chce być zarówno kimś w rodzaju moralnego „guru”, jak i myślicielem

teoretycznym. Innym momentem odróżniającym obu myślicieli jest fakt, że Husserl, będąc naukowcem i matematykiem, przetransformował swoje intuicje na grunt filozofii, podczas gdy Heidegger zaczynał od impulsu religijnego, by móc później dać temu wyraz w filozofii. Husserl uważał filozofię za rygorystyczną, ścisłą naukę i choć odnosił się do religii z respektem, to jednak kategorii religii używał w swoich pismach niezmiernie rzadko. Heidegger natomiast swojej filozofii stawiał za cel rozwiązywanie problemów religijnych. Husserl wzbogacił filozofię przez odkrycie nowych problemów filozoficznych: struktury języka, pamięci, percepcji, czasu w różnych formach, przyczynowości, liczby itd. Zaproponował wiele aspektów bycia jako przedmiotów analizy. Tymczasem Heidegger skoncentrowany był niemal z uporem maniaka na jednym problemie: kwestii bycia.

Sokolowski uważa, że Husserl jest autorem decydującego wyłomu we współczesnej myśli, pokazał on bowiem próbę uniknięcia kartezjańskiego pojęcia świadomości, jako odgródzonej sfery, i przywrócił rozumienie umysłu jako czegoś publicznego. Co więcej, otworzył on drogę do filozoficznego realizmu i ontologii, która może przejąć prymat w filozofii, co oznaczałoby zepchnięcie epistemologii na pozycję drugorzędną (s. 215). Fenomenologia utworzyła również kontekst rozważań dla refleksji teologicznych (E. Stein, D. von Hildebrand). Sokolowski ubolewa nad tym, że Husserl jest bardzo często postrzegany według tych standardów, które sam odrzucił, jako autor idei izolowania świadomości, i stwierdza, że trudno jest odczytać filozofów takiego interpretowania jego filozofii. Sokolowski zwraca uwagę na trudności, z jakimi boryka się fenomenologia, a są to przede wszystkim trudności terminologiczne. Takie terminy, jak „noesis” i „noemat”, „redukcja” czy „ego transcendentalne”, zmiernają w kierunku stania się terminami skamieniałymi i prowokującymi sztuczne problemy. Sama nazwa „fenomenologia” wprowadza w błąd i jest niezgrabna. Źle przetłumaczona na angielski terminologia wydaje się pompatyczna. Angielscy fenomenologowie powinni się uczyć fenomenologii od takich filozofów, jak J. Findlay, M. Oakeshott czy G. Ryle. Słabością fenomenologii jest również brak filozofii polityki, bo choć A. Schutz napisał pracę z filozofii społecznej i humanistycznej socjologii, to jednak tak naprawdę nigdy nie rozwinięto fenomenologii polityki.

Książkę *One Hundred Years of Philosophy* można potraktować jako dyskusję (i krytykę z pozycji tomizmu) nad głównymi problemami filozofii XX wieku: Czym jest filozofia nauki? W jaki sposób – i czy – rozwój nauki wpłynął na filozofię? Czym była próba ugruntowania matematyki w logice? Czy filozofię pierwszych filozofów analitycznych można traktować jako próbę odparcia idealizmu? Na czym polega słabość anglo-amerykańskiej filozofii moralności i czy da się ją usunąć? Dobrą stroną tej pozycji jest to, że zawiera artykuły nie tylko na temat *stricte* teoretycznego aspektu filozofii, lecz także ukazuje jej wydźwięk praktyczny i zastosowanie w prawie, nauce społecznej Kościoła czy w sztuce itd. Publikację tę można równie dobrze potraktować jako źródło informacji na temat tych, którzy tworzyli myśl filozoficzną XX wieku (E. Husserla, L. Wittgensteina, A. MacIntyre’a, M. Heideggera, E. Gilsona, J. Deweya, H. G. Gadamera), ale trzeba przyznać, że to chyba najstarsza część książki. Zamienia się ona w tych miejscach w podręcznik szkolny uzupełniony hasłami z encyklopedii, w niczym nie przypominając – choć wydawało się, że to jest zamierzeniem autorów – poważnej rozprawy naukowej.

Szkoda również, że zabrakło tu osobnego eseju na temat filozofii procesu (niecałe dwie strony w artykule Longa to zdecydowanie za mało), ponieważ jest to filozofia nie tylko teoretycznie wartościowa, lecz także bliska intuicjom człowieka w ogóle. Brakuje tu również artykułu na tematy związane z bioetyką, wydaje się bowiem, że tak jak wiek XX postrzega się jako wiek fizyki, wiek XXI będzie prawdopodobnie wiekiem biologii, ze względu na rozwój badań biomedycznych, których granica coraz bardziej się poszerza, a to z kolei nasuwa pytanie o ich moralną wartość i prowokuje filozofów do zdecydowanych odpowiedzi w kwestii, czy istnieją granice poznania naukowego i jak należałoby je wyznaczyć.

Jednocześnie trzeba zauważyć, że zbiór ten polemizuje z głównymi nurtami filozofii XX wieku, więc prowokuje to pytanie: czym będzie filozofia XXI wieku – czy tylko zbiorem przypisków i uwag krytycznych do filozofii XX wieku?

Anna Głąb

Vincent F. H e n d r i c k s, *The Convergence of Scientific Knowledge: a View from the Limit*, Dordrecht: Kluwer 2001, ss. xxxvii + 365, indeks.

Zasadniczym tematem współczesnej epistemologii jest pojęcie wiedzy oraz jego składowe – prawda i uzasadnianie. Dyskusje dotyczące teorii wiedzy zostały zdominowane przez analizy potocznego pojęcia wiedzy, które również jest punktem odniesienia dla oceny poprawności proponowanych koncepcji. Powstało wiele stanowisk, a ponieważ brak jest kryteriów ich oceny, które same byłyby wolne od założeń epistemologicznych, zatem nie ma też jednoznacznych rozstrzygnięć wśród teoretyków wiedzy. Ponadto wiele dyskusji koncentruje się na różnych odmianach kilku podstawowych koncepcji, co niekiedy rodzi poczucie impasu w tych dyskusjach. Książka Vincenta F. Hendricksa *The Convergence of Scientific Knowledge* proponuje alternatywny model uprawiania epistemologii. Zasadnicza nowość tego podejścia do teorii wiedzy polega na analizie wiedzy naukowej, a nie potocznej, oraz konstruowaniu teorii za pomocą bogatej palety środków formalnych – od teorii zbiorów, poprzez formalną teorię uczenia się, po nowatorską teorię operatorów modalnych. W konsekwencji, zamiast tradycyjnej, trójczłonowej definicji wiedzy jako uzasadnionego, prawdziwego przekonania, otrzymujemy określenie, że wiedza to zbieżność zbioru generowanych przez daną metodę poznawczą hipotez do prawdziwej (lub adekwatnej empirycznie) hipotezy u kresu empirycznych badań naukowych.

Hendricks podaje możliwie prostą charakterystykę wiedzy naukowej – jest to wiedza o prawach przyrody, które uznaje za niezmiennie w czasie i przestrzeni. Tezę taką należy oczywiście potraktować jako pewną idealizację wiedzy naukowej, która jest całkowicie dopuszczalna, gdy konstruowany jest pierwszy model tej wiedzy, a