

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
UNIwersytet MIKOŁAJA KOPERNIKA

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXII

NUMER 4

Sławomir Szczyrba – Filozof i biskup: Bohdan Bejze (1929–2005). Leszek Kusak – Człowiek wobec wartości. Agnieszka Skrobas, Bogumiła Truchlińska – Filozofia polska i jej konteksty międzynarodowe. Krzysztof Piotr Skowroński – American and European Values. A Philosophical Rapprochement. Krzysztof Kędziora – Sprawozdanie z Konferencji Jürgen Habermas Symposium. Philosophy – Religion – Society/Philosophie – Religion – Gesellschaft. Zefiryna Żegnałek – Dyskusja nad książką *Modne bzdury* Alana Sokala i Jeana Bricmonta. – Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Przegląd czasopism (W. Mincer). – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

TORUŃ 2005

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXII
NUMER 4

TORUŃ 2005

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
DYREKCJA INSTYTUTU FILOZOFII UMK

Redaktor

Leon Gumański

Zastępca Redaktora

Ryszard Wiśniewski

Sekretarz Redakcji

Marcin T. Zdrenka

Korespondenci

*Zbigniew Drozdowicz (Poznań), Czesław Głombik (Katowice),
Lech Grudziński (Gdańsk), Ryszard Kleszcz (Łódź), Wojciech Krysztofiak (Szczecin),
Leszek Kusak (Kraków), Maciej Manikowski (Wrocław), Adam Olech (Częstochowa),
Marek Rembierz (Cieszyn), Piotr Teodorczuk (Warszawa),
Bogumiła Truchlińska (Lublin), Witold Tulibacki (Olsztyn)*

Adres Redakcji

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

Printed in Poland

© Copyright by Redakcja „Ruchu Filozoficznego”
Toruń 2005

Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

ul. Gagarina 39, 87-100 Toruń
tel. (0 56) 611 42 95, fax 611 47 05

dwyd@uni.torun.pl

DYSTRYBUCJA: Biuro Promocji, ul. Reja 25, 87-100 Toruń

tel./fax (0 56) 611 42 38

books@umk.pl

www.wydawnictwo.uni.torun.pl

Wydanie I. Ark. druk. 11,5. Nakład 600 egz.

Skład: COBAMA, tel. (0 56) 648 31 31

Druk: Zakład Usług Poligraficznych DRUK-TOR

ul. Nieszawska 33, 87-100 Toruń

Ks. Sławomir Szczyrba

Filozof i biskup: Bohdan Bejze (1929–2005)

W dniu 19 marca 2005 r. o godzinie 18³⁵ w uroczystość św. Józefa, w wigilię Niedzieli Palmowej, w szpitalu MSWiA w Łodzi przy ul Północnej 42 zmarł, zaopatrzony świętymi sakramentami, biskup prof. dr hab. Bohdan Bejze. Przeżył 76 lat, w kapłaństwie 52, w biskupstwie 41. Autor niniejszego opracowania był jedną z osób, które miały bliski kontakt ze Zmarłym i towarzyszyły Mu do ostatnich chwil życia w pamiętnym dniu Jego odejścia do Pana. Biskup Bohdan do końca zachował świadomość, choć często, a z czasem coraz częściej głęboko zasypiał. Żywo zareagował na obecność Pani Ewy Zientalskiej, która od wielu lat prowadziła mu dom, a przez ostatnich osiem lat z wielkim oddaniem opiekowała się nim w chorobie. Oczekiwał jej przyścia. Prawdopodobnie zdawał sobie sprawę ze swojego stanu i chciał się pożegnać. Świadczą o tym jedno z ostatnich słów, jakie udało mi się złożyć w zdanie, gdy spieczonymi ustami odpowiedział na przynaglającą go wypowiedź Pani Ewy, iż oczekuje na powrót księdza biskupa do domu i poświęcenie przezeń pokarmów na świąteczny, wielkanocny stół. Biskup Bohdan odpowiedział w swoim, niepozabawionym dowcipu, stylu: „Ale jak tego dokonać?” Zdawał się mówić, iż to już przekracza jego możliwości i ten, nie tak znowu odległy, czas nie będzie więcej jego czasem... Gdy trzymałem zasypiającego biskupa Bohdana, mojego profesora, za rękę, co chwilę, zwłaszcza gdy wykonałem najmniejszy ruch dłonią, otwierał oczy. Znaczącym ruchem powiek zdawał się nie tylko akceptować obecność, ale i ją z wdzięcznością przyjmować. Rozpoznawał nas. A potem zasnął i odszedł... Dopełniło się życie, któremu patronowało biskupie zawołanie *Ad Dei gloriam et pacem in terris*.

Uroczystościom żałobnym we wtorek po południu, 22 marca 2005 r., w Bazylice Archikatedralnej Łódzkiej, w asyście biskupów sufraganów: Adama Lepy i Ireneusza Pękalskiego oraz licznych biskupów gości, licznie zgromadzonych kapłanów, przewodniczył arcybiskup metropolita łódzki Władysław Ziółtek. W uroczystościach żałobnych wzięł udział m.in. dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW ks. prof. dr hab. Józef M. Dołęga, z którym to ośrodkiem Zmarły od wczesnych lat sześćdziesiątych ściśle współpracował.

Uroczystości pogrzebowe odbyły się w Wielką Środę 23 marca 2005 r. w Bazylice Archikatedralnej Łódzkiej. Przewodniczył im kard. Henryk Gulbinowicz i arcybiskup nuncjusz w Polsce Józef Kowalczyk. Biskup Bohdan Bejze został pochowany na Starym Cmentarzu w Łodzi, przy ul. Ogrodowej, w grobowcu Kapituły Łódzkiej. W uroczystościach pogrzebowych wzięła udział delegacja UKSW pod przewodnictwem J.M. Rektora ks. prof. dr. hab. Romana Bartnickiego, Dyrektora Instytutu Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW prof. dr. hab. Zbigniewa Sareło, Kierownika Katedry filozofii Boga i religii prof. dr. hab. Jana Sochonia. Uczestniczyli także przedstawiciele wielu wyższych szkół w Łodzi.

*

Biskup Bohdan Bejze, biskup tytularny Idassy, biskup pomocniczy w archidiecezji łódzkiej, profesor zwyczajny Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi urodził się 28 lutego 1929 r. w Pabianicach. Wywodził się z rodziny włóknarskiej – tzw. średniej inteligencji. Ojciec – Bronisław, był specjalistą od wzornictwa tekstylnego, matka – Regina (z domu Niedzielska) zajmowała się prowadzeniem domu. Przyszły biskup i uczoney był drugim z dwojga dzieci, obok córki – Krystyny, Państwa Bejze. Edukację szkolną Bohdan Bejze rozpoczął wcześniej od swoich rówieśników, w wieku sześciu lat. Już wtedy wykazywał ponadprzeciętne zdolności. W latach 1935/1936–1938/1939 (klasy 1–4) uczęszczał do siedmioklasowej Publicznej Szkoły Powszechnej nr 1 im. Kazimierza Promyka w Pabianicach. Podczas drugiej wojny światowej kontynuował naukę na tajnych kompletach (klasy 5–6 oraz 1 klasę i pierwsze półrocze 2 klasy gimnazjalnej). W latach 1944/1945–1947/1948 podjął naukę w I Państwowym Gimnazjum i Liceum Męskim im. Jędrzeja Śniadeckiego w Pabianicach. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości (1948) zgłosił się na studia do Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Studia seminaryjne zakończył w 1953 r. przyjęciem święceń kapłańskich. Święceń kapłańskich udzielił mu 14 czerwca 1953 r., w łódzkiej katedrze biskup Michał Klepacz. Wkrótce po święceniach został skierowany na specjalistyczne studia filozoficzne na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tam (w 1956 r.) uzyskał stopień magistra filozofii, przedstawiając pracę *Rola analogii w dowodzeniu istnienia Boga (W świetle metafizyki tomistycznej)*. W 1959 r. uzyskał stopień naukowy doktora filozofii na podstawie rozprawy *Udział analogii w poznawaniu Boga (Studium z zakresu metodologii metafizyki)*. Promotorem pracy magisterskiej i rozprawy doktorskiej – mistrzem w filozofii – był prof. dr hab. Mieczysław A. Krąpiec OP. Recenzentem przedstawionych prac był m.in. ks. prof. dr hab. Stanisław Kamiński.

W ciągu ostatniego roku studiów doktoranckich (w roku akad. 1957/1958) ks. mgr Bohdan Bejze pełnił obowiązki asystenta wolontariusza przy Katedrze Metafizyki kierowanej przez ojca prof. A. Krąpca. Prowadził ćwiczenia z metafizyki. W roku akademickim 1958/1959 biskup Michał Klepacz powierzył ks.

mgr. Bohdanowi Bejze prowadzenie zajęć dydaktycznych z zakresu filozofii (metafizyka, teodycea, psychologia racjonalna) w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi.

Jesienią 1961 r. młody doktor filozofii został także pracownikiem naukowo-dydaktycznym, na stanowisku starszego asystenta przy Katedrze Metafizyki Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Prowadził zajęcia z metafizyki i filozofii Boga dla studentów Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej i studentów Wydziału Teologii (1961/1962–1962/1963). W tym czasie w porozumieniu z ks. prof. Józefem Iwanickim i ks. prof. Piotrem Chojnackim rozpoczął przygotowania do przeprowadzenia przewodu habilitacyjnego. W roku akademickim 1963/1964 ks. Bejze miał objąć etatowe stanowisko adiunkta. Bieg wydarzeń uległ jednak „zakłóceniu”, ponieważ papież Jan XXIII bullą z 20 maja 1963 r. powołał ks. dr. Bohdana Bejze do godności biskupiej. Po śmierci Jana XXIII jego następcą, Paweł VI, wydał 25 czerwca 1963 r. nową bullę powołującą ks. Bohdana Bejze na urząd biskupa tytularnego Idassy (w Afryce) i biskupa pomocniczego w diecezji łódzkiej. Konsekracja biskupia odbyła się w katedrze w Łodzi 1 września 1963 r.; przewodniczył jej kard. Stefan Wyszyński, prymas Polski. Młody sufragan łódzki zmuszony został przerwać zajęcia dydaktyczne w warszawskiej uczelni. Pozostawał jednak z nią w kontakcie. Wygłaszał w ATK liczne odczyty, publikował w jej periodykach swoje prace, współdziałał (w roli redaktora) z jej wydawnictwem¹.

Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, w którym – w sesji III i IV – brał aktywny udział, po śmierci biskupa Michała Klepacza (1967), po bez mała dwuletnim okresie *vacatu* na stolicy diecezji łódzkiej, od roku akad. 1969/1970 podjął na nowo zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Prowadził wykłady monograficzne – zagadnienia wybrane z zakresu filozofii Boga.

Jako uczestnik Soboru Watykańskiego II, wygłosił w czasie jego III sesji (jesienią 1964 r.) dwa przemówienia poświęcone głównie problematyce filozoficznej i kulturalnej².

¹ Działalność redakcyjną biskup Bejze rozpoczął w 1967 r. Jej efektem były dzieła zbiorowe filozoficzne i filozoficzno-teologiczne poświęcone problematyce Boga i człowieka. Już w następnym roku ukazały się drukiem *Studia z filozofii Boga* (Wyd. ATK, Warszawa 1968), *O Bogu i o człowieku* (t. 1–2, Wyd. SS. Loretanek, Warszawa 1968–1969), *W nurcie zagadnień posoborowych* (t. 1–4, Wyd. SS. Loretanek, Warszawa 1967–1970). Niektóre z tych inicjatyw miały swoją kontynuację, przetrwały w serii wydawniczej.

² Od momentu otrzymania nominacji biskupiej rozpoczął organizowanie w wielu kościołach modlitw w intencji beatyfikacji Ojca Świętego Jana XXIII (w toku obrad plenarnych Vaticanum II jako pierwszy przedstawił propozycję beatyfikacji papieża Jana XXIII). Postać Papieża Dobroci i jego największe dzieło, jakim jest Sobór Watykański II, propagował za pomocą artykułów, odczytów i kazań. Z okazji rocznic związanych z Janem XXIII i ostatnim Soborem zorganizował liczne sympozja. Dnia 7 kwietnia 1986 r. staraniem Wydziału Teologicznego ATK i biskupa Bejze odbyło się Sympozjum Naukowe *Posoborowa Odnowa Kościoła w Polsce* (W ramach tego sympozjum bp Bejze wygłosił odczyt nt. *Sobór Watykański II a episkopat Polski*). W dniu 4 marca 1991 r. ponownie z inspiracji bpa Bejze zostało zorganizowane w ATK sympozjum nawiązujące do 25 rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II. W jego programie bp Bejze wygłosił od-

W listopadzie 1970 r. został powołany na członka korespondenta Towarzystwa Naukowego KUL (Wydział Filozoficzny).

Dnia 27 czerwca 1972 r. odbyło się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie kolokwium habilitacyjne biskupa Bohdana Bejze. Rada Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK podjęła uchwałę o nadaniu biskupowi dr. Bohdanowi Bejze stopnia doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii bytu na podstawie całości dorobku naukowego ze szczególnym podkreśleniem wkładu w badania nad współczesnymi ujęciami problematyki istnienia i istoty Boga. Recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli: ks. prof. dr hab. Kazimierz Kłósak, ks. prof. dr hab. Stanisław Kamiński oraz ks. doc. dr hab. Marian Jaworski. Uchwała Rady Wydziału została zatwierdzona przez Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki pismem podsekretarza stanu z dnia 20 października 1972 r. minister nauki, szkolnictwa wyższego i techniki pismem z 30 listopada 1972 r. powołał biskupa dr. hab. Bohdana Bejze na stanowisko docenta w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Rektor ATK pismem z 13 października 1976 r. powierzył – od 1 listopada tegoż roku – nowemu doktorowi habilitowanemu kierownictwo Katedry Filozofii Boga i Religii³ na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Od tego czasu biskup Bejze należał do Senackiej Komisji ds. Nauki. Był także członkiem Senatu ATK (od 1969 r.). Prowadził wykłady z filozofii Boga i filozofii religii, seminaria magisterskie i doktoranckie. Był recenzentem w wielu przewodach doktorskich i habilitacyjnych.

W 1987 r. biskup docent Bohdan Bejze otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego. Recenzentem dorobku naukowego był prof. dr hab. Mieczysław Gogacz z ATK. Profesorem zwyczajnym został mianowany w 1993 roku⁴.

czyt nt. *Sobór Watykański z perspektywy 25 lat posoborowych*. Rok 1992 (30. rocznica otwarcia Soboru) obfitował w liczne wykłady poświęcone temu największemu wydarzeniu XX wieku. Bp Bejze wygłaszał odczyty w ATK, w Seminariach Duchownych w Łodzi i Włocławku, w Klubie Inteligencji Katolickiej w Łodzi.

³ Początkowo była to Katedra Filozofii Religii.

⁴ Bp Bejze szeroko interesował się (zwłaszcza przed habilitacją, lecz także po habilitacji) filozoficzną problematyką Boga, antropologią filozoficzną i zagadnieniem zła. Po habilitacji skupił się nad filozoficzną problematyką Boga i religii, poświęcając jej wykłady i zajęcia seminaryjne, własne publikacje autorskie, odczyty naukowe i popularnonaukowe oraz działalność redakcyjno-wydawniczą. Opublikowane przez bpa Bejze artykuły, z punktu widzenia zawartości treściowej, dzielą się na trzy grupy: (1) przedstawiają różnorodne poglądy współczesnych autorów na doniosłe w filozofii Boga tematy, przez co wskazują na potrzebę podjęcia zorganizowanych badań; (2) przeprowadzają dyskusję z poglądami wyrażonymi w publikacjach filozoficznych, głównie zagranicznych; (3) zajmują się dydaktyką filozofii Boga i organizacją katolickich szkół akademickich. Bp Bejze – jak powiada prof. M. Gogacz w recenzji dorobku naukowego kandydata do profesury – „pełni w kulturze polskiej, głównie w jej nurtach chrześcijańskich, a także w tych nurtach w świecie, ważną rolę inspiratora refleksji filozofów nad poważnymi i podstawowymi zagadnieniami metafizyki i teodycei, rolę profesora, który skłania do podjęcia wysiłku intelektualnego w zakresie tematów, potrzebnych filozofii i ludziom [...] Zachęca do badań, poszukiwania najlepszych rozwiązań, wypowiedziania przemyśleń. [...] przejawia wspaniałą postawę społeczną w filozofii zabiegając o rozwój intelektualny filozofów i o rozwój tematów filozoficznych”.

Jest członkiem rzeczywistym Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Naukowego Towarzystwa Tomistycznego w Warszawie i Societa Internazionale Tommaso d'Aquino w Rzymie.

W 1987 r., w dwudziestą piątą rocznicę rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II, biskup Bejze otrzymał Nagrodę Społeczną im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego, przyznaną mu „za wybitny wkład pracy w popularyzowanie dorobku Vaticanum II w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem serii wydawniczej *W nurcie zagadnień posoborowych* oraz *Chrześcijananie*”⁹. W trzydziestą rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II otrzymał Nagrodę Naukową im. Włodzimierza Pietrzaka (za rok 1993), przyznaną mu przez Stowarzyszenie *Civitas Christiana* – za wybitny wkład w rozwój katolickiej nauki, kultury i filozofii chrześcijańskiej ze szczególnym uwzględnieniem zasług i dorobku w dziele organizowania ruchu intelektualnego i upowszechniania odnowy soborowej w Polsce. Jest także laureatem Nagrody Naukowej I stopnia im. Ireny i Franciszka Skowyrów, przyznawanej przez Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym, działający na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – za pomysł i redakcję serii wydawniczych *Chrześcijananie* i *W nurcie zagadnień posoborowych* (1997).

Oprócz wykonywania czynności duszpasterskich właściwych wszystkim biskupom, był od 1968 r. (z nominacji ordynariusza łódzkiego, biskupa Józefa Rozwadowskiego) wikariuszem generalnym najpierw diecezji, następnie archidiecezji łódzkiej. Od 1970 r. należał do Kapituły Katedralnej Łódzkiej (potem: Archikatedralnej Kapituły Łódzkiej). Był w niej prałatem archidiaconem, a także dziekanem. Należał do Kolegium Konsultorów i do Rady Kapłańskiej. Był przewodniczącym Wydziału Nauki i Kultury Chrześcijańskiej Kurii Archidiecezji Łódzkiej. Stał na czele Sekcji Doktrynalnej w komitetach, które organizowały „łódzką stację” II Krajowego Kongresu Eucharystycznego w 1987 r. w czasie pobytu Jana Pawła II w Łodzi oraz II Diecezjalny Kongres Eucharystyczny w Łodzi w 1988 r. Do czasu choroby uczestniczył aktywnie także w przygotowaniu i w pracach III Synodu Archidiecezji Łódzkiej, który odbył się w latach 1996–1998.

Brał udział w licznych oficjalnych wystąpieniach Episkopatu Polski z okazji obchodów milenijnych, rocznic soborowych, koronacji wizerunków Matki Boskiej, uroczystości beatyfikacyjnych¹⁰ (w Polsce i w Rzymie), obchodów jubileuszowych w różnych diecezjach, apostołskich wizyt Ojca Świętego Jana

⁹ Zob. „Chrześcijanin w świecie” – czerwiec 1988, s. 127 nn.

¹⁰ W okresie starań o beatyfikację ojca Maksymiliana Kolbe bp Bejze odprowadzał w różnych kościołach msze święte w intencji wyniesienia Twórcy Niepokalanowa na ołtarze i wygłaszał związane z tą intencją kazania. Począwszy od uroczystości beatyfikacyjnej, która odbyła się 17 października 1971 roku w Rzymie, bp Bejze co rok w dniu 14 sierpnia (w dniu dedykowanym bł. Maksymilianowi) celebrował msze święte pontyfikalne i przemawiał w bazylice franciszkańskiej w Niepokalanowie. Wedle relacji o. Stanisława Piętki OFMConv., obecnego Gwardiana Niepokalanowa, bp Bejze przez 29 lat z rządu przewodniczył uroczystościom niepokalanowskim (przed i po beatyfikacji oraz po kanonizacji w 1982 roku).

Pawła II w Polsce. Biskup Bohdan Bejze zasłynął w Polsce z działalności publicystycznej, odczytowej i kaznodziejskiej dotyczącej św. Maksymiliana Kolbego i innych wybitnych katolików polskich XX wieku¹¹. Znaczące miejsce w tej działalności zajmowało organizowanie uroczystości i wygłaszanie przemówień odnoszących się do drugiej wojny światowej i okupacji Polski¹².

Rok 1996–1997 był ostatnim rokiem aktywnej pracy dydaktycznej w Akademii Teologii Katolickiej (dziś UKSW¹³). Przez następny rok akademicki (1997–1998) bp Bohdan Bejze przebywał na urlopie zdrowotnym. W roku 1999, w roku swoich siedemdziesiątych urodzin przeszedł na emeryturę, po 38 latach pracy w ATK. Siedemdziesięciolecie Jubilatę uczniowie i przyjaciele uczcili przygotowaniem okolicznościowej Księgi Pamiątkowej. Księgę stanowił ósmy tom „Łódzkich Studiów Teologicznych”¹⁴.

W dniu 4 kwietnia 2002 r. biskup prof. dr hab. Bohdan Bejze, uchwałą (nr LVI/578/02) Rady Miasta Pabianic otrzymał tytuł honorowego obywatela miasta Pabianic. Uroczysty akt zawierał zwięzły motyw: „Wielkiemu Synowi Pabianic spełniającemu obowiązek duszpasterski i ekumeniczny na rzecz społeczności pabianickiej.”

Bibliografia (wybór)

a. Artykuły i komunikaty naukowe

- Prace nad metafizyką na Wydziale Filozofii KUL* (w latach 1954/55–1956/57), „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958), nr 1, s. 100–105.
- Na marginesie dyskusji o dowodzie kinetycznym*, „Znak” 47 (1958), s. 598–600.
- O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*, „Znak” 47 (1958), s. 600–606.

¹¹ Wiele wybitnych postaci doczekało się starannych opracowań biograficznych w redagowanej przez bpa Bohdana Bejze serii *Chrześcijaństwo*.

¹² Z racji 50. rocznicy masowych aresztowań duchowieństwa w okupowanej Polsce i 50. rocznicy śmierci św. Maksymiliana Kolbego odbyła się 12 października 1991 r. w Pabianicach (staraniem działającej w Łodzi Okręgowej Komisji Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu) sesja historyczno-naukowa na temat eksterminacji duchowieństwa w czasie drugiej wojny światowej i okupacji. Następnego dnia został odsłonięty i poświęcony pomnik św. Maksymiliana Kolbego. Uroczystość odsłonięcia pomnika była połączona ze sprawowaniem mszy świętej koncelebrowanej przez biskupów i księży z grona byłych więźniów obozów koncentracyjnych. Bp Bejze należał do zespołu organizatorów obydwu tych uroczystości. Nadto samodzielnie zorganizował sesję, która odbyła się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w dniu 15 października 1991 r., na temat prześladowania polskich księży katolickich w okresie ostatniej wojny. Materiały z obydwu sesji ukazały się drukiem w pracy zbiorowej pt. *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*, Łódź 1992.

¹³ Biskup B. Bejze był żywo zainteresowany przekształceniem i uczestniczył, jako członek Senatu ATK, w wielu inicjatywach zmierzających do przekształcenia ATK w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

¹⁴ *Ad Dei gloriam et pacem in terris. W służbie dla chwały Bożej i pokoju na ziemi. Księga Pamiątkowa ku czci Biskupa Profesora Bohdana Bejze w 70. rocznicę urodzin*, pod red. ks. Sławomira Szczyrby, „Łódzkie Studia Teologiczne” 8, 1999, ss. 440.

- Ten, Który jest (O poprawną koncepcję istoty Boga)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958), nr 2, s. 67–72.
- Filozoficzna nauka o Bogu a metafizyka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958), nr 3, s. 93–97.
- O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak” 50/51 (1958), s. 897–910.
- Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958), z. 1, s. 149–173.
- Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak” 59 (1959), s. 579–587.
- Głosy do sporu o poznawalność Boga*, „Ateneum Kapłańskie” 59 (1959), nr 303, s. 127–133.
- Analogia bytu istniejącego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 5 (1962), nr 1, s. 121–126.
- Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962), z. 1, s. 105–118.
- Teodycea. Program i metoda jej wykładu*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962), z. 4, s. 92–94.
- Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963), z. 1, s. 41–53.
- O nauczaniu filozofii Boga*, „Znak” 120 (1964), s. 667–671; 121/122 (1964), s. 882–895.
- Wokół tomistycznej filozofii Boga*, [w:] *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 3–24.
- Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1 (1965), 2, s. 5–31.
- W sprawie badań nad filozofią Boga* „Les Etudes Philosophiques”, nr 3, 1966, s. 458–460 (w jęz. francuskim). Przedruk: 1) „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1966) 1, s. 165–172. 2) „Zeszyty Naukowe KUL” 9 (1966), nr 4, s. 59–62. 3) „Collectanea Theologica” 37 (1967), s. 205–209. 4) „Homo Dei” 36 (1967), nr 3, s. 162–164. 5) „Roczniki Filozoficzne” 15 (1967), z. 1, s. 172–176.
- W poszukiwaniu współczesnego systemu filozofii Boga*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 41–56.
- Czego oczekujemy od teologii współczesnej*, [w:] *Tajemnica Boga*, Poznań 1967, V–XXVIII.
- Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 105–120.
- Wypowiedź na temat punktu wyjścia argumentu kinetycznego na istnienie Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968), 2, s. 269–270.
- W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 51–78.
- Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, s. 11–78.
- Aktualna problematyka antropologii filozoficznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 5 (1969), 1, s. 5–61; 5 (1969), 2, s. 5–47.
- W poszukiwaniu współczesnego ujęcia problemu zła*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 13–50.
- Prace zespolone w dziedzinie filozofii chrześcijańskiej*, [w:] *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa 1970, s. 388–393.
- O potrzebie badań nad antropologią chrześcijańską*, [w:] *Teologia a antropologia*, Kraków 1973, s. 48–58. W tejże książce wypowiedzi dyskusyjne: s. 149–150, 157–159.

- Analogia w filozoficznym poznaniu Boga*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 497–498.
- Dyscypliny, systemy i interpretacje w obrębie problematyki Boga*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, t. 3, Warszawa 1977, s. 5–10. Przedruk: 1) *L'enseignement de la philosophie de Dieu aujourd'hui*, [w:] *The human Person and Philosophy in the Contemporary World* (ed. by J. M. Życiński), 2, Kraków 1980, s. 419–426. 2) „*Collectanea Theologica*”, Fasciculus specialis, 1978, s. 231–234.
- Człowiek – jestestwo zwrócone ku Bogu*, „*Biuletyn Informacyjny ATK*”, nr 5, 1977, s. 28–29.
- Koncepcja realnej różnicy między istotą a istnieniem w trzeciej drodze na istnienie Boga*, [w:] *Teologia nauką o Bogu*, Kraków 1977, s. 199–200.
- Co współcześni chrześcijanie chcą wiedzieć o Bogu?* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, Warszawa 1980, s. 211–221.
- Zło w świecie ludzi*, „*Więź*” 1981, nr 7–8, s. 109–111. 34. *Some remarks on the Philosophy of God for our time*, [w:] *Evangelizzazione et ateismo* (Atti del Congresso Internazionale su Evangelizzazione e ateismo, Roma, 6–11 Ottobre 1980), Roma–Brescia 1981, s. 341–342.
- Evangelism in the face of total atheism*, [w:] *Evangelizzazione et ateismo*, Roma–Brescia 1981, s. 343–345.
- Filozofia Boga dla naszego czasu*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 13: *Modlitwa i praca*, Warszawa 1981, s. 355–364.
- Poznać istnienie Boga – ale jak?*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 7–20.
- Dzisiejsza problematyka poznania Boga w ogniu dyskusji*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 368–371.
- W sprawie uprawiania i przekazywania wiedzy o Bogu*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 372–423.
- Bóg w świetle metafizyki*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 424–429.
- Wokół filozofii religii*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 430–434.
- Rola pięciu dróg w afirmacji istnienia Boga*, „*Więź*”, nr 9, 1982, s. 52–60. Przedruk: *W kierunku religijności*, Warszawa 1983, s. 18–17.
- Pojąc Boga – sprawcę świata i źródło moralności*, [w:] *W służbie Ludowi Bożemu*, Poznań 1983, s. 99–114.
- Cykl filozoficznych wykładów o poznaniu Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992), 2, s. 262–268.
- Punkt wyjścia współczesnego dowodu na istnienie Boga*, [w:] *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 91–94.
- Istotne przymioty Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) 1, s. 7–19.
- Cykl wykładów „Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993), 1, s. 212–215.
- O Bogu u kresu XX wieku*, „*W drodze*” nr 6, 1993, s. 89–93.
- Wykłady otwarte z filozofii Boga i religii w Akademii Teologii Katolickiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996), 1, s. 303–304. Przedruk: „*Ruch Filozoficzny*” 53 (1996), nr 1, s. 150–151.
- Czy z filozoficznej koncepcji Boga można wysnuć dyrektywy moralne?*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL–Lublin, 20–25 sierpnia 1996, RW KUL, Lublin 1997, s. 707–714. Przedruk: „*Studia Philosophiae Christianae*” 33 (1997), 1, s. 113–118.

b. Książki autorskie, podręczniki i skrypty

- O chrześcijańską współczesność*, Warszawa 1986, Akademia Teologii Katolickiej, ss. 428.
- Teodycea tomistyczna. Synteza*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7 (1998), s. 3–50. Wydanie książkowe: Wydawnictwo Archidiecezjalne Łódzkie, Łódź 1999, ss. 84.
- Kronika Soboru Watykańskiego II*, (seria: Biblioteka „Niedzieli”, 85), Częstochowa 2000, ss. 119.

c. Prace redaktorskie

1. Prace zbiorowe pod redakcją – serie wydawnicze:

- Studia z filozofii Boga*, t. 1, Warszawa 1968, ss. 443, Wyd. ATK.
- Studia z filozofii Boga*, t. 2, Warszawa 1973, ss. 388, Wyd. ATK.
- Studia z filozofii Boga*, t. 3: *Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*, Warszawa 1977, ss. 496, Wyd. ATK.
- Studia z filozofii Boga*, t. 4: *Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, Warszawa 1977, ss. 400, Wyd. ATK.
- Studia z filozofii Boga*, t. 5: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, Warszawa 1992, ss. 269, Wyd. ATK.
- Studia z filozofii Boga*, t. 6: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, Warszawa 1993, ss. 305, Wyd. ATK.
- Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1: *Studia wokół problematyki „esse”*, Warszawa 1976, ss. 375, Wyd. ATK.
- Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 3: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Warszawa 1980, ss. 403, Wyd. ATK.
- O Bogu i o człowieku*, t. 1: *Problemy filozoficzne*, Warszawa 1968 ss. 288, Wyd. Sióstr Loretanek.
- O Bogu i o człowieku*, t. 2: *Problemy filozoficzne i teologiczne*, Warszawa 1969, ss. 245, Wyd. Sióstr Loretanek.
- W kierunku człowieka*, Warszawa 1971 ss. 384, Wyd. ATK.
- Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, ss. 238, Wyd. Sióstr Loretanek.
- Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, Warszawa 1974, ss. 264, Wyd. Sióstr Loretanek.
- W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, ss. 642, Wyd. ATK.
- W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, ss. 724, Wyd. ATK.
- W kierunku Boga*, Warszawa 1982, ss. 589, Wyd. ATK.
- W kierunku religijności*, Warszawa 1983, ss. 366, Wyd. ATK.
- W służbie Ludowi Bożemu*, Wyd. Pallotinum, Poznań 1983, ss. 703. [seria] *W nurcie zagadnień posoborowych*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa;
- t. 1 (temat: *Bóg i Kościół*), 1967, ss. 472.
- t. 2 (temat: *Człowiek – jego natura i postępowanie*), 1968, ss. 560.
- t. 3 (temat: *Światopoglądowe i moralne zagadnienie zła*), 1969, ss. 460.
- t. 4 (temat: *Wiara odnowiona*), 1970, ss. 472.
- t. 5: *Jan XXIII i jego dzieło*, 1972, ss. 524.
- t. 6: *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, 1972, ss. 516.
- t. 7: *Ksiądz Aleksander Fedorowicz w Kościele dzisiejszym*, 1975, ss. 440.

- t. 8: *Chrześcijaństwo żywych*, 1976, ss. 520.
 t. 9: *Maria Teresa Ledóchowska i misje*, 1977, ss. 408.
 t. 10: *Jeśli Ewangelię przyjmuje się dosłownie*, 1977, ss. 472.
 t. 11: *Na rzecz postawy chrześcijańskiej*, 1978, ss. 488.
 t. 12: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, 1980, ss. 532.
 t. 13: *Modlitwa i praca*, 1981, ss. 500.
 t. 14: *Chrześcijańska duchowość*, 1981, ss. 504.
 t. 15: *Kontemplacja i działanie*, 1983, ss. 448.
 t. 16: *Wiara i życie*, 1985, ss. 360.
 t. 17: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, 1987, ss. 358.
 t. 18: *Odrodzenie jest możliwe*, 1988, ss. 384.
 t. 19: *O życie godne człowieka*, 1990, ss. 356.
 t. 20: *Religia w życiu społecznym*, 1995, ss. 254. [seria] *Chrześcijaństwo*, Wyd. ATK, Warszawa.
 t. 1, 1974, ss. 393.
 t. 2, 1976, ss. 582.
 t. 3, 1978, ss. 535.
 t. 4, 1980, ss. 547. 43. t. 5, 1980, ss. 506.
 t. 6, 1981, ss. 524.
 t. 7, 1982, ss. 635.
 t. 8, 1982, ss. 496.
 t. 9, 1982, ss. 312.
 t. 10, 1983, ss. 340.
 t. 11, 1983, ss. 332.
 t. 12, 1984, ss. 292.
 t. 13, 1984, ss. 326.
 t. 14, 1985, ss. 328.
 t. 15, 1985, ss. 307.
 t. 16, 1985, ss. 278.
 t. 17, 1986, ss. 340.
 t. 18, 1987, ss. 301. *Chrześcijaństwo*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów.
 t. 19, 1992, ss. 279.
 t. 20, 1993, ss. 301.
 t. 21, 1995, ss. 384 + fot.
 t. 22, 1998, ss. 383 + fot. [seria] *Dialogi o Bogu i kulturze*, wyd. Civitas Christiana, Warszawa;
 t. 1: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, 1994, wyd. drugie – poprawione i poszerzone, ss. 510.
 t. 2: *Wobec Boga i moralności*, 1996, ss. 376.
 t. 3: *W trosce o kulturę*, 1996, ss. 461.

2. Prace zredagowane:

- Macierzyńska miłość życia. Teksty o Stanisławie Leszczyńskiej*, Warszawa 1984, Wyd. ATK, ss. 240. Wydanie drugie, powiększone, Łódź 1988, Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss. 164.
 S. Leszczyńska, *Nie, nigdy! Nie wolno zabijać dzieci*, Warszawa 1991, Wyd. Sióstr Loretanek, ss. 70.

- Zrozumieć Świętego Maksymiliana*, Niepokalanów 1991, Wyd. Ojców Franciszkanów, ss. 215.
- Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*, Łódź 1992, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss. 280.
- Święty Maksymilian wśród nas*, Wyd. Archidiecezjalne Łódzkie, Łódź 1994, ss. 160.
- Polscy biskupi o świętym Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, Wyd. Ojców Franciszkanów, ss. 416.
- Życie i działanie w stylu katolickim*, Warszawa 2000, Wydawnictwo Civitas Christiana, ss. 324.

Leszek Kusak

Człowiek wobec wartości

W maju 2005 roku Papieska Akademia Teologiczna, Uniwersytet Jagielloński, Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna i Wydawnictwo „Znak” zorganizowały w Krakowie piąte już Dni Tischnerowskie. Tradycyjnie trwały one od środy do soboty (4–7 maja 2005) i wypełnione były licznymi wystąpieniami i spotkaniami.

Tak jak w poprzednich latach zainauguowała je Msza św. (godz. 18.00, kolegiata św. Anny) w intencji śp. Józefa Tischnera celebrowana przez Jego Eminencję ks. kardynała Franciszka Macharskiego. Po mszy, w gmachu PWST prezentowany był przegląd filmów nt.: „Myśl ks. Józefa Tischnera dotycząca Kościoła”.

Czwartek (5 maja) w całości wypełniony był odczytami. W auli Collegium Novum UJ odbyła się konferencja nt. „Człowiek wobec wartości”. Przedstawiono następujące referaty: prof. Jacek Piłek (UJ), *Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka?*; prof. Włodzimierz Galewicz (UJ), *O dobru życia*; prof. Elżbieta Wolicka-Wolszleger (KUL), *Piękno pozorów – dekonstrukcja wartości estetycznych w hermeneutyce Hansa Georga Gadamera*; prof. Jan Andrzej Kłoczowski OP (PAT), *Mówić o Bogu: Sacrum czy Dobro?*; prof. Karol Tarnowski (PAT), *Myślenie według nadziei zbawienia*; prof. Adam Węgrzecki (AE), *Perspektywy stawiania się i rozwoju człowieka* (nie został wygłoszony, zostanie opublikowany przez „Znak” wraz z innymi odczytami). Konferencja zakończyła się ok. godz. 17.00. Nie był to jednak ostatni punkt programu. Pół godziny później miłośnicy myśli filozoficznej udali się jeszcze do auli im. Józefa Tischnera Collegium Witkowskiego UJ na wykład z cyklu Colloquia Tischneriana pt. „Horizont wartości jako przestrzeń dialogu Kościoła z kulturą współczesną”. Wykład wygłosił ks. abp. Józef Życiński.

Dostojnego gościa powitał JM Rektor UJ prof. Franciszek Ziejka, który krótko przypomniał olbrzymi dorobek naukowy księdza arcybiskupa (ok. 40 książek i ponad 400 artykułów naukowych), jego drogę kapłańską i bliskie związki z Krakowem. Następnie głos zabrał, witany oklaskami przez licznie zgromadzoną publiczność, Józef Życiński. Na wstępie zaznaczył, że jego wystąpienie nie będzie miało czysto naukowego charakteru. Nie zostaną zatem zdefiniowane podstawowe pojęcia, nie będzie też precyzyjnie określonego obszaru

rozważań. Temat potraktowany zostanie jako punkt wyjścia do refleksji nad stanem współczesnej kultury i rolą Kościoła w kształtowaniu jej oblicza.

Już samo pytanie o horyzont wartości, który dla chrześcijanina jest polem dialogu ze światem może być – zdaniem Życińskiego – przedmiotem kontrowersji. We współczesnej pluralistycznej epoce są bowiem ludzie, dla których jedyną realną propozycją jest nihilizm. Kwestionują oni samo pojęcie „wartości” jako świadectwo braku tolerancji i otwartości na człowieka. Zagrożeniem dla dialogu jest również skrajny pragmatyzm zawężający świat wartości do sfery tego, co użyteczne; kwestionujący wartości kulturowe i duchowe.

Mając świadomość istnienia tego typu stanowisk, powinniśmy spróbować określić postawy i wartości, które dla chrześcijanina mogłyby być podstawą dialogu ze światem. Zdaniem Życińskiego należałoby się odwołać do tych idei i myśli, które podtrzymują wiarę w człowieka, budują, szukają. Nie jest przy tym konieczne rozstrzygnięcie problemu ontologii wartości. Wystarczy, że wskażemy najważniejsze z nich: godność człowieka, wolność, świętość, piękno.

Do takich właśnie wartości odwoływał się w swoim życiu i twórczości Józef Tischner. Cechował go szacunek dla człowieka, otwartość na inne poglądy i niezwykła umiejętność łączenia teorii z praktyką. Był on zaprzeczeniem głoszonej niekiedy tezy, iż drogowskaz nie ma obowiązku podążać drogą, którą wskazuje.

Postawę Tischnera trafnie scharakteryzował Jan Paweł II w telegramie wystosowanym po śmierci krakowskiego filozofa. Podkreślił w nim, że Tischner w obronie prawdy nigdy nie tracił z oczu człowieka. Jego otwartość na człowieka wiązała się zarazem z pamięcią o Bogu. Być może to właśnie – zdaniem Życińskiego – było źródłem jego wyzwolenia z lęku. Myśl przewodnia pontyfikatu Jana Pawła II – „nie lękajcie się” – znalazła swoje ucieleśnienie w góralskiej odwadze Tischnera.

Niestety, we współczesnej Polsce, według Życińskiego, wyraźnie widoczna jest tendencja do odchodzenia od stylu myślenia i dialogu budowanego przez Tischnera na postawie Ewangelii. Głosi się aksjologię walki z wymagowanym wrogiem (np. z rotarianami uważanymi za forpoczta masonerii), niszczy się tych, którzy mają ideały i chcą coś zrobić (przykładem ataki na Jana Nowaka-Jeziorańskiego w ostatnim okresie jego życia). Przeciętność staje się normą i zasadą. Próbuje się przykroić taki horyzont wartości, w którym nie ma już miejsca dla skruchy i odpowiedzialności, coraz większą zaś rolę odgrywa populizm i demagogia. Narastają patologiczne praktyki i zachowania, które przekształcają się w równie patologiczne teorie.

Głosi się np. swoistą „aksjologię własności”, która opiera się na hasle: „tyle wolności, ile własności”. Aksjologia ta, popularna wśród nowobogackich, początkujących studentów ekonomii, jak również wśród ideologów walczących z „wyrzedzażą” majątku narodowego, jest w gruncie rzeczy aksjologią pogańską. Jej zwolennicy zapominają, że Chrystus w momencie śmierci nie miał żadnej własności.

Inna zasada, której w imię tolerancji bronią nawet wybitne osobistości życia publicznego głosi, iż „prawda leży zawsze pośrodku”. Tymczasem leży ona tam, gdzie ją położono, niekoniecznie pośrodku. Aby to odkryć, trzeba się tylko nad nią pochylić.

Zdaniem Życińskiego licznych zwolenników ma również pogląd jakoby „punkt widzenia zależał od miejsca siedzenia”. Jest to zwyczajny relatywizm. Gdyby tak było, to antyklerykalna feministka i biskup Pieronek nie mogliby mieć wspólnych poglądów w żadnej kwestii (dodajmy na marginesie, że uwaga ta spowodowała wyraźne ożywienie się przysłuchującego się temu wystąpieniu ks. biskupa Tadeusza Pieronka).

Tego rodzaju idee i zasady, które w odczycie zostały tylko zasygnalizowane na wybranych przykładach, stanowią – według Życińskiego – fundament nowej aksjologii, którą próbuje się nam narzucić. Stanowi ona wyzwania, w obliczu którego szczególnie ważna jest obecność świadków prawdy, świadków wartości. Byli nimi Jan Paweł II i Józef Tischner. Ten ostatni wspaniale radził sobie z rozwiązywaniem problemów, które miały swoje źródło w kryzysie wartości. Potrafił odróżnić autentyczną frustrację zagubionego człowieka, od frustracji demagogów. Docierał do środowisk, które traktowały Kościół z dystansem. Jego postawa może być dla nas wzorem dialogicznego otwarcia, do którego powinniśmy się odwoływać, aby ukazać chrześcijaństwo nadziei.

Takich wzorów mamy zresztą więcej. Niewątpliwie była nim i na zawsze pozostanie w naszej pamięci Hanna Malewska (1911–1983), godna podziwu postać, główna szyfrantka w czasie powstania warszawskiego, pisarka i redaktorka miesięcznika „Znak” (do anegdot przeszedł jej komentarz, gdy odrzuciła pierwszy artykuł Józefa Tischnera: „Księdza stać na to, aby pisać jaśniej niż Heidegger”). Nigdy nie epatowała swoją przeszłością, nie podnosiła swoich zasług, żyła „w cieniu krzyża”, kierowała się dewizą: „bądź człowiekiem”, a nie – „zrób karierę”. Przykładem do naśladowania i źródłem inspiracji jest dla nas także ks. Twardowski, mistrz „poezji prozy”, który potrafił wydobyć piękno tego, co niepozorne.

Tego typu osób nie dostrzega się, gdyż zło jest bardziej medialne. U roku XXI wieku nie powinniśmy się jednak czuć zagubieni. Powinniśmy podjąć światło, które wskazywał Jan Paweł II, Józef Tischner i inni świadkowie prawdy, i nieść je dalej. W tym bowiem wyraża się istota człowieczeństwa, specyficzne dla gatunku ludzkiego otwarcie się na świat wartości niepragmatycznych, religijnych, etycznych, estetycznych.

Wystąpienie księdza arcybiskupa spotkało się z bardzo ciepłym przyjęciem. Okraszone było licznymi dykteryjkami, ciekawostkami i pouczającymi przykładami wziętymi z życia. Część z nich odnosiła się do mało znanych wydarzeń z życia Józefa Tischnera. Życiński zaprzeczył jakoby istniał kiedyś konflikt, dotyczący sposobu uprawiania filozofii, między ks. prof. Tischnerem z jednej strony, a ks. prof. Hellerem i nim, z drugiej strony (plotki na ten temat krążyły w Krakowie na przełomie lat 70. i 80.). O konflikcie nie mogło być mowy, gdyż Tischner, niezłomnie trwając przy zasadach swojej filozofii, zjed-

nywał sobie oponentów ujmującym sposobem bycia i poczuciem (niekiedy czarnego) humoru, które go nie opuszczało nawet w najtrudniejszych sytuacjach. Gdy przebywał w szpitalu w poważnym już stanie, w czasie odwiedzin Życińskiego zwrócił się do niego następującymi słowami: „z dwojga złego wolałbym mieć raka niż być biskupem”. „Każdy by wolał” – odpowiedział biskup.

W piątek (6 maja) przed południem licznie zgromadzona w auli im. J. Tischnera publiczność wysłuchała dyskusji panelowej poświęconej „Cierpieniu i miłosierdziu w myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera”, w której uczestniczyli: prof. Tadeusz Gadacz, prof. Karol Tarnowski, ks. prof. Tomasz Węclawski. Po południu w sali im. St. Wyspiańskiego (PWST), która na tę okazję przekształcona została w „Jaskinię Filozofów” odbyła się debata nt.: „Religia i nauka”. W dyskusji udział wzięli: prof. Barbara Chyrowicz SSpS, ks. prof. Michał Heller, prof. Łukasz Turski, prof. Jan Woleński. Wieczorem, również w salach PWST, studenci tej uczelni przedstawili program artystyczny „Słowo – to rzecz wielka”.

Tegoroczne Dni Tischnerowskie zakończyło spotkanie w ogrodach „Znaku” połączone z występami artystycznymi i poczęstunkiem. Na spotkaniu tym ogłoszono laureatów nagrody miesięcznika i wydawnictwa „Znak” im. Józefa Tischnera ufundowanej przez Ergo Hestię. Nagroda ta przyznawana jest od 2001 roku w trzech kategoriach: za „myślenie według wartości” nagradzani są autorzy prac filozoficznych i teologicznych; za próbę radzenia sobie z „nie-szczęsnym darem wolności” – dziennikarze i publicyści; za tworzenie w praktyce „polskiego kształtu dialogu” – działacze społeczni. W pierwszej kategorii tegorocznym laureatem został o. Władysław Hryniewicz za książki: *Dlaczego głoszę nadzieję* oraz *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*; w drugiej Mirosława Grabowska za pracę *Podział postkomunistyczny*; w trzeciej ks. Manfred Deselaers za działalność w oświęcimskim Centrum Dialogu i Modlitwy. Każdy z nagrodzonych otrzymał pamiątkową statuetkę i 15 tys. złotych.

Agnieszka Skrobas
Bogumiła Truchlińska

Filozofia polska i jej konteksty międzynarodowe

(Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Katedrę Historii Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie)

W dniach 19–20 maja 2005 roku w Wyższej Szkole Finansów i Zarządzania w Warszawie odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa zatytułowana *Filozofia polska i jej konteksty międzynarodowe*, zorganizowana przez Katedrę Historii Filozofii pod naukowym kierownictwem prof. zw. dr. hab. Wojciecha Słomskiego. Spotkanie zgromadziło reprezentantów nie tylko polskiej, ale także wschodniej, słowackiej i zachodniej myśli. Była to doskonała okazja do wymiany poglądów i refleksji. Główny temat spotkania stanowiła myśl, kultura i filozofia polska oraz jej konteksty europejskie. Referenci starali się przede wszystkim scharakteryzować filozofię, myśl polską oraz określić jej miejsce i wpływ na europejską umysłowość.

Samo pojęcie „kontekst” nie jest jednoznaczne. Pod tym słowem kryje się pewien tekst, którego częścią jest dany wyraz lub wyrażenie. Termin „kontekst” wskazuje na pewien związek, określoną łączność. Program konferencji pokazał wieloznaczność tego terminu. Kontekst bowiem to także inspiracje i źródła myśli polskiej, wywodzące się z myśli zachodniej oraz recepcja poszczególnych myślicieli.

Zaprezentowane wykłady można uporządkować tematycznie. Dominowały dwie grupy tematyczne: filozofia polska oraz recepcja i relacje myśli polskiej z europejską. Grupę pierwszą reprezentowali: prof. dr hab. L. Gawor – *Polska filozofia narodowa*, prof. dr hab. A. Andrzejuk – *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce*, dr S. Konstańczak – *Narodziny polskiej myśli estetycznej w XIX wieku*, dr A. B. Jagiełłowicz – *Julian Aleksandrowicz i jego filozofia zdrowia*, dr L. Wiśniewska-Rutkowska – *Paweł Trzebuchowski czyli ostatni polski mesjanista*, dr T. Daszkiewicz – *Filozofia społeczna Adama Mickiewicza*, prof. dr hab. H. Piliś – *Tomizm i personalizm o. Jacka Woronieckiego*, mgr M. Markiewicz – *Personalistyczna koncepcja człowieka w interpretacji Kazimierza Wyki*, A. Draszewka – *Stanisław Brzozowski jako prekursor filozofii hermeneutycznej*, ks. dr M. Michalski – *Myśl filozoficzna i etyczna Witolda*

Rubczyńskiego, dr J. Zubelewicz – *Kilka krytycznych uwag o filozofii wychowania Bogdana Suchodolskiego*.

Do drugiej grupy, uwzględniającej problematykę recepcji i relacji myśli polsko-europejskiej należą wykłady: prof. dr hab. W. Sztumskiego – *Filozofia polska wobec globalizacji*, prof. dr hab. E. Bobosova – *Fryderyka Nietzschego recepcja dzieł w krajach słowiańskich*, prof. A. Cecchini'ego – *Two complexities and six models*, prof. dr. hab. D. Łukaszewicza – *Polska recepcja filozofii Franza Brentana*, prof. dr. hab. A. Jedynak – *Konwencjonalizm polski na tle konwencjonalizmu francuskiego*, prof. dr. hab. B. Truchlińskiej – *Filozofia B. Leśmiana a myśl europejska*, dr. L. Stachurskiego – *Heglizm polski wobec niemieckiej filozofii poheglowskiej*, doc. L. Sidorowicza – *Wybrane aspekty polskiej i białoruskiej kultury w ujęciu filozoficznym*, prof. dr. hab. R. Dupkali – *Echa filozofii Augusta Cieszkowskiego w historiozofii słowackiej XIX wieku*, mgr A. Skrobas – *Nietzsche – nasz współczesny(?) Recepcja F. Nietzschego w najnowszej myśli polskiej*, dr. A. Pastuszka – *S. I. Witkiewicza potyczki z psychoanalizą* oraz dr. K. Gryżenia – *Wkład filozofów polskich w rozumienie analogii proporcjonalności*.

Na konferencji referowali także prof. dr hab. Wanda Rusiecka w prezentacji *Filozoficzno-kulturowo-socjalne uwarunkowania kultury politycznej na Białorusi (Polska – Białoruś)*, prof. dr hab. Jurii Bubnov – „*Dusza narodu*” w filozofii i socjologii oraz prof. dr hab. J. Czerny – *Dlaczego po II wojnie światowej nie narodził się nowy system filozoficzny?*

Podczas spotkania można było zaobserwować ścieranie się dwóch koncepcji. Pierwsza z nich charakteryzowała się tendencją do obiektywizacji bądź podkreślenia wartości myśli polskiej. Druga zaś zmierzała do jej pomniejszenia.

Niewątpliwie, jak sądzimy, tendencję do umniejszania wartości filozofii polskiej można było zaobserwować w wykładni prof. dr. hab. L. Gawora pt. *Polska filozofia narodowa*, która była w rzeczywistości swoistą „pigułką gorzkich uwag” na temat myśli polskiej. Prof. Gawor swoją prezentację rozpoczął od zarysowania zasadniczych cech myśli polskiej. Referent stwierdził, iż na intelektualny świat decydujący wpływ ma charakter narodowy, uformowany przez doświadczenie i historię, a nasz charakter narodowy można określić jako „rolniczy”. Właściwości polskiej filozofii to przede wszystkim optymizm, praktycyzm, wtórność, a także naśladownictwo i brak oryginalnych rozwiązań. Optymizm myśli polskiej nie jest jednak „triumfujący”, ale jest zdecydowanie zrównoważony i „ostrożny”, jak przystoi „odwiecznemu” ludowi rolniczemu, czerpiącemu satysfakcję z kontaktu z naturą. Wtórność filozofii polskiej przejawia się zwłaszcza w stosunku do filozofii innych nacji. Dla rozwoju filozofii bowiem niezbędne jest funkcjonowanie dużych skupisk ludzkich, sprzyjających szczególnie wymianie myśli, polskie życie koncentrowało się zaś na wsi, co przesądziło o przyczynkowości i wtórności filozofii. O naśladowniczym charakterze świadczą, według referenta, liczne odniesienia i obce inspiracje między innymi: schryścianizowany Arystoteles, zachodni empiryzm, francuski fizjokratyzm, heglizm, itp.

Konkluzja prof. dr. hab. L. Gawora to stwierdzenie, iż myśli polskiej brakuje oryginalnych koncepcji, gdyż Polacy nie mają „zmysłu filozoficznego”, szczególnego talentu, który decyduje o tworzeniu wzniosłych i genialnych myśli.

W odmiennym tonie referował prof. dr hab. A. Andrzejuk. W swojej prezentacji pt. *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce* podkreślił on znaczenie tomizmu dla filozofii polskiej. Tomizm bowiem jest ważnym elementem myśli polskiej; nie tylko jest klasyczną teorią moralności, ale także stanowi swoiste antidotum na nihilizm.

Punktem wyjścia etyki tomistycznej, według Ślipki i Kellera, jest prawo naturalne, według Wojtyły i Gogacza jest zaś nim osoba jako norma moralności. Są to główne problemy etyki, która nie jest niezależna – według badaczy – od metafizyki, człowiek jest bytem moralnym, figuruje na osi moralnego dobra i zła. Teoria moralności zakłada z jednej strony system filozoficzny, z drugiej jednak strony nie jest w stanie uciec, jak stwierdził Krapiec, od „zdroworozsądkowych sprawdzianów”. Według Woronieckiego, ukoronowaniem, elementem oraz sprawdzianem etyki jest pedagogika jako zastosowanie etyki, wcielenie jej w czyn.

Kwestię tomizmu poruszył także prof. dr hab. H. Piluś, przedstawiając postać ojca Jacka Woronieckiego – najwybitniejszego tomisty okresu międzywojennego. Ojciec Woroniecki sięgał do św. Tomasza bezpośrednio. Zajmował się między innymi stosunkiem tomizmu do religijności polskiej, uważając, iż tomizm powinien stanowić narzędzie do oczyszczenia jej z naleciałości sentymentalizmu i fideizmu. Łączył tomizm z polską kulturą. Absorbowały go także relacje tomizmu i personalizmu. Próbował wypracować personalistyczną terminologię, używając specyficznych terminów na ujęcie człowieka: jednostka, osoba, osobowość, osobistość, osoba moralna. Przeciwstawiał się zarazem próbom rozdzielenia jednostki i osoby (spór z Maritainem). Twierdził, iż każdy człowiek jest czymś odrębnym, a tomizm traktował jako system uniwersalistyczny, filozofię rodu ludzkiego. Prof. dr hab. H. Piluś podkreślił znaczenie o. Woronieckiego także dla myśli zachodniej, ze względu na wykłady w Angelicum.

Sylwetkę zapomnianego już dziś filozofa z okresu międzywojennego Witolda Rubczyńskiego przybliżył ks. dr M. Michalski. Rubczyński, żyjący w latach 1864–1938, był historykiem, historykiem filozofii, wychowawcą, wykładowcą, samodzielnym filozofem o bogatych wszechstronnych zainteresowaniach i niezwykle chłonnym umyśle. Postrzegał filozofię jako pocieszycielkę, w niej starał się odnaleźć sens życia. Obok zagadnień z dziedziny psychologii i pedagogiki w twórczości Rubczyńskiego pojawiają się zagadnienia z zakresu etyki, w której to ujawnił się jako zwolennik absolutyzmu aksjologicznego. Rubczyński uważał ponadto, że etyka powinna wspomagać ciągły rozwój człowieka, który jest rzeczywistością dynamiczną, istotą społeczną, będącą na drodze nieustannego doskonalenia się. Rubczyński propagował melioryzm, czyli stanowisko przeciwne skrajnemu optymizmowi i pesymizmowi, w których tkwi źródło zła. Świat bowiem nie jest wolny od zła, ale może stać się lepszy dzięki odpowiednim dążeniom. Możemy zatem walczyć ze złem.

O polskim mesjanizmie przypomniała dr L. Wiśniewska-Rutkowska w wykładzie *Paweł Trzebuchowski czyli ostatni polski mesjanista*. Polski mesjanizm powstał w I połowie XIX, przed wybuchem drugiej wojny światowej był zaś w pełnym rozkwicie. Paweł Trzebuchowski żył w latach 1928–1981. Rozwijał polską filozofię narodową, to jest filozofię czynu, ale nie nazywał siebie mesjanistą. Jednakże w jego tekstach – jak zauważyła prelegentka – zawarte są najważniejsze, konstytutywne dla mesjanizmu kategorie, między innymi misja posłannicza Polski. Prezentując ten problem, Trzebuchowski dał wyraz niezgodzie na to, co jest. Uważał, iż trzeba tworzyć kulturę, która zapewni integrację i pojednanie różnych światopoglądów i filozofii. Propagował tworzenie nowej rzeczywistości, nowego człowieka, poprzez pracę twórczą i solidarność. Trzebuchowski chciał stworzyć całościową syntezę filozofii pracy i twórczości, aczkolwiek nie udało mu się dzieła tego ukończyć, zostało bowiem przerwane przez przedwczesną śmierć.

Romantyzm stanowiący podstawę myśli Trzebuchowskiego był kontekstem analiz dr T. Daszkiewicza, który zaprezentował filozofię społeczną Adama Mickiewicza. Rekonstrukcja ta skupiła się na problemie wolności, solidarności narodów, sprawiedliwości i filozofii działania. Tę ostatnią sformułował Mickiewicz po analizie aktualnej sytuacji społecznej. Daszkiewicz podkreślił także znaczenie Adama Mickiewicza dla myśli zachodniej, a szczególnie dla dzieła budowy zjednoczonego państwa włoskiego.

M. Markiewicz przybliżył personalistyczną koncepcję człowieka w interpretacji Kazimierza Wyki. Człowiek to centralna kategoria. Jego centrum jest niezwykle rozległe i różnorodne, toteż bardzo trudno jest go zdefiniować. Wszystkie definicje wypadają błado. Osoba jest odwrotnością monady Leibniza, jest otwarta na impulsy, dynamika istnienia jest zaś czynnikiem osobotwórczym.

A. Draszewka omówił postać Stanisława Brzozowskiego i jego poglądy hermeneutyczne. Brzozowski uważał, że musimy pogodzić się z faktem, iż żyjemy w pewnych uwarunkowaniach życiowych i historycznych, od których nie możemy się uwolnić. Myśleć, że się od historii uciekło, to łudzić się. Jest to jednoznaczne z przyznaniem się do tego, iż jest się ofiarą historii.

Kilka krytycznych uwag o filozofii wychowania Bogdana Suchodolskiego przedstawił dr J. Zubelewicz. Człowiek bowiem ma z natury predyspozycje do czynienia dobra, trzeba zatem naprawić świat, a wychowanie jest „ważnym elementem naprawy świata”, poprzez wychowanie można bowiem zmniejszyć poziom agresywności.

Ciekawy temat zaprezentowała A. B. Jagiełłowicz, która przedstawiła oryginalną filozofię ludzkiego życia, lekarza Juliana Aleksandrowicza. Podkreślał on, że chorobę oraz zdrowie trzeba ujmować nie tylko w aspekcie biologicznym, ale też społecznym, więc i moralnym. Holistyczne ujęcie człowieka, dostrzeżenie w nim także jego strony duchowej to największy wkład dr Aleksandrowicza nie tylko do medycyny, ale i do współczesnej refleksji o człowieku.

Na spotkaniu nie zabrakło także bardzo interesującego i absorbującego dziś tematu, jakim są procesy globalizacji. Sam termin „globalizacja” jest wie-

loznaczny. W najbardziej ogólny sposób można ją zdefiniować jako szeroki i złożony proces w skali ogólnoswiatowej, który dotyczy praktycznie każdej sfery życia ludzkiego: ekonomicznej, społecznej, politycznej. Proces ten nie ominął także płaszczyzny kulturowej i naukowej. Problem ten poruszył prof. dr hab. W. Sztumski, który zwrócił uwagę na fakt, iż tak zwana kultura zachodnia została zaakceptowana przez wiele krajów, bo zapewniała niebywały rozwój cywilizacyjny i gospodarczy. Niewątpliwie wpłynęło to na pewne nieuzasadnione – zdaniem autora – poczucie wyższości, iż przynależność do kultury zachodniej niejako nobilituje i powoduje, iż nie ma miejsca w naszym filozoficznym światopoglądzie na filozofie Wschodu, np. Indii i Chin, które są traktowane wręcz marginalnie. Nieuzasadnione jest zatem myślenie, iż filozofia Zachodu, zwana też europejską, jest lepsza i będzie dyktować całemu światu własne programy. Myślenie to jest negatywnym skutkiem procesu globalizacji, gdyż idea globalizacji służy i prowadzi do homogenizacji kultury, co może spowodować zatrącenie się poszczególnych wyjątkowych i oryginalnych kultur. Pojedyncze próby obrony przed procesem globalizacji (Niemcy, Francja, Austria) są mało optymistyczne i zbyt słabe.

Takie niebezpieczeństwo zagraża także filozofii polskiej, która jeżeli przestanie być siłą sprawczą, stanie się obiektem muzealnym, zaniknie. I jest to wysoce prawdopodobne, filozofia polska nie ma bowiem żadnego własnego systemu filozoficznego, ani filozoficznych koncepcji, które mogłyby zachwycić umysły europejskie. Ponadto polskie koła intelektualne szerzą kulturę zachodnią, niczym się zatem nie wyróżniają.

Uzupełnieniem rozważań o globalizacji był wykład prof. Arnoldo Cecchini, który zaprezentował referat *Two complexities and six models*, będący wykładem z zakresu techniki, architektury i inżynierii – autor pokazał różnorodność rynku, wymagań klientów, kompetencji człowieka, odmiennych komunikacji, czynników i różnych aspektów w wymiarze globalnym – aczkolwiek w wykładzie widać było także pewną myśl filozoficzną.

Wpływ konwencjonalizmu francuskiego na myśl polską rozważyła prof. dr hab. A. Jedynek, która w swoim wystąpieniu podkreśliła, iż idee filozofii europejskiej ukształtowane zostały pod wpływem francuskiego konwencjonalizmu. Związki francuskiego konwencjonalizmu z filozofią polską da się ująć w następujących tezach: językiem rządzą aksjomatyczne, dedukcyjne i empiryczne dyrektywy znaczeniowe, znaczeniem wyrażenia jest jego pozycja w obrębie całości kształtu dyrektyw znaczeniowych, aparatura pojęciowa to zbiór znaczeń, wyrażen zamkniętego i spójnego języka, obraz świata to zbiór tez zamkniętego i spójnego języka oraz radykalny konwencjonalizm (obraz świata zależy od wyboru aparatury pojęciowej, skokowe zmiany w nauce następują wskutek zmian aparatur pojęciowych).

D. Łukaszewicz przedstawił polską recepcję filozofii Franza Brentana, której najdoskonalszym obrazem jest filozofia Tadeusza Czeżowskiego. Sam Czeżowski bowiem mówił, iż jego rozważania nie nawiązują do żadnego kierunku badań, ale są kontynuacją Twardowskiego oraz zostały zaczerpnięte z Bren-

tana. Czeżowski przede wszystkim zauważył i podkreślił rolę i znaczenie Brentana dla filozofii analitycznych.

B. Truchlińska w nowym świetle przedstawiła postać B. Leśmiana – najwybitniejszego poety dwudziestolecia międzywojennego. Autorka prezentacji wyodrębniła aspekt filozoficzny twórczości Leśmiana: jego idee powrotu do natury, modyfikację idei ewolucji, filozofię czynu. Leśmian miał także ugruntowane koncepcje metafizyczne, na których kształtowanie wpływ miały idee modernistyczne, między innymi A. Schopenhauera, F. Nietzschego i H. Bergsona, które to idee Leśmian twórczo przekształcił, tworząc własną metafizykę, teorię poznania, antropologię i filozofię kultury. W tej ostatniej spotykamy krytykę kultury mieszczańskiej, popularnej, powiązanej z dominującym w niej kultem „człowieka przeciętnego”.

O heglizmie polskim przypomniał dr L. Stachurski. Polski heglizm to nauka o polskiej recepcji filozofii Hegla. Jednakże heglizm polski nie był nurtem tylko odtwórczym. Dzieła polskich uczniów Hegla są dziełami własnymi, mniej lub bardziej oryginalnymi. By zatem zrozumieć polski heglizm, trzeba znać polskich uczniów niemieckiego filozofa. Do najwybitniejszych z nich należą A. Cieszkowski i J. Kremer. Polska wersja heglizmu jest wersją dynamiczną, która dała podstawy historiozofii, opartej na kategorii przyszłości. L. Stachurski podkreślił także znaczenie Hegla dla polskiej myśli estetycznej, co stanowiło doskonały wstęp do referatu *Narodziny polskiej myśli estetycznej w XIX wieku* autorstwa dr. S. Konstańczaka, który ukazał ją poprzez analizę myśli K. Libelta i J. Kremera.

Na gruncie analizy transcendentalnej mówił o Bogu ks. dr Gryżenia, stwierdzając, iż na podstawie analogii transcendentalnej można nie tylko mówić o Bogu, ale także uzasadniać jego istnienie. O związkach myśli S. I. Witkiewicza z psychoanalizą przypomniał zaś dr A. Pastuszek w referacie *S. I. Witkiewicza potyczki z psychoanalizą*.

Podczas spotkania nie zabrakło także nietzscheańskiej myśli, o której mówili prof. dr hab. E. Bobosov w prezentacji *Fryderyka Nietzschego recepcja dzieł w krajach słowiańskich* oraz mgr A. Skrobos w referacie *Nietzsche – nasz współczesny(?) Recepcja F. Nietzschego w najnowszej myśli polskiej*. Autorzy podkreślili widoczną „Nietzsche-manię”, która powoduje, iż Nietzsche jest nieustannie w centrum dyskusji.

Filozofia słowacka została przybliżona przez prof. dr. hab. R. Dupkałę w referacie *Echa filozofii Augusta Cieszkowskiego w historiozofii słowackiej XIX wieku*. Autor zwrócił uwagę na linię demarkacyjną, jaka odróżnia pojęcie „filozofii na Słowacji” oraz „filozofii słowackiej”, która powstała w 1843 roku. R. Dupkała podkreślił znaczenie filozofii Cieszkowskiego i Hegla dla kształtowania się filozofii słowackiej.

Na konferencji poruszono także inne problemy, czego przykładem był referat prof. dr hab. Wandy Rusieckiej *Filozoficzno-kulturowo-socjalne uwarunkowania kultury politycznej na Białorusi (Polska – Białoruś)* oraz prof. dr hab. J. Bubnov, który przedstawił prezentację pod tytułem „Dusza narodu” w filozo-

fii i socjologii. Prelegenci skoncentrowali się przede wszystkim na analizie kultury politycznej.

Bardzo istotny problem poruszył prof. dr hab. J. Czerny w referacie pt. *Dlaczego po II wojnie światowej nie narodził się nowy system filozoficzny?* Autor stwierdził, iż dwa czynniki zdecydowały, iż nowy system filozoficzny nie powstał. Pierwszy z nich to zmiana hierarchii wartości. Po drugiej wojnie światowej nastąpiła gloryfikacja wartości materialnych. Przestały mieć znaczenie wartości duchowe i humanistyczne. Realia wojenne i bezpośrednio powojenne uświadomiły człowiekowi, iż życie jest kruche i bardzo krótkie, toteż nie warto się koncentrować na wartościach duchowych, ale należy skupić się na przyjemnościach materialnych i zewnętrznych. Drugim czynnikiem, de facto związanym z pierwszym, jest struktura edukacji, która propagowała edukację zawodową, co jest niewątpliwie potrzebne, ale nie może zastąpić edukacji humanistycznej

Bogactwo tematów Konferencji wywoływało ożywioną dyskusję. Spotkanie pokazało jak różnorodna jest filozofia polska i jak wiele ma aspektów oraz iż jej wkład do kultury europejskiej nie jest tak skromny jak sugerowali referenci – pesymiści.

Warto na zakończenie przypomnieć stanowisko prof. Jana Szmyda, który w swym wystąpieniu na Zjeździe Filozoficznym w Toruniu (1995) ukazał trudności semantyczne i metodologiczne związane z pojęciem „charakteru narodowego”, ale jednocześnie podkreślił, że nie da się „zakwestionować faktu istnienia pewnej rzeczywistości mentalnej i behawioralnej”, jak i potrzeby jej dalszych badań. Bezstronna analiza związków między charakterem narodowym a filozofią może tu być przykładem pewnych modelowych rozstrzygnięć. Przykro stwierdzić, że w dziesięć lat po tym wystąpieniu trudno spotkać bezstronne stanowisko; w stosunku do filozofii polskiej mamy do czynienia z tendencją do pomniejszania własnych osiągnięć. Ta opcja zdaje się nie zauważać czynnika historycznego: zaborów, wojen, okupacji – sytuacji, gdzie zawieszona została możliwość własnej edukacji filozoficznej na rodzimych uniwersytetach.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że konferencja warszawska nie poświadcza pesymistycznych skłonności i tendencji do samobiczowania się. Wielość różnorodnych koncepcji i prezentacje poglądów A. Cieszkowskiego, A. Mickiewicza, K. Libelta i J. Kremera, S. Brzozowskiego, B. Woronieckiego, W. Rubczyńskiego, odwołania do szkoły lwowsko-warszawskiej oraz z drugiej strony – do B. Leśmiana, S. I. Witkiewicza i B. Suchodolskiego, J. Aleksandrowicza i P. Trzebuchowskiego – dają nam ciekawy obraz dorobku polskich twórców i zainteresowań badaczy, zwłaszcza tych najmłodszych, często podejmujących dopiero namysł nad polską myślą. Ukazanie tej myśli w kontekście europejskim – także poprzez polską recepcję zachodnich myślicieli – poświadcza naszą tradycję, by to co swoiste ujmować w perspektywie uniwersalistycznej.

Krzysztof Piotr Skowroński

American and European Values. A Philosophical Rapprochement

Międzynarodowa konferencja
w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Opolskiego

W dniach 21–24 czerwca 2005 r. w Opolu odbyła się międzynarodowa konferencja *American and European Values. A Philosophical Rapprochement*, której współorganizatorami byli prof. John Lachs, Vanderbilt University, Nashville, USA i dr Krzysztof Piotr Skowroński, Uniwersytet Opolski, uczestnikami zaś byli uczeni z ośrodków naukowych USA (Nashville, Indianapolis, Chicago, Buffalo, Carbondale, Colorado), Włoch (Rzym, Lecce, Wenecja), Turcji (Kayseri) i Polski (Opole, Wrocław).

Konferencję zorganizowano w przekonaniu, iż problematyka wartości i wartościowania należy do najbardziej kluczowych w myśli współczesnej, a zarazem najbardziej pojemnych: począwszy od ogólnych kwestii kultury, poprzez sposoby komunikowania się pomiędzy ludźmi i narodami, kończąc na zagadnieniach dydaktyki i wychowania. Epoka globalizacji, amerykańizacji, nieskrępowanego przemieszczania się ludzi, nieograniczonej wymiany informacji oraz konieczność współlistnienia odmiennych hierarchii wartości wznaga doniosłość tej problematyki. Zakładano zatem, że dyskusje badaczy polskich z uczonymi z innych krajów na te tematy mogą zaowocować ciekawymi rezultatami poznawczymi i stanowić ważny wkład w rozwój badań w tej dziedzinie. Celem konferencji była więc wymiana stanowisk aksjologicznych i poszukiwanie ustaleń badawczych w aspekcie amerykańsko-europejskich relacji filozoficznych.

Relacje te mają charakter złożony: Ameryka od początków swego istnienia importowała myśl europejską, Europa zaś silnie dziś poddaje się procesom amerykańizacji. Wspólne korzenie i doświadczenia w wielu dziedzinach mogą prowadzić do wspólnych rozwiązań, a planowany program konferencji oddaje te nadzieje. Dwadzieścia sześć referatów (wszystkie w języku angielskim) mieściło się w trzech działach: Wartości i Społeczeństwo, Wartości w Kulturze i Edukacji oraz Wartości i Poznanie.

Pierwszy dzień konferencji przebiegł pod hasłem *Values and Societies*. Problematyka aksjologicznego uzasadnienia postaw w kontekście odmiennych norm społecznych w Ameryce i Europie była przedmiotem referatu wstępnego, pt. *Enemies in Europe; Coexisting Communities in America*, którego autorem

był prof. John Lachs (Vanderbilt University, Nashville, USA). Utrzymuje on, że mentalność amerykańska, której artykulacją jest zwłaszcza filozofia pragmatyzmu, charakteryzuje dążenie do konstrukcji takiej wizji społeczeństwa w przyszłości, gdzie nie tyle kultywowanie przeszłości i dążenie do odkrywania prawdy obiektywnej, ale satysfakcja w osiąganiu podstawowych praw obywatelskich i dóbr konsumenckich jest przedmiotem zainteresowania przede wszystkim. Tarcia i konflikty zatem, które od stuleci tłą się w różnych rejonach zapalnych świata, tracą swą moc w chwili, gdy reprezentanci zwaśnionych narodów czy grup interesów szukają swego miejsca w Ameryce; etyczne i aksjologiczne uzasadnianie ich postaw ulega transformacji i wyznaczane są inne, nowe cele i wartości. Okazuje się też, że niepokoje społeczne, od których Ameryka nie jest przecież wolna, wybuchają raczej w grupach osiadłych amerykańców, nie zaś imigrantów. Tak więc nienawiść pomiędzy Serbami a Bośniakami na terenach byłej Jugosławii, czy Palestyńczykami a Izraelitami na Bliskim Wschodzie nie przenosi się do środowisk migracyjnych w Nowym Jorku czy Chicago. Stabilny porządek prawny, gospodarczy i polityczny – konkluduje Lachs – a także konieczność przyjęcia określonego charakteru zachowań praktycznych, wymuszają na przybyszach reorientację w ich życiu moralnym i duchowym.

Dr Zenona Maria Nowak (UO), w wystąpieniu *Responsibility in America and Europe* zwróciła uwagę na odmienne rozumienie pojęcia „odpowiedzialność” w Ameryce i Europie, dr hab. Tadeusz Olewicz (UO) zaś, w referacie *Truth and Truthfulness in America and Europe*, uczynił tak w odniesieniu do kategorii „prawdy” i „prawdziwości”, chociaż krótkiej analizie poddał także takie zjawiska jak „blef” i „przymilanie się”.

Dr Krzysztof Piotr Skowroński (UO) w wystąpieniu *A Spaniard in New England. Santayana's In-Betweenness* dokonał analizy filozofii hiszpańsko-amerykańskiego myśliciela George'a Santayany w tych jej miejscach, w których ujawnia się aksjologiczny konflikt pomiędzy wpływami rodzimej Kastylii a Nowej Anglii, gdzie przez wiele lat związany był z uniwersytetem Harvarda. Autor przeciwstawił więc wyobraźnię kastylijską (*Quixotic imagination*) purytańskiemu intelektowi nowoangielskiemu (*Genteel intellect*) oraz etos szlachecki mentalności kupców, wraz z ich autonomicznymi normami i tradycjami.

Jason Bell, doktorant w Vanderbilt University, Nashville, USA, przedstawił, w *Royce and European Values*, filozofię Jossiah Royce'a w jej odniesieniu do wartości obecnych na gruncie filozofii europejskiej, a zwłaszcza problematyki lojalności. Autor uważa, że filozofia lojalności Royce'a jest pomostem pomiędzy myślą moralną Kanta a etyką pragmatyzmu, ponieważ z jednej strony uznaje, że etyka musi sprostać absolutnym i statycznym roszczeniom antropologii Kanta (żaden człowiek nie może być środkiem w realizacji celów innego człowieka), z drugiej zaś musi sprostać empirycznym i dynamicznym wymaganiom pragmatyzmu, w tym powodzenia i sukcesu w kolejnych przedsięwzięciach.

Przedmiotem analiz *Dewey and Wittgenstein on Religion*, których autorem był prof. Michael Hodges (dyrektor Instytutu Filozofii w Vanderbilt University, Nashville, USA), był problem prawdziwości twierdzeń o charakterze religijnym,

ujęty w świetle analizy języka i filozofii nauki, roszcujących sobie przecież prawo do wyjaśniania tych zagadnień bez odwoływania się do wiary. Autor rozpoczął od przywołania dokonań badawczych Johna Deweya. Rozdzielał on bowiem doświadczenie religijne od dogmatów danej religii i opowiadał się za stanowiskiem nakazującym odrzucić ważność takich twierdzeń religii, które bez wahania odrzucilibyśmy wtedy, gdyby twierdzenia te znalazły się poza obszarem wiary religijnej (np. twierdzenia na temat „niepokalanego poczęcia”). Z drugiej strony, nawiązując do niektórych poglądów Ludwika Wittgensteina, autor referatu podkreśla, że dla osoby wierzącej, przynajmniej w tradycyjnym znaczeniu tego terminu, naukowe obalenie jakiejś „prawdy historycznej” nie ma większego znaczenia i nie umniejsza jej religijnych przekonań. Hodges wyciąga wniosek, że zaangażowanie religijne nie ma charakteru poznawczego, ale praktyczny; wiara nie jest przekonaniem co do prawdziwości pewnych twierdzeń, ale przyjęciem pewnego sposobu życia. Jeśli ten sposób życia, kończy autor, przekłada się na aktywność społeczną, wiara ta jest tym bardziej żywa i, z punktu widzenia praktyki społecznej i potrzeb duchowych członków danej społeczności, tym bardziej potrzebna.

Prof. Peter Hare (State University of New York, Buffalo, USA, redaktor „Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy”), w swym wystąpieniu pt.: *The Values of the American Intellectual Class* dokonał analizy roli intelektualistów w Ameryce, stwierdzając, że są oni zagrożeni izolacjonizmem, brakiem wpływu na rzeczywistość pozaakademicką oraz, że wypracowali swój własny, odrębny system hierarchii i dystynkcji. Hare, sam arystokrata amerykański (źródła pisane jego rodziny sięgają 1620 roku), porównuje sytuację w amerykańskim świecie akademickim do systemu arystokratycznego lub wręcz kastowego, gdzie podstawowym dążeniem nie jest dążenie do intelektualnej rzetelności i sprawiedliwości społecznej, ale uzyskanie i utrzymanie prestiżu społecznego oraz szacunku innych członków kasty (poprzez takie działania, jak ukończenie prestiżowej uczelni, produkcję jak największej liczby publikacji, zabieganie o słynnych recenzentów do swych prac). Dalsze utrzymywanie takiego stanu rzeczy autor uznaje za zagrożenie dla demokracji amerykańskiej.

Dr hab. Jan Krasicki (UO) w *Russian Values and America* wystąpił z tezą, iż wartości rosyjskie są głęboko zakorzenione w platonizmie, ich praktyczny wymiar można zaś sloganowo ująć poprzez utopizm, dualizm i metafizykę, natomiast wartości amerykańskie utrzymane są w duchu etyki Arystotelesa i najładniej dają się one scharakteryzować przez koncepcję złotego środka.

Prof. Charlene Haddock Seigfried (Purdue University, Indianapolis, przewodnicząca William James Society) w *Thinking Desire: Taking Perspectives Seriously* zastanawiała się, na podstawie myśli Ch. S. Peirca, W. Jamesa, J. Deweya oraz J. Addams, jak uczucia, emocje i pożądania wpływają na nasz odbiór rzeczywistości. Autorka, odnosząc się do różnych obszarów, między innymi do komunikacji społecznej i polityki, badała doniosłość przekazów telewizyjnych korespondentów wojennych i dziennikarzy z wojny w Iraku; w referacie

stwierdziła na przykład, że administracja prezydenta Busha uznała za priorytetowe „odpowiednie” oddziaływanie na opinię publiczną, zarówno amerykańską, jak i międzynarodową, w przekazach odnoszących się do obrony wartości świata zachodniego, przede wszystkim wolności. W tym celu użyty został wyrafinowany system odniesień do emocji, uczuć i pragnień odbiorców, by uzasadnić działania polityczne i wojskowe.

Drugi dzień przebiegał pod hasłem Values in Culture and Education. Jego pierwszą część tworzył blok poświęcony filozoficznym relacjom amerykańsko-niemieckim. Rozpoczął go dr Sergio Franzese (Uniwersytet w Lecce, Włochy) wystąpieniem zatytułowanym *Nietzsche and The American Culture*, w którym zarysowana została problematyka oddziaływania myśli niemieckiego filozofa w pragmatyzmie amerykańskim. Prof. Ken Stickers (Southern Illinois University, Carbondale, USA) w referacie *The Primacy of 'Value' in Max Scheler and American Philosophy* mówił o centralnej pozycji kategorii wartości w filozofii Maxa Schelera oraz jej oddziaływaniu w Ameryce i Europie, ze wskazaniem na myśl fenomenologiczną, pragmatyzm, Heideggera, oraz Jana Pawła II. Dr hab. Leszek Koczanowicz (DSWE, Wrocław) przedstawił w *Rorty and Habermas on Pragmatism* wyniki swych badań poświęconych poglądom Richarda Rorty'ego i Jürgena Habermasa na filozofię pragmatyzmu. Dr Wacław Grzybowski (UO), w referacie *American Conservatism and Voeglin's Philosophy of Politics*, przedstawił zarys filozofii politycznej Erica Voeglina, która jest swego rodzaju kompilacją, między innymi, elementów kultury i filozofii europejskiej, jak też amerykańskiej.

Niepokoje i tarcia w sferze społecznych i politycznych wymiarów życia były przedmiotem zainteresowania prof. Frances Pilch (Akademia Lotnictwa USA, Colorado), która w wystąpieniu pt. *Human Norms and Values in the Light of International Policy* podzieliła się swymi doświadczeniami w badaniu i zapobieganiu tragicznej sytuacji różnych grup, zwłaszcza kobiet w krajach trzeciego świata, w świetle przyjętych na Zachodzie praw człowieka. Dr Łukasz Nysler (Liceum Akademickie, Wrocław), w swym wystąpieniu *European and American Approach to Values* zarysował swój pogląd na temat odmienności podejścia do zagadnień aksjologicznych w Ameryce i Europie.

Prof. Celal Turer (Uniwersytet w Kayresi, Turcja) w referacie *Our Tradition and Globalisation* zwrócił uwagę na specyfikę wartości Orientu, zwłaszcza Turcji, w konfrontacji z takimi zjawiskami jak amerykańizacja, globalizacja i modernizacja. Obawia się on, że u podstaw filozofii globalizacji tkwi dążenie do przebudowy wizji świata zgodnej z koncepcjami po-oświeceniowej myśli Zachodu i ostrzega, że ignorowanie odmienności innych kultur i ich ponadczasowego dorobku może doprowadzić do eskalacji napięć i utrwalania stereotypów. Dr Grzegorz Francuz (UO), w wystąpieniu pt. *The Place of Ecological Values in Democracy* bronił tezy, że etyka środowiskowa jest jedną z konsekwencji współczesnej rewolucji moralnej polegającej m.in. na rozszerzaniu pojęcia społeczności (*community*) na środowisko naturalne.

Prof. Larry Hickman (Southern Illinois University, Carbondale, USA, dyrektor Centrum Badań nad Filozofią Johna Deweya, prezydent Towarzystwa Krzewienia Filozofii Amerykańskiej, SAAP) w wystąpieniu *John Dewey's Philosophy of Education* zarysował filozofię wychowania Johna Deweya i określił jej znaczenie w myśli współczesnej, natomiast dr Stanisław Kijaczko (UO) zaprezentował referat *John Dewey, Polish Americans and Transcultural Values*, w którym przedstawił rezultaty swych badań nad dociekaniem Johna Deweya dotyczącymi problematyki aksjologicznej u imigrantów z Europy Wschodniej, zwłaszcza z Polski. Prof. Hans Seigfried (Loyola University, Chicago, USA) w *Ethics without Principles?* zastanawiał się nad problemem etyk bez reguł w kontekście twierdzeń wysuwanych przez R. Rorty'ego oraz J. Deweya.

Ostatni dzień obrad przebiegał pod hasłem Values and Cognition. Dr hab. Krzysztof Rotter (UO), w referacie *Intuitionistic Background of European Pragmatism* bronił tezy mówiącej, że europejski intuicjonizm – na długo przed recepcją pragmatyzmu przez filozofię języka, metodologię nauki i filozofię lingwistyczną w Europie – przygotował podatny grunt na tę recepcję, a także sam wykształcił wiele pojęć i idei zbieżnych z koncepcjami Peirce'a, Jamesa i Deweya. Dr Giovanni Maddalena (Uniwersytet w Rzymie, 3) w wystąpieniu *Gnoseological Aesthetics: Problems and Perspectives* uzasadniał, że amerykański pragmatyzm może pomóc Europejczykom w rozwijaniu teoretycznych koncepcji nauk normatywnych, za które autor uznaje etykę, estetykę i logikę.

Prof. dr hab. Adam Grobler (UO) w *Ajdukiewicz as a Forerunner of Internal Realism* uzasadniał twierdzenie, że polski uczyony, reprezentant Filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, Kazimierz Ajdukiewicz może być uznany za zwiastuna, względnie wczesnego reprezentanta tzw. realizmu wewnętrznego, zanim koncepcja ta została rozwinięta przez amerykańskiego filozofa Hilarego Putnama.

Prof. Rosa Maria Calcaterra (Uniwersytet w Rzymie, 3), w wystąpieniu pt. *James's Pragmatics Account of Free Will* przedstawiła stan badań nad problematyką wolnej woli i determinizmu u Williama Jamesa, natomiast dr Zbigniew Ambrożewicz (UO) w *Individualism. Polish Philosophy in Relation to William James* porównał koncepcje indywidualizmu Williama Jamesa z koncepcjami polskich uczonych: Augustyna Jakubisiaka, Wincentego Lutostawskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza.

Podsumowania konferencji i ukazania perspektyw na przyszłość dokonał prof. William McBride, (Purdue University, Indianapolis, USA) w wystąpieniu pt. *American and European Values*. Wskazał on na trudności z definiowaniem pojęcia „wartość” i na konsekwencje tego faktu; na przykład, rozumienie terminu „odpowiedzialność” jest bardzo odmienne w Ameryce, gdzie odnosi się ono bardzo często do spraw społeczności lokalnej (*community*) i Europie, gdzie ma ono charakter bardziej indywidualny, osobisty. Autor zwrócił też uwagę na ryzyko generalizowania i mówienia o „wartościach amerykańskich”; z uwagi na ogromne zróżnicowanie postaw i norm, także wśród inteligencji tego ogromnego kraju, trzeba być ostrożnym w klasyfikacjach i podziałach. McBride uznał,

że jednym z najważniejszych zadań na przyszłość w filozoficznym dialogu amerykańsko-europejskim jest nieustanne tworzenie i kontynuowanie bezpośrednich kontaktów pomiędzy filozofami, ponieważ w takiej formie obcowania ze sobą najskuteczniejsze jest realizowanie wspólnej misji: przyczynianie się do nieustannego rozwoju intelektualnego.

Integralną częścią konferencji były wykłady otwarte, dostępne dla wszystkich chętnych. Jeszcze przed oficjalnym otwarciem konferencji, wykład na temat wartości i praw człowieka w kontekście sytuacji międzynarodowej przedstawiła dr Fran Pilch. Prof. Larry Hickman, w wykładzie zatytułowanym *John Dewey and American Philosophy*, zaprezentował filozofię Johna Deweya i jej znaczenie w myśli amerykańskiej. Wykład pt. *American and European Values. Problems and Hopes*, gdzie mówcami myli prof. Michaela Hodges i Penny Harrington (była sędzina stanu Tennessee), dotyczył filozoficznych i prawnych aspektów problematyki aksjologicznej w Ameryce i Europie.

Krzysztof Kędziora

Sprawozdanie z Konferencji *Jürgen Habermas Symposium* *Philosophy – Religion – Society/Philosophie* *– Religion – Gesellschaft*

(18–19 kwietnia 2005 roku, Łódź)

W dniach 18–19 kwietnia 2005 roku odbyło się w Łodzi sympozjum poświęcone myśli Jürgena Habermasa pt. *Jürgen Habermas Symposium. Philosophy – Religion – Society/Philosophie – Religion – Gesellschaft* organizowane przez Katedrę Etyki Uniwersytetu Łódzkiego, przy współpracy Instytutu Goethego oraz UŁ. Warto zaznaczyć, iż konferencja odbyła się w ramach obchodów sześćdziesięciolecia Uniwersytetu Łódzkiego.

Konferencję uświetnił swoją obecnością sam profesor Jürgen Habermas. Jak sądzę, nikomu jego postaci nie należy przedstawiać. Wśród zaproszonych gości znaleźli się także jego uczniowie – prof. Thomas M. Schmidt (Johann Wolfgang Goethe Universität) oraz prof. Richard Wolin (The City University of New York).

Wizytę Jürgena Habermasa w Łodzi rozpoczęło nieformalne spotkanie Profesora z pracownikami i studentami Instytutu Filozofii w poniedziałkowy ranek 18 kwietnia. Oficjalną część Sympozjum zainaugurował natomiast wieczorny wykład profesora Habermasa *Religion's Role in the Public Sphere*.

Profesor w swym wykładzie wyszedł od stwierdzenia faktu wzrostu politycznego znaczenia religii we współczesnym świecie. I to nie tylko w świecie arabskim, Afryce, czy w Azji, lecz także w samym sercu świata zachodniego, a mianowicie w Stanach Zjednoczonych. Ów wzrost znaczenia religii oraz pęknięcie świata zachodniego (polityczne i kulturowe) na Europę i USA pokazuje, że proces sekularyzacji, który zdawał się czymś „normalnym”, jest pewną formą „aberracji” i czymś specyficznym europejskim.

Pojawia się więc pytanie o relację między tym co religijne a tym co świeckie, o to, jaką rolę powinna odgrywać religia w sferze publicznej. Profesor Habermas rozpoczął odpowiedź, rekonstruując koncepcję „rozumu politycznego” Johna Rawlsa. Wedle niej tylko te racje liczą się w debacie publicznej, które znaleźć mogą uznanie zarówno wśród obywateli niereligijnych, jak i religijnych. W toku publicznej dyskusji nie można więc odwoływać się do argumentów

mających swe religijne uzasadnienie. O ile wymóg ten w odniesieniu do polityków i osób pełniących funkcje publiczne zdaje się uzasadniony, to w odniesieniu do wierzących obywateli, zauważa Habermas, jest zbyt rygorystyczny. Jego akceptacja wymagałaby od osób religijnych dokonania podziału swej osobowości na aspekt prywatny (religijny) i publiczny (świecki). A to wobec faktu, że bycie osobą religijną nie oznacza tylko akceptacji pewnych treści wiary, lecz także życie wyznaczone w całości przez wyznawaną religię.

Habermas dokonuje podziału sfery publicznej na jej część formalną, instytucjonalną, taką jak parlament, sądy oraz część nieformalną. Nie ma argumentów przemawiających za tym, aby religijni obywatele nie wnosili swych racji do sfery publicznej w jej wymiarze nieformalnym. Co więcej, wydaje się to pożądaną. Tradycje religijne bowiem są źródłem wielu ważnych intuicji i sensów moralnych. Zbyt pochopne odcięcie się od nich zubożyłoby prowadzoną debatę. Jednak aby racje religijne mogły znaleźć swe uznanie w politycznym, tj. instytucjonalnym wymiarze sfery publicznej, musi zostać dokonany proces ich przekładu na język świecki.

Konieczność przekładu racji religijnych na język świecki nakłada na religijnych obywateli obowiązek poddania się procesowi uczenia się i pokonania tego, co Habermas nazwał „poznawczym dysonansem”. Ten ostatni jest wynikiem tego, że świadomość religijna uporać się musi z wyzwaniem, jakie niesie dla niej 1) religijny i światopoglądowy pluralizm, 2) współczesna nauka oraz 3) rozpowszechnienie się prawa pozytywnego i świeckiej moralności.

Konieczność uczenia nie dotyczy jednak tylko wierzących, lecz także religijnie obojętnych obywateli. Nie powinni oni z góry przekreślać argumentów proveniencji religijnej jako pozbawionych sensu i wartości poznawczej. Jest to dla Habermasa wyrazem świadomości granic rozumu i cechą myślenia post-metafizycznego. Wytycza ono wyraźne granice między religią a wiedzą, unika jednak sejentystycznej i naturalistycznej pokusy, aby całość wiedzy utożsamić z naukami przyrodniczymi. Jest ono także samoświadome swej tradycji, ukonstytuowanej w dużej mierze przez tradycje religijne. Obopólna gotowość do uczenia się i wzajemnego słuchania składa się na to, co Habermas określa mianem liberalnej etyki obywatelskiej.

W drugim dniu konferencji zostały wygłoszone dwa wykłady: prof. Thomasa M. Schmidta zatytułowany *Der Diskurs der Religion. Jürgen Habermas über den kognitiven Gehalt und die moralisch-praktische Bedeutung religiöser Überzeugungen* oraz prof. Richarda Wolina *Faith and Public Reason: Are Religion and Modernity Compatible?* W swym wykładzie prof. Schmidt zajął się bliżej poglądami Jürgena Habermasa na religię, natomiast prof. Wolin zaoferował słuchaczom bardziej historyczne podejście: od ukształtowania się liberalnego podejścia do religii (Locke, Kant) poprzez XIX-wieczną wrogość wobec niej (Feuerbach, Marks, Nietzsche) aż po konceptualizację procesu sekularyzacji społeczeństw zachodnich (Weber, Durkheim). Prof. Wolin w swym wykładzie zaprezentował stanowisko pokrewne poglądom Habermasa. Treści religijne mogą i powinny zostać wprowadzone do debaty publicznej, stanowią one bo-

wiem istotne źródło inspiracji politycznych i etycznych. Pamiętać jednak trzeba, że zachowana musi zostać gotowość do dokonania przekładu treści religijnych na język świecki. Prof. Wolin podkreślił także ambiwalentną rolę, jaką odgrywała i odgrywa religia w życiu społecznym. Jest ona z jednej strony często motorem napędowym wielu ruchów emancywacyjnych (np. amerykańskiego ruchu praw obywatelskich z lat 60., czy opozycji antykomunistycznej w Europie Środkowo-Wschodniej), z drugiej jednak strony ma ona także negatywny wpływ na życie społeczne (jak na przykład w wypadku faworyzowania „wolności zewnętrznej” kosztem wolności politycznych).

W drugim dniu sesji Profesor Habermas odpowiadał również na przygotowane wcześniej przez uczestników sympozjum pytania. Koncentrowały się one wokół zagadnienia roli, jaką religia odgrywa i odgrywać powinna w życiu społecznym. Dzięki uczestnikom podejmujących problem z różnorodnych pozycji (filozoficznych, socjologicznych, psychologicznych), jak i samemu Profesorowi Habermasowi udało się spojrzeć na rzecz wieloaspektowo. Powinno więc cieszyć, że planowana jest publikacja, w której znajdą się wykłady Profesora Habermasa, Profesora Wolina i Profesora Schmidta oraz zapis prowadzonej dyskusji.

Znaczenia Sympozjum Habermasowskiego nie sposób przecenić i to zarówno ze względu na postać Profesora Habermasa, jak i ze względu na rangę podniesionego problemu. Bez przesady można powiedzieć, że pozostanie ono w Polsce jednym z najważniejszych wydarzeń nie tylko filozoficznych ostatnich lat.

Zefiryna Żegnałek

Dyskusja nad książką *Modne bzdury* Alana Sokala i Jeana Bricmonta

(wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2004)

Dnia 9 grudnia 2004 Łódzki Oddział PTF zorganizował dyskusję panelową poświęconą książce Alana Sokala i Jeana Bricmonta *Modne bzdury*. Jako paneliści wystąpili: prof. Andrzej Rostocki (socjolog), mgr Paweł Grabarczyk (doktorant filozofii) oraz Zefiryna Żegnałek (studentka V roku filozofii).

Spotkanie otworzył przewodniczący Łódzkiego Oddziału PTF prof. Ryszard Kleszcz, po czym oddał głos panelistom. Jako pierwsza wystąpiła Zefiryna Żegnałek – przedstawiła historię parodystycznego artykułu autorstwa Alana Sokala, który to artykuł stał się punktem wyjścia do napisania książki oraz opisała cztery typy nadużyć pojęć z zakresu nauk ścisłych przez myślicieli postmodernistycznych i zilustrowała każdy z nich przykładami zaczerpniętymi z książki.

Następnie głos zabrał mgr Paweł Grabarczyk, który przedstawił zarzuty, z jakimi spotkali się autorzy *Modnych bzdur* po pierwszym wydaniu książki oraz wyjaśnienia i odpowiedzi autorów.

Trzeci panelista – prof. Andrzej Rostocki stwierdził, że książka nie jest wolna od wad, ale mimo tego jest ważna, ponieważ ukazuje starcie dwóch koncepcji nauki. Profesor z przykrością przyznał, że z tego starcia zwycięsko wychodzą zwolennicy nauki obiektywnej. Zdaniem prof. Rostockiego Bricmont i Sokal bezlitośnie obnażają kompleksy humanistów, ich infantylną walkę o uznanie społeczne. Prof. Rostocki nie zgadza się z tym, że nauki społeczne są niedojrzałe. Jego zdaniem to, co ważne w książce dwóch fizyków, to przywołanie dyskusji na temat podstawowych, ale nierozstrzygalnych kwestii: czym jest nauka?, czym jest obiektywizm?, czym jest prawda?, czym jest teoria naukowa?

Po wystąpieniach panelistów głos zabrał prof. Adam Nowaczyk, który przedstawił żartobliwe *exposé*, w którym podjął się obrony krytykowanych przez Bricmonta i Sokala myślicieli. Książkę opisał jako bezprecedensową napastę scjentyistów na nauki humanistyczne, a zawartą w publikacji krytykę jako wynik ignorancji i naiwnej wiary w idealistyczną wizję języka doskonałego. Autorzy naiwnie zakładają, że istnieje coś takiego jak pojęcia matematyczne, podczas gdy możemy mówić co najwyżej o terminach matematycznych. Ponadto Bricmont i Sokal nie dostrzegają istotnej różnicy między humanistyką a nauka-

mi ścisłymi. Scjentyści nie potrafią wznieść się w rejony, gdzie podobnie jak w poezji „władza istotowa wyższość ducha nad wszelką czystą nauką” (Heidegger), dlatego nie doceniają tego, co nie może nie zachwycać.

Następnie głos zabrała prof. Barbara Tuchańska, która odwołała się do rozdziału poświęconemu Bruno Latourowi. Jej zdaniem Bricmont i Sokal nie mówią o tym samym, o czym mówi Latour. Ich książka jest przejawem braku porozumienia między przedstawicielami różnych dziedzin. Postmoderniści nie dołożyli starań, aby zrozumieć teorie naukowe, o których piszą, tak samo jak Bricmont i Sokal nie dołożyli starań, by zrozumieć koncepcje, które krytykują. Ponadto tekst książki zawiera naiwności, które świadczą o tym, że autorzy niewiele wiedzą o epistemologii.

Profesor Nowaczyk zauważył, że w naukach humanistycznych występują dwie tendencje: za i przeciw naturalizacji. Zdaniem profesora próba narzucenia jednego z dwóch sposobów uprawiania humanistyki jest szkodliwa, ponieważ każdy niesie pożytek dla nauk humanistycznych. Natomiast jeżeli częścią humanistyki ma być to, co reprezentują krytykowani przez Bricmonta i Sokala autorzy, to taka sytuacja jest nie do przyjęcia. Odwołując się do poczytnej książki Gillesa Deleuze’a *Powtórzenie i różnica* profesor Nowaczyk stwierdził, że są to kpiny z czytelnika. Nie jest to ani literatura, ani nauka nawet w metaforycznym tego słowa znaczeniu. Powstaje problem: czym ma być humanistyka? Błędem jest sprowadzanie jej wyłącznie do metod empirycznych, refleksja jest niezbędna w naukach humanistycznych, ale nie może prowadzić do „sałatki słownej”.

Następnie głos zabrała studentka filozofii, która zapytała prof. Tuchańską o to, czy jej zdaniem Bricmont i Sokal sami są ignorantami. Pani profesor odpowiedziała, że tego nie wie, ale może stwierdzić, że na pewno nie rozumieją Bruno Latoura. Wątek ten podjął mgr Grabarczyk, który wspominał o wywiadzie z Alanem Sokalem, w którym dziennikarz zapytał fizyka, jaką ma on pewność, że przyłożył odpowiednią ilość starań, aby zrozumieć teksty postmodernistów. Sokal odpowiedział, że po przeczytaniu i zinterpretowaniu fragmentów tak jak to robi w książce, doszedł do wniosku, że są one bezsensowne, ale postanowił poszukać kogoś, kto wytłumaczy mu sens tych tekstów – niestety nie znalazł nikogo, kto mógłby to zrobić. Prof. Tuchańska wyjaśniła, że chodziło jej o coś innego, a mianowicie o to, że Bricmont i Sokal nie rozumieją, iż używając słów *teoria naukowa* możemy mieć różne rzeczy na myśli. Bricmont i Sokal jako fizycy redukują teorię względności do swojego własnego odniesienia semantycznego, a Bruno Latour traktuje teorię względności jako zjawisko społeczne i jako socjolog ma prawo do takiego rozumienia teorii Einsteina.

Następnie dr hab. Marek Rosiak poruszył zagadnienie dotyczące przyczyn „mętnego” dyskursu postmodernistów. Zdaniem dra Rosiaka źródło bełkotliwego pisania tkwi w idealistycznej filozofii niemieckiej – ludzie, którzy nie znali się na niczym, zaczęli pisać o wszystkim, np. nie będąc matematykami pisali o matematyce. Odnosząc się do tej kwestii prof. Andrzej Kaniowski zapytał dra Rosiaka, czy jego zdaniem koncepcja Arystotelesa jest poważną nauką? Dr Rosiak odpowiedział, że Arystoteles znał się na tym, o czym pisał, jego fizyka była

zgodna z empirią, a upadła bo była skonstruowana w taki, a nie inny sposób. Ważne jest to, że można ją było poddać krytyce, a racjonalna dyskusja nie jest możliwa z kimś, kto twierdzi, że „torus jest strukturą neurotyka” [jest to stwierdzenie krytykowanego przez Bricmonta i Sokala Jaques’a Lacana – Z. Ż.]. Prof. Kaniowski zauważył, że fizyka Arystotelesa nie była możliwa do obalenia, ponieważ Filozof rozwijał ją na gruncie swojej metafizyki. Ponieważ metafizyka wyznaczała ramy, aby zatem obalić fizykę Arystotelesa, należy najpierw odrzucić jego metafizykę. Następnie w nawiązaniu do wypowiedzi jednego ze studentów, podjął problem pragmatycznego podejścia do nauki, traktowania nauki jako narzędzia, które wykorzystujemy w praktycznych celach; przy takim rozumieniu nauki eliminujemy ogromną część refleksji humanistycznej.

Profesor Kleszcz podkreślił, że istotnym momentem tej dyskusji jest problem statusu nauk humanistycznych. Jeżeli przyjmiemy model przyrodzności, który kształtuje się od czasów Newtona i Galileusza, to nie ma wątpliwości, że nauki humanistyczne nie są w stanie go realizować, i co więcej zdaniem prof. Kleszcza byłoby źle, gdyby musiały ten model realizować. Na problem trzeba spojrzeć od strony warsztatu metodologicznego, przyjrzeć się jaki jest język, jakie są możliwości obiektywizowania, wyjaśniania i uzasadniania w naukach humanistycznych, i czy te możliwości pozwalają na konstruowanie teorii. Ponadto należy pamiętać, że są to nauki zróżnicowane: inne metody stosuje się w psychologii, a inne w socjologii, czy historii. Nauki humanistyczne są naukami słabszymi niż nauki przyrodnicze. Problem, zdaniem prof. Kleszcza, polega na tym, że nie mogą być inne, próby zaś upodabniania ich do nauk ścisłych prowadziły do powstania „potworków”, takich jak fizyka społeczna.

W nawiązaniu do tej wypowiedzi prof. Marek Styczyński zapytał, czy w związku z tym, że nie można opracować generalnego modelu naukowości, można uznać filozofię postmodernistyczną za wariant nauki humanistycznej. Prof. Kleszcz odpowiedział, że pomimo tego, iż w naukach humanistycznych nie można realizować pewnych standardów nie oznacza to, że wszystko wolno. Logika jest uniwersalnie obowiązująca. Ponadto w pewnym zakresie w naukach humanistycznych można stosować metody nauk ścisłych. Dodał również, że jeszcze jedną z przyczyn zamętu w humanistyce jest polityzacja, która wplata do niej niepotrzebne wątki.

Prof. Kaniowski zauważył, że należałoby zacząć od zadania sobie pytania, jaki jest sens uprawiania nauk społecznych i humanistycznych. Naśladując w humanistyce metody nauk ścisłych, odchodzimy od zaplecza nauk humanistycznych – od namysłu i refleksji; droga technicyzacji jest niewskazana. Prof. Nowaczyk powtórzył, że najważniejsza jest równowaga między technicyzacją a refleksją, w pewnych dziedzinach nauk społecznych wymagana jest ścisłość. Zdaniem profesora nie ma ostrych granic metodologicznych między naukami humanistycznymi a naukami ścisłymi, chyba że nakreślimy je arbitralnie. Prof. Nowaczyk przyjął następujący podział: nauki ścisłe koncentrują się na wyjaśnianiu, a w nauki humanistyczne zajmują się rozumieniem.

– Profesor Kleszcz podkreślił, że nauki humanistyczne i społeczne w dużym stopniu są uwikłane w spory filozoficzne. Wiara w obiektywizm i klasyczną teorię prawdy wywołuje uśmiech na twarzach wielu filozofów i socjologów. Zauważył również, że tzw. obiektywizm to nie tylko pewien termin, ale również procedury zmierzające do zapewnienia obiektywizmu. Obiektywizm w różnych naukach jest stopniowalny – obiektywizm w historii jest czymś innym niż obiektywizm w biologii, ale to nie znaczy, że nauki humanistyczne nie powinny zabiegać o lepsze procedury zapewniające obiektywizm. Natomiast sprawa klasycznej teorii prawdy jest bardziej skomplikowana. W tym miejscu do dyskusji włączył się prof. Nowaczyk, który zauważył, że nie ma między ludźmi istotnych różnic w posługiwaniu się terminem prawda – filozofowie na codzień nie rozumieją tego słowa inaczej niż ludzie, którzy nie zajmują się filozofią.

Dyskusję zamknęły końcowe głosy panelistów.

Mgr Grabarczyk zauważył, że wspólnotę metod między naukami humanistycznymi a naukami ścisłymi należy rozumieć bardzo ogólnie, na poziomie najbardziej podstawowych reguł metodologicznych, ponieważ w innym przypadku staje się ona rodzajem intelektualnego oszustwa. Myśliciele humanistyczni nie mogą odrzucać doświadczenia i zasad logiki.

Prof. Rostocki stwierdził, że dyskusja potwierdziła ważność takich książek jak *Modne bzdury*. Zdaniem profesora istnieją dwie autonomiczne koncepcje nauki, a ich przedstawiciele raczej nie dojdą do porozumienia. Przenoszenie terminów z nauk ścisłych do humanistyki nie ma sensu. Bricmont i Sokal ujawnili kompleksy humanistów wobec przedstawicieli nauk ścisłych, ale humanistyka zasługuje na status nauki.

Zefiryra Żegnałek odniosła się do głosów, które padły w dyskusji – stwierdziła, że nauki humanistyczne mają swoje własne metody i przenoszenie na ich grunt metod z nauk ścisłych nie jest konieczne; próby upodobnienia humanistyki do nauk przyrodniczych są bezcelowe. Ponadto podkreśliła dużą wartość, jaką stanowi książka Bricmonta i Sokala szczególnie dla osób, które dopiero zaczynają zajmować się naukami humanistycznymi, ponieważ autorzy zwracają uwagę czytelników na to, że nie wolno bezrefleksyjnie, wyłącznie ze względu na czyjś autorytet, przyjmować głoszonych przez intelektualistów tez, gdyż zdaje się, że są one bałamutne i błędne.

Odczyty i wykłady

Tadeusz Szubka

Typy filozofii analitycznej

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Opolu, 19 V 2005)

W pracach dotyczących filozofii analitycznej podkreśla się nieustannie, że filozofia ta nie jest jednorodnym kierunkiem myślowym, lecz stanowi mozaikę szkół, nurtów i tendencji. Na przykład Z. Jordan pisze, że „filozofia analityczna nie jest zwartą szkołą lub jednolitym kierunkiem, lecz zespołem różnorodnych punktów widzenia, teorii języka i koncepcji metodologicznych” (1961, s. 137). Jeszcze bardziej zdecydowanie wypowiada się J. M. Bocheński: „filozofia ta nie jest szkołą w tradycyjnym znaczeniu tego słowa. Nie jest żadną *happy family*, żadną w harmonii żyjącą rodziną. Jest ona rozdarta, istnieje mnóstwo analitycznych kierunków, żeby nie powiedzieć sekt” (1985/1993, s. 36). To wewnętrzne zróżnicowanie ruchu analitycznego skłania J. Woleńskiego do twierdzenia, że „termin «filozofia analityczna» stanowi termin rodzinowy w sensie Wittgensteina” (Woleński 1989, s. 31).

Na różne sposoby próbuje się uporządkować to bogactwo filozofii analitycznej i wskazać na najważniejsze jej „rodziny”, czyli szkoły. Korzystając do pewnego stopnia z tych prób, wymienię obecnie najważniejsze z tych szkół i podam ich krótką charakterystykę. Następnie zaś dopełnię te uwagi wyróżnieniem trzech ogólnych tendencji filozofii analitycznej, odpowiadających w przybliżeniu jej trzem głównym okresom rozwojowym. Moim zamierzeniem jest zatem przedstawienie typów filozofii analitycznej w sensie historyczno-chronologicznym.

Dzieje współczesnej filozofii analitycznej rozpoczynają się od czegoś, co można określić jej etapem wstępnym. Nie doszło wówczas od razu do ukształtowania się żadnej wyrazistej szkoły lub stanowiska filozoficznego, lecz kilku myślicieli zakwestionowało dotychczasowe idee i zaproponowało nowy, odmienny sposób uprawiania filozofii. Tymi myślicielami byli przede wszystkim

G. E. Moore i B. Russell. Pod ich wpływem uformowała się **szkoła analityczna z Cambridge**. Zaliczyć do niej należy, obok Moore'a i Russella, przede wszystkim L. Wittgensteina z jego pierwszą filozofią oraz genialnego i tragicznie młodo zmarłego filozofa F. P. Ramseya. Obok tych czterech myślicieli w jakimś sensie należeli do niej również C. D. Broad i J. Wisdom z wczesnej fazy rozwoju swoich poglądów. Tworzyli oni nie tyle szkołę filozoficzną w ścisłym tego słowa znaczeniu, ile raczej grupę filozofów, która hołdowała ideałom tak czy inaczej pojętej analizy filozoficznej. Chociaż Moore podkreślał, że filozofia ma ostatecznie prowadzić do całościowego metafizycznego poglądu na świat, to sam unikał głoszenia takich poglądów, ograniczając się do przeprowadzania drobiazgowych analiz, respektujących nasze intuicje potoczne, czyli tzw. zdrowy rozsądek. Russell z kolei, podkreślając, że istotą filozofii jest przede wszystkim analiza, a nie synteza, wiązał analizę z logiką i naukami szczegółowymi. W wyniku stosowanych przez siebie metod badawczych Russell doszedł do sformułowania poglądu zwanego atomizmem logicznym, według którego świat składa się z faktów atomowych, logicznie od siebie niezależnych; w odpowiednio zreformowanym języku, przejrzyście ukazujących formę logiczną jego składników, faktom tym odpowiadają zaś zdania atomowe, które są od siebie treściowo niezależne. Fakty złożone są odwzorowywane przez zdania złożone, zbudowane za pomocą funktorów prawdziwościowych z atomowych zdań prostych. Wyraz tego poglądu można znaleźć również na kartach *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina, jednego z najważniejszych i najczęściej komentowanych dzieł współczesnej filozofii analitycznej. Jednakże bogactwa tego dzieła nie można ograniczać do atomizmu logicznego. Spośród bardzo wielu innych idei tam zawartych, które okazały się bardzo wpływowe, należy wymienić ujęcie tradycyjnych problemów filozoficznych jako zagadnień biorących się z niezrozumienia logiki naszego języka oraz koncepcję filozofii nie jako teorii, lecz jako swoistego rodzaju działalności, polegającej na rozjaśnianiu myśli i języka. Zbliżoną koncepcję filozofii miał Ramsey, aczkolwiek – podobnie jak Russell – chciał on jej nadać bardziej systematyczną postać.

Idee zawarte w *Traktacie logiczno-filozoficznym* Wittgensteina wywarły spory wpływ nie tylko na analityków z Cambridge, lecz również na niemieckiego filozofa Moritza Schlicka, od 1922 r. profesora Uniwersytetu Wiedeńskiego. Skupił on wokół siebie grono radykalnych myślicieli, którzy utworzyli grupę zwaną Kołem Wiedeńskim, zapoczątkowując w ten sposób najbardziej wyrazistą i zwartą szkołę filozofii analitycznej, określaną najczęściej mianem **pozytywizmu logicznego**. Według pozytywistów logicznych znaczeniem zdań syntetycznych jest metoda ich empirycznej weryfikacji. Zdania logiki i nauk formalnych nie są co prawda empirycznie weryfikowalne, jednak nie są to zdania syntetyczne, lecz analityczne. Twierdzenia filozofii tradycyjnej, a w szczególności metafizyki, nie są ani empirycznie weryfikowalne, ani analityczne. W sensie ścisłym są one poznawczo bezsensowne. Należy zatem zaprzestać uprawiania filozofii tradycyjnej i przekształcić ją w dyscyplinę zajmującą się logiczną analizą języka naukowego i metod naukowych. Z długiej listy przedstawicieli i sympatyków pozytywizmu logicznego należy wymienić m.in. R. Carnapa, O. Neuratha,

H. Reichenbacha, H. Feigla i C. G. Hempla. Z wyjątkiem Neuratha wszyscy oni wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych i tam krzewili idee pozytywizmu logicznego. W Wielkiej Brytanii zwolennikiem i popularyzatorem pozytywizmu logicznego był A. J. Ayer.

W tym samym czasie, w którym rozwijało swoją działalność Koło Wiedeńskie i kształtował się pozytywizm logiczny, coraz bardziej widoczny stawał się też inny europejski kierunek filozofii analitycznej, a mianowicie **szkoła lwowsko-warszawska**¹. Zainicjowana została ona na przełomie XIX i XX wieku we Lwowie przez Kazimierza Twardowskiego. Jej największy rozwój przypadł na okres polskiego dwudziestolecia międzywojennego. Dokonał się on przede wszystkim za sprawą S. Leśniewskiego, J. Łukasiewicza, A. Tarskiego i K. Ajdukiewicza. Podobnie jak pozytywści logiczni, występowali oni z hasłami daleko idącej reformy filozofii, która miała polegać na jej unaukowieniu. W ich rozumieniu nie oznaczało to jednak eliminacji wszelkiej problematyki metafizycznej jako bezsensownej i sprowadzenia filozofii do logicznej analizy języka nauki, lecz jedynie konieczność precyzacji zagadnień filozoficznych i drobiazgowego roztrząsania ich rozwiązań, w sposób możliwie jak najbardziej niezależny od takiego czy innego światopoglądu.

W latach, w których na kontynencie europejskim rozwijały się dynamicznie dwa kierunki filozofii analitycznej, daleko idącej transformacji uległa szkoła analityczna w Cambridge. Stało się to za sprawą Wittgensteina, który powróciwszy do Cambridge w 1929 r. zaczął wykładać swoje nowe idee, dając początek temu, co można nazwać **filozofią języka potocznego**. Wykłady te zawierały m.in. krytykę poglądów przedstawionych w *Traktacie logiczno-filozoficznym* oraz zarysowywały nowe podejście do filozofii i języka. Jeśli chodzi o samą koncepcję filozofii, to pod wieloma względami jest ona zbieżna z tym, co można znaleźć w jego wczesnym dziele. Wittgenstein w dalszym ciągu zachowuje przeświadczenie, że zadaniem filozofii nie jest budowanie teorii, lecz rozjaśnianie myśli wyrażanych w języku. Filozofia jest więc aktywnością polegającą głównie na opisie i analizie języka. W *Dociekaniach filozoficznych*, pracy, która jest najbardziej autorytatywnym wykładem jego późniejszych poglądów filozoficznych, twierdził on, że właściwie pojęta filozofia jest po prostu swoistym rodzajem terapii, gdyż ma ona wyleczyć nas ze złudnego dążenia do budowania teorii metafizycznych, któremu tak często ulegamy. To terapeutyczne ujęcie filozofii wiąże Wittgenstein z pluralistyczną koncepcją języka, stojącą w jawnej opozycji do koncepcji języka z jego wczesnych prac. Nie należy upatrywać istoty języka w tym, że jest to układ znaków czy wyrażen odzwierciedlających rzeczywistość, układ izomorficzny ze strukturą rzeczywistości. W ogóle nie ma czegoś takiego jak istota języka. Istnieją tylko rozmaite praktyki językowe, mniej lub bardziej podobne do siebie pod takim czy innym względem. Praktyki

¹ Biorąc pod uwagę fakt, że przedstawicielami filozofii analitycznej w Polsce byli nie tylko myśliciele należący do szkoły lwowsko-warszawskiej (dobrym tego przykładem jest np. L. Chwistek), mówi się też niekiedy bardziej ogólnie o polskiej filozofii analitycznej. Warto przy tym zauważyć, że termin „polska filozofia analityczna” pojawił się po raz pierwszy w rozprawie E. Nagela z połowy lat trzydziestych XX wieku (1936, s. 50).

te wyrastają z form życia poszczególnych grup ludzkich i tylko w obrębie tych form są w pełni zrozumiałe. Z tego powodu Wittgenstein mówi nie tyle o jakimś jednym języku czy jego odmianach, lecz o rozmaitych grach językowych. Gry i praktyki językowe łączy to, że każda z nich jest aktywnością kierowaną regułami, których przestrzeganie nie zasadza się na indywidualnym, „prywatnym” odczuciu, lecz podlega społecznemu, „publicznemu” osądowi i korekcie. Z tego powodu nie może być czegoś takiego, jak język ze swej istoty prywatny. Wbrew teoriom tradycyjnym utożsamiającym znaczenie wyrażen językowych bądź z przedmiotami przez te wyrażenia oznaczanymi, bądź z typowymi myślami, wywoływanymi u tych, którzy się tymi wyrażeniami posługują, Wittgenstein podkreśla, że znaczenie wyrażenia to sposób jego użycia, czyli to, jak funkcjonuje ono w danej grze językowej.

Pod przemożnym wpływem późniejszej filozofii Wittgensteina (nazywanej też jego „drugą” filozofią) znalazł się m.in. J. Wisdom, który zarzucił swoje wczesne poglądy i w publikowanych od końca lat trzydziestych XX w. sugestywnych esejach starał się pokazać, że filozofowie są myślicielami zagubionymi w gąszczu rozmaitych gier językowych. Ale dzięki temu są w stanie zauważyć pewne podobieństwa i różnice pomijane na ogół przez zwykłych ludzi, a także uczonych uprawiających nauki ścisłe. Dają oni temu wyraz w formie paradoksalnie brzmiących twierdzeń, które w swej istocie są werbalnymi rekomendacjami co do sposobu użycia określonych słów. Rzecz jasna, taką werbalną rekomendację można zrównoważyć innym zaleceniem dotyczącym sposobu użycia języka, którego podstawą będzie jakieś inne podobieństwo, różnica czy analogia. To dialektyczne ścieranie się twierdzeń obowiązuje również na poziomie metafizycznym. Tak więc tezie, że twierdzenia filozoficzne są tylko werbalnymi rekomendacjami, której źródłem jest widoczna różnica zachodząca między naukami szczegółowymi a filozofią, można i należy przeciwstawić tezę, że twierdzenia filozoficzne nie są tylko werbalnymi rekomendacjami, gdyż również w filozofii dokonuje się odkryć, które pod pewnymi względami podobne są do odkryć naukowych. Filozofia, a w szczególności metafizyka, to ciągłe zde-
rżanie się paradoksalnie brzmiących twierdzeń oraz banalnych spostrzeżeń. Nie jest to jednak bynajmniej przedsięwzięcie poznawczo jałowe.

W tym samym czasie, w którym Wittgenstein rozwijał w Cambridge swoją drugą filozofię i przekazywał ją wybranemu, wąskiemu gronu swoich słuchaczy, zaczął się kształtować oksfordzki nurt filozofii języka potocznego. Jej twórcami i głównymi architektami byli G. Ryle i J. L. Austin. Mocno związani byli z nią również H. P. Grice i P. F. Strawson, którzy przyczynili się do jej daleko idącej transformacji. Ryle wystąpił wprawdzie z sugestią, że główne zadanie filozofii polega na analizie mylących, zwodniczych wypowiedzi i ukazaniu ich właściwej formy logicznej. Później ideę ukazywania właściwej formy logicznej zastąpił koncepcją ustalania semantycznych kategorii wyrażen, utrzymując, że głównym zadaniem filozofii jest tropienie i usuwanie rozmaitych błędów kategorialnych oraz określanie związków między pojęciami, czyli pokazywanie logicznej geografii pojęć. Jednakże będąc świadomy wielkiej różnorodności okoliczności, w jakich wyrażenia językowe są używane, nigdy nie zaproponował jakiegś

sztynwej listy kategorii. Wysunął jedynie propozycję, że dwa wyrażenia należą do tej samej kategorii, jeśli zastąpienie jednego z nich drugim nie prowadzi do absurdu. Austin z kolei uważał, że filozofia nie stanowi jakiegoś jednego, odrębnego działu wiedzy. Jest ona raczej ogromnym zbiorem rozmaitych problemów, z których w ciągu dziejów myśli ludzkiej odrywały się szczegółowo opracowane grupy problemowe, dając początek nowym dyscyplinom naukowym, takim, jak fizyka, logika, psychologia. Owo opracowanie polegało przede wszystkim na ustaleniu efektywnych metod rozwiązywania danych problemów. Metod takich nie ma w tym, co nazywamy filozofią. Austin sugerował, że jedną z takich metod mogłoby się ewentualnie stać dokładne i zespołowe badanie użycia słów, związanych z konkretnym problemem filozoficznym (kwestią wolnej woli i odpowiedzialności, naturą percepcji, poznawalnością innych umysłów itd.). Austin uważał – wbrew temu, co twierdzili jego krytycy – że analiza języka potocznego nie odrywa filozofii od badania rzeczywistości. Analiza taka wyodrządza świadomość używanych przez nas wyrażeń, a przez to wyodrządza również nasze widzenie rzeczywistości.

Przedwczesna śmierć Austina w 1960 r. spowodowała powolny zmierzch oksfordzkiej filozofii języka potocznego. Zbiegło się to w czasie z coraz większym wpływem filozofów analitycznych wykształconych i zamieszkających w Stanach Zjednoczonych. Nigdy nie utworzyli oni czegoś, co nawet w luźnym sensie można byłoby nazwać szkołą filozoficzną, lecz ponieważ rozwijali swoje poglądy filozoficzne w kontekście mniej lub bardziej radykalnej krytyki pozytywizmu logicznego, istnieją podstawy, aby mówić o **amerykańskiej filozofii postpozytywistycznej**. Do jej głównych przedstawicieli należy zaliczyć W. V. O. Quine'a, W. Sellarsa, D. Davidsona, D. Lewisa, H. Putnama i S. A. Kripkego. Quine zyskał uznanie jako znakomity logik oraz krytyk dogmatycznych założeń pozytywizmu logicznego (dychotomicznego podziału sensownych zdań na analityczne i syntetyczne oraz przekonania o możliwości redukcji wszystkich empirycznych zdań naukowych do zdań obserwacyjnych). Quine uważał, że nie ma żadnej filozofii pierwszej, która byłaby niezależna od nauk; między naukami szczegółowymi a filozofią istnieje ciągłość, bo filozofia to nic innego jak dyscyplina znajdująca się na teoretycznym krańcu nauk, której zadaniem jest analiza kluczowych terminów naukowych i ustalanie zobowiązań ontologicznych formułowanych przez nas teorii. Sellars zasłynął przede wszystkim jako krytyk tzw. mitu danych, sprowadzającego się do tezy, że podstawą naszej wiedzy są rezultaty szeroko rozumianej percepcji, uzyskane bez angażowania skomplikowanej aparatury pojęciowej i wnioskowania. W miejsce mitu danych Sellars zaproponował typowo kantowską koncepcję, w której materiał dostarczany przez zmysły musi zostać ujęty w struktury pojęciowe, aby mógł mieć jakiegokolwiek znaczenie epistemologiczne. Argumentował on zarazem, w sposób charakterystyczny dla wielu filozofów analitycznych, że owe struktury pojęciowe są strukturami językowymi, a porządek relacji epistemicznych (zwany przez niego „logiczną przestrzenią racji”) musi mieć swoją realizację w świecie natury, rządonym przez prawa odkrywane przez nauki szczegółowe. Wiele z pomysłów Sellarsa znacznie wyprzedzało rozwój filozofii analitycznej i dlatego jego bezpo-

średnie oddziaływanie na przemiany tej filozofii było znacznie mniejsze niż Quine'a.

Najwybitniejszym kontynuatorem niektórych wątków myśli Quine'a okazał się Davidson. Swoje poglądy prezentował on w licznych artykułach, które na pierwszy rzut oka wydawały się luźno powiązаныmi przyczynkami, lecz faktycznie tworzyły zwartą całość. W filozofii istotną rolę odgrywała według niego filozofia języka, której nadał on postać systematycznej teorii znaczenia. Zaproponował on jednocześnie, aby w teorii tej centralnym pojęciem uczynić kategorię warunków prawdziwości, za pomocą której można scharakteryzować znaczenie zdań języka naturalnego. Budując taką teorię znaczenia, która jest przede wszystkim semantyką danego języka, budujemy zarazem ontologię lub metafizykę. W przeciwieństwie do Davidsona, Lewis nie był przekonany, aby w metodzie semantycznej tkwiła jakaś szczególna siła. W filozofii, zdaniem Lewisa, nigdy nie dochodzimy do ostatecznych rozwiązań, lecz jedynie staramy się doprowadzić do stanu równowagi dane, intuicje i koncepcje, które z takich czy innych względów uważamy za wiarygodne. Za mocno wiarygodne Lewis uważa dwie koncepcje metafizyczne dotyczące natury rzeczywistości. Według pierwszej z nich, nazywanej przez niego skrajnym realizmem modalnym, wszelkie możliwe indywidua i ich kombinacje, które nie istnieją w naszym świecie, istnieją w innych światach, pod względem ontologicznym nie różniących się od naszego świata rzeczywistego. Według drugiej koncepcji – o wiele częściej przyjmowanej niż ta pierwsza – wszystkie fundamentalne składniki rzeczywistości są ostatecznie fizyczne. Rozważania Lewisa stały się dla wielu filozofów analitycznych modelem niezwykle przejrzystego i systematycznego filozofowania w duchu analitycznym, a on sam myślicielem propagującym uprawianie metafizyki w bezkompromisowy sposób. Takiemu uprawianiu metafizyki sprzeciwił się Putnam, twierdząc, że zakłada ono trudny do utrzymania realizm metafizyczny, będący swoistym splotem tez ontologicznych, epistemologicznych i semantycznych. Temu stanowisku przeciwstawił on umiarkowany i krytyczny realizm, będący faktycznie połączeniem wątków typowo realistycznych (konstytytywnej niezależności rzeczywistości od naszego poznania) z wątkami antyrealistycznymi (zależności całościowego obrazu świata od obranej aparatury pojęciowej). Putnam okazał się filozofem niezwykle wszechstronnym, który mocno wpłynął na dzisiejszy kształt wielu dyscyplin filozoficznych, a zwłaszcza na filozofię umysłu i filozofię języka. Stał się on m.in. współtwórcą nowej teorii znaczenia, która uzależniała znaczenie wyrażenia przede wszystkim od tego, do czego wyrażenie faktycznie się odnosi. Kluczową rolę w opracowaniu tej nowej teorii znaczenia odegrał również Kripke, celnie krytykując deskrypcyjną teorię nazw własnych i zastępując ją teorią bezpośredniego oznaczania. W zdecydowany sposób odróżnił on również często mieszane i zamiennie używane kategorie: aprioryczności, analityczności i konieczności oraz – odpowiednio – aposterioryczności, syntetyczności i przygodności. Dało to asumpt do zupełnie nowego ujęcia wielu zagadnień metafizycznych. Wszystkie te idee zawarł Kripke w cyklu trzech wykładów wygłoszonych w 1970 r. na Uniwersytecie Princeton, które później zostały opublikowane w wersji książkowej jako *Naming and Necessity*.

Można się dzisiaj niekiedy spotkać z opinią, że w ramach filozofii analitycznej stanowią one najważniejszy wkład do filozofii języka i metafizyki w ostatnich pięćdziesięciu latach (Hughes 2004, s. VII)².

Przedstawiciele amerykańskiej filozofii postpozytywistycznej nadawali ton filozofii analitycznej w ostatnich dekadach XX wieku. Aczkolwiek Oxford zachował pozycję ważnego ośrodka myśli analitycznej, to jednak utracił centralną pozycję, którą uzyskał w połowie minionego stulecia. Nie znaczy to bynajmniej, że po śmierci Austina i zmierzchu oksfordzkiej filozofii języka potocznie nic ciekawego się tam nie działo. Coraz bardziej widoczny był wpływ filozoficznych koncepcji Grice'a i Strawsona, którzy chociaż do pewnego stopnia sympatyzowali z filozofią języka potocznego, to coraz dobitniej zaczęli wskazywać na jej ograniczenia. Jedną z głównych zasług Grice'a było zwrócenie uwagi, że nie można tak po prostu opisywać języka potocznego i jego rozmaitych sposobów użycia, a następnie wyciągać z tego opisu wnioski filozoficzne. Należy bowiem wpieryw przeprowadzić szereg systematycznych rozróżnień dotyczących znaczenia językowego, a zwłaszcza odróżnić ściśle czy standardowe znaczenie wypowiedzi od tego, co w danym kontekście konwersacji ta wypowiedź implikuje. Wszystko to tak ogromnie skomplikowało uzasadnianie tez filozoficznych na podstawie użycia języka potocznego, iż nie ma chyba zbyt dużej dozy przesady w powiedzeniu, że Grice'owska filozofia języka „oznacza kres jednej z charakterystycznych «szkół» powojennej filozofii anglojęzycznej” (Baldwin 2001, s. 63). Jeszcze wyraźniej na ograniczenia filozofii języka potocznego wskazywał Strawson, który przyznając, że typowa metoda tej filozofii sprawuje „niezastąpioną kontrolę nad ekstrawagancją, absurdalnością i nadmiernym upraszczaniem” dodaje zarazem: „Nie wydaje się jednak, aby sama mogła spełnić wszystkie wymogi badań filozoficznych. Przede wszystkim nie może sama zaspokoić uporczywego filozoficznego dążenia do ogólności, odkrycia jednoczącego wzorca czy struktury w naszej koncepcji świata” (Strawson 1960, s. 60). W szczególności metoda stosowana w ramach filozofii języka potocznego ma ograniczone zastosowanie w metafizyce, do odnowienia której Strawson walczył się przyczynił. Częściowo pod wpływem tych przemian zainicjowanych w dużej mierze przez Grice'a i Strawsona doszło do ukształtowania się czegoś, co – z braku lepszego słowa – można nazwać **systematyczną filozofią oksfordzką**. Kluczową rolę odgrywał w niej Michael Dummett, który pozostając w jawnej opozycji do filozofii języka potocznego bronił jednocześnie metafizycznej tezy, że centralne miejsce w filozofii zajmuje filozofia języka, która powinna przybrać postać systematycznej teorii znaczenia. Zadaniem takiej teorii ma być opisanie i wyjaśnienie tego, co trzeba wiedzieć, aby być kompetentnym użytkownikiem danego języka. Ma ona ponadto pozwolić na rozwiąza-

² O olbrzymiej doniosłości pracy Kripkego przekonany jest również Soames, który w swoim zarysie rozwoju filozofii analitycznej pisze: „W filozofii języka *Naming and Necessity* należy do absolutnie najważniejszych dzieł, które należy postawić na równi z klasycznymi pracami Fregego z końca XIX wieku oraz z pracami Russella i Tarskiego z pierwszej połowy XX wieku. Poza obszarem filozofii języka dzieło to fundamentalnie zmieniło sposób uprawiania znacznej części filozofii” (Soames 2003, vol. 2, s. 336).

nie zagadnień epistemologicznych i metafizycznych, a zwłaszcza przyczynić się do rozstrzygnięcia tradycyjnego sporu o realizm. Zdaniem Dummetta, wiele argumentów przemawia za tym, że wchodząca w grę teoria znaczenia powinna być teorią, która charakteryzuje znaczenie zdania w kategoriach warunków jego trafnej czy zasadnej stwierdzalności (można ją zatem nazwać teorią weryfikacyjną lub justyfikacyjną), co na gruncie sporu o realizm prowadzi do stanowiska antyrealistycznego. Poglądy Dummetta wywołały sporą dyskusję w Oksfordzie i Wielkiej Brytanii (jej nasilenie przypadło na lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XX w.). Sprzeciwiała się im szczególnie silnie grupa młodych filozofów oksfordzkich (m.in. G. Evans, J. McDowell i C. Peacocke), którzy nie kwestionując doniosłości filozoficznej systematycznej teorii znaczenia, proponowali, aby uprawiać ją w sposób zaprojektowany przez Davidsona, czyli opisując i wyjaśniając znaczenie zdań w kategoriach warunków prawdziwości. Wpływ Davidsona na ówczesną filozofię oksfordzką był tak duży, że można nawet mówić o swoistym „boomie Davidsonowskim” (Baldwin 2001, s. 106). Przyczyniły się do tego częste wizyty Davidsona w Oksfordzie, a zwłaszcza prowadzone tam przez niego wykłady i seminaria.

Wpływ Davidsona na filozofię oksfordzką ostatnich dekad minionego stulecia jest porównywalny z oddziaływaniem Davida Lewisa na **australijską filozofię analityczną**, która znacząco wpłynęła na rozwój najnowszej filozofii analitycznej, co najmniej tak znacząco, jak to kiedyś uczyniła szkoła lwowsko-warszawska czy Koło Wiedeńskie. Początki specyficznie australijskiej odmiany filozofii analitycznej wiązane są zazwyczaj z działalnością J. Andersona, charyzmatycznego filozofa pochodzącego ze Szkocji, który w 1927 r. objął katedrę filozofii na Uniwersytecie Sydney. U swoich uczniów zaszczepił on dążenie do uprawiania filozofii w sposób systematyczny, z naciskiem na problematykę metafizyczną, którą należy rozwiązywać w duchu realizmu i naturalizmu. To nastawienie widoczne jest w publikacjach J. J. C. Smarta i D. M. Armstronga, którzy sformułowali bardzo wyraziste stanowisko w sporze o relację umysłu do ciała, stanowisko znane jako teoria identyczności stanów umysłowych z odpowiednimi stanami centralnego układu nerwowego. Zwłaszcza Armstrong jest typowym budowniczym systemu filozoficznego, respektującego naturalizm i realizm. Wydaje się, że duże oddziaływanie filozofów australijskich na filozofię analityczną ostatnich kilku dekad ma swe źródło nie tylko w samej jakości i oryginalności ich dorobku, lecz również w detronizacji filozofii języka jako centralnej dyscypliny filozoficznej oraz w powrocie filozofii analitycznej do problematyki metafizycznej. Nie bez znaczenia są tu również intensywne kontakty naukowe z amerykańską szkołą filozofii analitycznej, a zwłaszcza z Lewisem.

Powyższy, w dużej mierze chronologiczny, przegląd głównych szkół czy odmian filozofii analitycznej aczkolwiek pozwala na zdanie sobie sprawy z wielotorowego i wielopłaszczyznowego rozwoju filozofii analitycznej, to jednak nie akcentuje wystarczająco dominujących tendencji, które kształtowały rozwój filozofii analitycznej w poszczególnych dekadach. Takich tendencji było co najmniej kilka. Trzy z nich okazały się najbardziej widoczne, zarówno w ramach samej filozofii analitycznej, jak i w jej odbiorze. Są to kolejno następujące ten-

dencje: realistyczna, lingwistyczna i naturalistyczna. Nazywane są one też chętnie zwrotami: realistycznym, lingwistycznym i naturalistycznym. **Zwrot realistyczny** obejmuje pierwsze dekady rozwoju filozofii analitycznej. Jako przede wszystkim powrót do realizmu, epistemologicznego i metafizycznego, traktowali tę filozofię Moore i Russell. Za typowo realistyczne dzieło uważano też *Traktat logiczno-filozoficzny* Wittgensteina, przynajmniej w początkowym okresie recepcji tego dzieła. W rozwoju Koła Wiedeńskiego i pozytywizmu logicznego przeważały również tendencje realistyczne (chodziło tu zwłaszcza o realistyczną i fizykalistyczną interpretację zdań obserwacyjnych, której przeciwstawiano interpretację fenomenalistyczną). Podobnie było w szkole lwowsko-warszawskiej, w której realizm uważany był za stanowisko właściwe naukowemu uprawianiu filozofii. Jeżeli zaś chodzi o recepcję filozofii analitycznej, to co najmniej do połowy XX w. była ona bardziej postrzegana jako swoista odmiana nowego realizmu niż jako zwarty ruch analityczny³.

Z czasem zwrot realistyczny zaczął zajmować w filozofii analitycznej miejsce drugoplanowe, ustępując temu, co – głównie za sprawą znanej i szeroko wykorzystywanej antologii zredagowanej przez R. Rorty'ego (1967/1992) – określa się najczęściej mianem **zwrotu lingwistycznego** lub filozofią lingwistyczną. Dla zwrotu lingwistycznego lub filozofii lingwistycznej charakterystyczny jest pogląd, „że problemy filozoficzne są problemami, które można rozwiązać (lub usunąć) albo przez reformę języka, albo przez lepsze zrozumienie języka, który obecnie używamy” (Rorty 1967/1992, s. 3). Określenie to sugeruje, że obok radykalnych i umiarkowanych zwolenników zwrotu lingwistycznego (ci pierwsi dążą do pokazania pozorności problematyki filozoficznej i jej eliminacji, a ci drudzy do jej lepszego sformułowania i rozwiązania) należy odróżnić tych filozofów lingwistycznych, którzy postulują konstrukcję specjalnych języków sztucznych, przewyżczających ograniczenia i nieściśłości języka potocznego (określa się ich często mianem filozofów języka idealnego lub formalnego), od tych, którzy uważają, że należy poprzestać na dokładnym badaniu i wyjaśnianiu subtelności języka potocznego (zwanych z tego powodu filozofami języka potocznego lub naturalnego). Istnieją zatem racje, aby mówić o dwóch podstawowych typach czy rodzajach zwrotu lingwistycznego lub filozofii lingwistycznej. Jednakże przy bliższej charakterystyce zwrotu lingwistycznego w filozofii analitycznej nawet wyróżnienie tych dwóch typów okazuje się niewystarczające. Być może nie pozostaje nam nic innego jak po prostu wymienić myślicieli i szkoły filozoficzne zaliczane do tego nurtu. Postępując w ten sposób, należy zaliczyć do zwrotu lingwistycznego pierwszą filozofię Wittgensteina, Koło Wiedeńskie i pozytywizm logiczny, niektóre koncepcje bronione w ramach szkoły lwowsko-warszawskiej, całą filozofię języka potocznego, nie-

³ Dobrym tego przykładem jest obszerny zarys stu lat filozofii brytyjskiej, który wyszedł spod pióra niemieckiego filozofa Rudolfa Metza (1934/1938). O filozofii Moore'a i Russella jest tam mowa w rozdziale dotyczącym nowego realizmu, a o innych ówczesnych analitykach w rozdziale o logice matematycznej. Podobnie postępuje F. Copleston, który w swojej monumentalnej historii filozofii szczegółowo omawia filozofię Moore'a i Russella w rozdziale pod zniemiennym tytułem „Bunt przeciw idealizmowi” (1966/1989, s. 409–499).

które wątki amerykańskiej filozofii postpozytywistycznej (zwłaszcza w myśli Davidsona), a także filozofię Dummetta, dla której zwrot lingwistyczny jest najbardziej fundamentalną zasadą.

Aczkolwiek idee zwrotu lingwistycznego przetrwały do końca XX wieku, np. w filozofii Davidsona i Dummetta, to jednak w ostatnich trzech dekadach minionego stulecia przestał on być czymś charakterystycznym dla filozofii analitycznej. Wiązało się to przede wszystkim ze zmierzchem filozofii języka potocznego oraz utratą przez filozofię języka pozycji centralnej dyscypliny filozoficznej. Tyler Burge tak o tym pisze: „W drugiej połowie lat siedemdziesiątych filozofia języka stopniowo, ale wyraźnie, traciła swoją rolę dominującego punktu wyjścia działalności filozoficznej. Żaden inny obszar filozofii nie przejął w pełni statusu, jaki filozofia języka miała od lat pięćdziesiątych. Niewątpliwie jednak zmniejszył się stopień zainteresowania relatywnie ‘czystą’ filozofią języka. Ponadto nastąpiło dostrzegalne przesunięcie fermentu intelektualnego w kierunku zagadnień filozofii umysłu” (1992, przekład polski, s. 116).

Owo przesunięcie w kierunku zagadnień filozofii umysłu było zarazem powrotem do tradycyjnej problematyki ontologicznej i metafizycznej. Starano się bowiem z dużym wigorem i w nawiązaniu do najnowszych osiągnięć nauk szczegółowych określić nie tylko naturę i strukturę umysłu, lecz również jego miejsce w świecie. Czy można zatem powiedzieć, że po zwrocie lingwistycznym dokonał się w filozofii zwrot ontologiczny lub metafizyczny? Z co najmniej z dwóch względów można mieć zastrzeżenia do pozytywnej odpowiedzi na to pytanie. Po pierwsze takie postawienie sprawy pomija np. ożywienie zainteresowania problematyką epistemologiczną, które od połowy lat sześćdziesiątych odnotowuje się w amerykańskiej filozofii analitycznej. Po drugie nie bardzo wówczas będzie wiadomo, w jaki sposób odróżnić zwrot ontologiczny z ostatnich dekad XX wieku od zwrotu realistycznego, który nastąpił na początku minionego stulecia. W tej sytuacji, patrząc całościowo na filozofię analityczną trzech ostatnich dekad i z konieczności pomijając niektóre przejawy jej różnorodności, najlepiej chyba uznać, że najbardziej charakterystyczny dla tego okresu jest **zwrot naturalistyczny**. Zwrot ten z dużym impetem zapoczątkował Quine, nawołując do naturalizacji epistemologii oraz broniąc naturalizmu metodologicznego, który w odniesieniu do filozofii sprowadza się do tezy, że filozofia nie jest dyscypliną poprzedzającą nauki szczegółowe i dającą im podstawy, lecz teoretycznym przedłużeniem tych nauk. Z czasem stanowisko to zostało uzupełnione o naturalizm ontologiczny, w myśl którego istnieją tylko te byty, które uznawane są przez takie nauki szczegółowe jak fizyka, chemia czy biologia. Dokładny sens naturalizmu ontologicznego (i do pewnego stopnia także naturalizmu metodologicznego) jest trudny do sprecyzowania⁴. Nie ulega jednak wątpliwości, że dla ogromnej liczby filozofów analitycznych ostatnich dekad naturalizm w takiej czy innej postaci jest niekwestionowanym założeniem prowadzonych przez nich badań filozoficznych.

⁴ Najnowszą i bodaj najlepszą pracą dotyczącą różnych sensów naturalizmu i jego trudności jest De Caro, Macarthur 2004.

Pomijając rozmaite wyjątki (antycypacje i epigońskie kontynuacje) można w zasadzie przyjąć, że trzy zwroty charakteryzujące rozwój filozofii analitycznej, tj. realistyczny, lingwistyczny i naturalistyczny, następowały kolejno po sobie. Z chronologicznego punktu widzenia zbiegają się one z trzema okresami rozwojowymi filozofii analitycznej, *explicite* wymienianymi lub *implicite* sugerowanymi przez rozmaite nowsze opracowania dotyczące tego kierunku filozofii współczesnej. Pierwszy znany jest powszechnie jako **okres wczesnej filozofii analitycznej**. Obejmuje on w przybliżeniu pierwsze trzydziestolecie XX wieku, a dla tych, którzy do współczesnej filozofii analitycznej zaliczają również jej europejskie antycypacje z końca XIX wieku, będzie to w przybliżeniu okres 1880–1930⁵. Cieszy się on obecnie dużym zainteresowaniem historyków filozofii współczesnej. Powodem takiego stanu rzeczy jest nie tylko to, że kształtowały się wówczas idee i koncepcje, które miały zmienić charakter i bieg filozofii współczesnej. Jest tak również dlatego, jak wyjaśnia redaktor jednej z ważniejszych prac zbiorowym poświęconych wczesnej filozofii analitycznej, że dopiero na początku XXI wieku „uzyskaliśmy w końcu wystarczający dystans historyczny, aby na nowo spojrzeć na ten okres. W konsekwencji, nie traktujemy już jego wybitnych postaci – m.in. Fregego, Moore’a, Russella, Wittgensteina i Carnapa – dokładnie tak samo jak myślicieli nam współczesnych. Stajemy się natomiast coraz bardziej świadomi tego, że ich zainteresowania i koncepcje zostały ukształtowane przez ich czas, w sposób, który musimy jeszcze lepiej zrozumieć” (Reck 2002, s. IX). Pozostaje mieć tylko nadzieję, że osiągnięcie owego wystarczającego dystansu historycznego zaowocuje całościową i bezstronną historią tego okresu filozofii analitycznej, która nie będzie ani nadmiernie anglocentryczna, ani jednostronnie europocentryczna.

Drugi etap rozwoju filozofii analitycznej obejmuje dekady największej doktrynalnej wyrazistości filozofii analitycznej i lata jej coraz bardziej rosnących wpływów. Można nazwać go **centralnym okresem filozofii analitycznej**⁶. Obejmuje on m.in. pozytywizm logiczny w dojrzałej postaci oraz filozofię języka potocznego, zarówno tę rodem z Cambridge (druga filozofia Wittgensteina, późniejsze publikacje Wisdoma), jak i tę z Oxfordu (Ryle, Austin, a także – częściowo – Grice i Strawson). Dzieje tego okresu rozwoju filozofii analitycznej nie są jeszcze zbyt dobrze opracowane. Przywoływane są obecnie jedynie te koncepcje powstałe w tych latach, które z takich czy innych względów są kontynuowane lub krytykowane. W rezultacie dorobek niektórych filozofów, np. Ryle’a czy Wisdoma jest w dużej mierze ignorowany i zapomniany. Można przypuszczać, że historycy filozofii współczesnej zainteresują się bliżej tym okresem za kilka lub kilkanaście lat.

⁵ Zob. np. Reck 2002, s. IX. W podanych ramach czasowych mieszczą się początki Koła Wiedeńskiego i pozytywizmu logicznego, lecz nie lata największego wpływu tej odmiany filozofii analitycznej. Z tego powodu dzieje pozytywizmu logicznego zaliczane są często do drugiego okresu rozwojowego filozofii analitycznej.

⁶ Proponuje tak Searle, który pisze, że można wyodrębnić w filozofii analitycznej jej centralny okres, „obejmujący w przybliżeniu fazę logicznego pozytywizmu, bezpośrednio poprzedzającą wojnę 1939–1945 i powojenną fazę analizy lingwistycznej” (1996, s. 2, przekład polski, s. 177).

Gdzieś w połowie lub pod koniec lat sześćdziesiątych okres centralny filozofii analitycznej przechodzi w coś, co należałoby chyba określić mianem **późnej filozofii analitycznej**. Ruch analityczny, który nigdy nie stanowił monolitu, staje się w tym okresie jeszcze bardziej zróżnicowany. Natomiast działający w tym okresie filozofowie chętniej niż swoi poprzednicy nawiązują do osiągnięć lub niepowodzeń swoich poprzedników. Starają się też nadać filozofii analitycznej bardziej systematyczną postać niż w poprzednich fazach rozwojowych tej filozofii. Rzecz jasna określenie tego okresu jako *późnej filozofii analitycznej* będzie zasadne tylko przy założeniu, że dzieje filozofii analitycznej powoli dobiegają kresu i że wcześniej lub później w filozofii XXI wieku pojawią się kierunki, które zajmą miejsce nurtów filozoficznych poprzedniego stulecia.

Literatura

- Baldwin, T. 2001: *Contemporary Philosophy. Philosophy in English since 1945*, Oxford: Oxford University Press.
- Bocheński, J. M. 1985/1993: *O filozofii analitycznej*, w: J. M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa: PWN 1993, s. 35–49.
- Burge, T. 1992: *Philosophy of Language and Mind: 1950–1990*, „The Philosophical Review” 101, s. 3–51 [*Filozofia języka i umysłu (1950–1990)*, przeł. T. Szubka, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin: TN KUL 1995, s. 93–139].
- Copleston, F. 1966/1989: *Historia filozofii*, t. VIII: *Od Benthama do Russella*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Pax 1989.
- De Caro, M., Macarthur, D. (eds.) 2004: *Naturalism in Question*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hughes, C. 2004: *Kripke. Names, Necessity, and Identity*, Oxford: Clarendon Press.
- Jordan, Z. 1961: *O filozofii analitycznej*, „Ruch Filozoficzny”, 20, s. 136–152.
- Metz, R. 1934/1938: *A Hundred Years of British Philosophy*, tr. by J. W. Harvey, T. E. Jessop, H. Sturt, London: Allen & Unwin 1938.
- Nagel, E. 1936: *Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe*, „The Journal of Philosophy”, 33, s. 5–24, 29–53 [przedruk w: E. Nagel, *Logic Without Metaphysics and Other Essays in the Philosophy of Science*, Glencoe, III.: The Free Press 1956, s. 191–246].
- Reck, E. H. (ed.) 2002: *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Rorty, R. M. (ed.) 1967/1992: *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. With Two Retrospective Essays*. Chicago: The University of Chicago Press 1992.
- Searle, J. R. 1996: *Contemporary Philosophy in the United States*, w: N. Bunnin, E. P. Tsui-James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell 1996, s. 1–24 [*Współczesna filozofia w Stanach Zjednoczonych*, przeł. M. Iwanicki, T. Szubka, „Przegląd Filozoficzny”, 10 (2001), nr 1, s. 175–201].
- Soames, S. 2003: *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vol. 1: *The Dawn of Analysis*, vol. 2: *The Age of Meaning*, Princeton: Princeton University Press.
- Strawson, P. F. 1960: *The Post-Linguistic Thaw*, „The Times Literary Supplement”, 59, September 9, s. 60 [przedruk w: A. Crook (ed.), *The British Imagination*, London: Cassell 1961, s. 168–174].

Woleński, J. 1989: *Kierunki i metody filozofii analitycznej*, w: J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, Warszawa: PWN, s. 30–77.

Słowa kluczowe: analityczna filozofia, szkoły filozoficzne, polska filozofia analityczna, pozytywizm logiczny, filozofia języka potocznego, amerykańska filozofia postpozytywistyczna, australijska filozofia analityczna

Key words: analytic philosophy, philosophical schools, Polish analytic philosophy, logical positivism, ordinary language philosophy, American postpositivistic philosophy, Australian analytic philosophy

Varieties of analytic philosophy

It is often emphasized that analytic philosophy is not a single unified school or movement of contemporary philosophy but rather a cluster of variously connected schools, movements and tendencies. The paper is an attempt to identify these schools, movements and tendencies from three different recent perspectives. The picture that arises is highly selective but arguably more up-to-date than that one can find in many textbook accounts of analytic philosophy.

Marek Styczyński

Cóż po filozofii? Lew Szestow i Richard Rorty*

(Konferencja „Granice Europy – granice filozofii”, Kraków UJ, 30 X 2004 r.)

Leszkowi Kołakowskiemu w rocznicę odnowienia doktoratu w Uniwersytecie Warszawskim

W rzeczywistości wypowiedział to twierdzenie
nie rozumiejąc, co właściwie chciał powiedzieć.
Arystoteles o Heraklicie, *Metafizyka*, XI,5,1062a

Z przyczyn niejasnych,
w okolicznościach nieznanach
Byt Idealny przestał sobie wystarczać.
Mógł przecież trwać i trwać bez końca,
ociosany z ciemności, wykuty z jasności,
w swoich sennych nad światem ogrodach.

Czemu, u licha, zaczął szukać wrażeń
w złym towarzystwie materii?

Na co mu naśladowcy
niewydarzeni, pechowi,
bez widoków na wieczność?

Mądrość kulawa
Z cierniem wbitym w piętę?
Harmonia rozrywana
Przez wzburzone wody?

Piękno
z niepowabnymi w środku jelitami
i Dobro
– po co z cieniem,
jeśli go wcześniej nie miało?

Musiał być jakiś powód,
Choćby i drobny z pozoru,
ale tego nie zdradzi nawet Prawda Naga
zajęta przetrząsaniem
ziemskiej garderoby.

W dodatku ci okropni poeci, Platonie,
roznoszone podmuchem wióry spod posągów,
Odpadki wielkiej na wyżynach Ciszy...

Wisława Szymborska, *Platon czyli dlaczego*

I. Na pierwszy rzut oka zestawienie obok siebie obydwu filozofów wydaje się chybione. Co może mieć wspólnego najsłynniejszy współcześnie postmodernista angielskiego obszaru językowego, liberał głoszący, iż „takie pojęcia jak ‘niewymuszone porozumienie’ oraz ‘swobodne i szczerze spotkanie’ – opisujące sytuacje społeczne – mogą w naszym życiu moralnym zająć miejsce takich jak ‘świat’, ‘wola Boga’, ‘prawo moralne’, ‘to, co nasze przekonania starają się wiernie przedstawiać’ i ‘to, co sprawia, że nasze przekonania są prawdziwe’”¹, z najbardziej nieprzejednanym w XX wieku irracjonalistą, rosyjskim głosicielem „filozofii biblijnej” jako nowego „wymiaru myślenia” tożsamego z wiarą w nieskończoną wolność Boga do czynienia tego, co Rozum – uzurpator za absurd właśnie uznaje? „Najstraszniejszym i najbardziej nielitościwym wrogiem pozostają idee – pisal Rosjanin. Z ideami i tylko z ideami, powinien walczyć ten, kto chce przezwyciężyć kłamstwo tego świata”². Amerykanin mówi coś pozornie podobnego: „Nieważne, czy ‘dwa i dwa to cztery’ jest prawdą, a tym bardziej czy prawda ta jest ‘subiektywna’, czy też ‘odpowiada zewnętrznej rzeczywistości’ [...]. Liczy się nasza możliwość mówienia innym ludziom o tym, co wydaje nam się prawdą, a nie o tym, co nią faktycznie jest. Jeżeli zadbamy o wolność, prawda sama się o siebie zatroszczy”³. To ostatnie zdanie Zygmunt Bauman nazywa „kluczem do filozofii Rorty’ego i do jego rozumienia, o co w filozofii chodzi i na czym bycie filozofem polega”⁴. Najkrócej rzecz ujmując: Amerykanin postuluje zerwanie z tradycyjną filozofią na rzecz filozofii pragmatycznej, którą traktuje jako skuteczne tworzenie społecznego porozumienia i solidarności w działaniu, jako obszar „uśredniania przekonań” na bazie bardziej etycznej niż epistemologicznej, gdyż „wszelkie opisy rzeczy są opisami odpowiednimi ze względu na *nasze* cele”⁵, gdzie język jest narzędziem, a nie reprezentantem rzeczy, jako że „ciało ludzkie jest czymś analogicznym do komputerowego *hardware’u*, a ludzkie przekonania i pragnienia do komputerowego

¹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przekł. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, s. 65.

² L. Szestow, *Na szalach. Hioba duchowe wędrówki*, przekł. J. Chmielewski, Aletheia, Warszawa 2003, s. 181. „Jak pisze Siemion Frank, słusznie nazywając Szestowa nihilistą, „podstawowa i jedyna idea Szestowa sprowadza się do tego, że to co pożądané, i to, co ważne dla człowieka, jest absolutnie irracjonalne, niewyraźalne w pojęciach rozumu i moralności; i że dlatego wiara w powszechne naukowe poznanie i dobro, jako normy życia, jest zgubnym dla życia prawdziwego stanem upadku w grzech, fałszywym i nieuzasadnionym przesądem. Tę irracjonalną istotę życia niekiedy nazywa ‘Bogiem’ (przy czym idea Boga z zasady pozostaje całkowicie nieokreślona) i w tym sensie lubi przeciwstawiać ‘religię’ jako prawdziwą, zasadniczą potrzebę człowieka, zgubnym i złudnym filozoficznym owocem – dobru i prawdzie” S. L. Frank, *Iz historii ruskiej filozofskiej myśli końca XIX i początku XX wieku, Antologija*, Inter-Language Literary Associates, New York 1965, s. 157. Cyt. za: L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza Objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 96.

³ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przekł. W. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996, s. 239.

⁴ Z. Bauman, *Nie ma wolności bez tolerancji*, „Gazeta Wyborcza” 19.09.1996, s. 4.

⁵ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, przekł. J. Niżnik, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 61, podkr. R. R.

oprogramowania”⁶, a przecież nikt nie pyta, czy dany program jest prawdziwy, czy nie: ważne tylko by był skuteczny. Wrócimy jeszcze do tego.

Rosjanin – skrajny indywidualista – także w imię wolności, nawoływał do zerwania z filozofią, lecz dokładnie odwrotnie niż amerykański postmodernista, nie w imię „uśredniania”, „porozumienia”, czy dialogu, lecz w imię „swobodnego poszukiwania” i bogopodobnego prawa do niemożliwego, w imię stanu niezakorzenia (*biespoczwiennost’*). To nauka, to filozofia *more geometrico* budowana, tradycja Greków, Spinozy (główny, zdaniem Szestowa, nieprzyjaciel Boga, choć Go bardzo kochał) Kanta i Husserla, (którego Szestow był przyjacielem, i którego za konsekwencję podziwiał), otóż to filozofia uśredniała i umożliwiała porozumienie, ale jednocześnie uniemożliwiała „swobodne poszukiwanie”. „Prawda i naukowa wiedza – pisał – nie dadzą się pogodzić. Prawda nie znosi nałożonego na nią jarzma wiedzy, dusi się w ciężkich objęciach ‘oczywistości’, nadających wiarygodność naszej wiedzy”⁷. Wydawałoby się więc, że Rosjanin szedł ręką w rękę z pragmatyczną orientacją w filozofii. Nic bardziej fałszywego. To właśnie rozumujących naturalistycznie pragmatystów, którzy „chcą sprowadzić obiektywność do solidarności [...], nie potrzebują ani metafizyki ani epistemologii. Prawdę postrzegają jako to – zgodnie ze sformułowaniem Wiliama Jamesa – w co opłaca się *nam* wierzyć”⁸, Rosjanin określał wprost jako „rozumowanie ‘dzikich’”⁹. Czesław Miłosz powie, że powodowany pasją etyczną „Szestow był gwałtowny w swoich pogardliwych wypowiedziach o wszelkiej spekulacji filozoficznej, ponieważ, jego zdaniem, obiecywała ona pociechę, choć pociecha ta była złudna. Jest paradoksem, że swoją wojnę antyracjonalisty toczył posługując się bronią racjonalnych argumentów”¹⁰. Amerykanin także etyczną pasją powodowany proponuje solidarność z innymi, może z wyjątkiem fanatyków i fundamentalistów, metafizykę zastępuje etyką, epistemologię – dialogiem obywatelskim i... także walczy z rozumem za pomocą rozumu. „Tylko dialog istnieje” – brzmi jego zawołanie. Co więc mogą – raz jeszcze zapytajmy – mieć ze sobą wspólnego amerykański postmodernistyczny „ironista” i rosyjski – za Platonem: nieprzyjaciel rozumu – *misologos*? Co ich może łączyć poza postulowanym, choć kompletnie różnym pojęciem wolności? Otóż dla obu przeszkodą na drodze do wolności i swobodnej twórczości jest oświeceniowo-modernistyczny Rozum, czy szerzej jeszcze: tradycja platońsko-kantowska. Dla Rosjanina jest ona przeszkodą na drodze do Kierkegaardowskiego szaleństwa wiary w Boga wszechmocnego właśnie, a więc absurdalnego, który ma być pod tym względem wzorem dla człowieka: nasze bogopodobieństwo ma polegać na uwolnieniu się ze standardów zachodniego rozumu. Dla Amerykanina

⁶ Ibidem, s. 59, podkr. R. R.

⁷ L. Szestow, *Na szalach...*, s. 95. W ewolucji dostrzegał przykładowo proces jak najbardziej celowy, polegający na wytwarzaniu nowości, na ujawnianiu ukrytego zamysłu. Por. Ibidem, s. 185, 187–189.

⁸ R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 37, podkr. R. R.

⁹ L. Szestow, *Na szalach...*, s. 206.

¹⁰ Cz. Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 297.

tradycja ta jest przeszkodą na drodze do pragmatycznego, społecznego consensusu. Łączy ich także – po drugie – odrzucenie czegoś, co tradycyjnie nazywaliśmy naturą ludzką. Takowej nie ma dla obydwu. Istnieją jedynie jednostkowe, egzystencjalne – w języku Szestowa, ironiczne – w języku Rorty’ego – podmiotowe, nominalistyczne ekspresje. W konsekwencji jeden i drugi neguje racjonalność jako paradygmat, cokolwiek słowo to oznacza, kultury Zachodu. Obydwaj poprzez redukcjonistyczne podejście do kultury prowadzą do poznawczego nihilizmu, który w ogólności polega nie na tym, że poznanie jest względne, relatywne, czy że go wcale nie ma, lecz na tym, że jest „przypadkowe”, to znaczy, że jest albo przypadkową mutacją porozumiewającej się wspólnoty, albo jednostkową, egzystencjalną ekspresją „na przekór” wspólnoty. W obu wypadkach liczy się właśnie ekspresja ku nowemu, a nie jej uzasadnienie. Obydwaj pokładają nadzieję filozofii w „niepraktykowaniu Filozofii” – by użyć sformułowania Rorty’ego ze wstępu do *Konsekwencji pragmatyzmu*. O ich rozumieniu natury ludzkiej nie będziemy pisać. Skupimy się na poznaniu.

Zatem obydwaj (anty)filozofowie – znowu: z zupełnie różnych powodów – „nie sądzą, że celem dyskursywnego myślenia jest poznanie w jakimkolwiek sensie tego słowa, który można wyłożyć za pomocą takich pojęć jak ‘rzeczywistość’, ‘rzeczywista istota’, ‘obiektywny punkt widzenia’ i ‘odpowiadanie rzeczywistości’. Nie sądzą, że jego celem jest odnalezienie słownika, który trafnie coś przedstawia, jakiegoś przeźroczystego medium”¹¹. W rzeczy samej tak Szestow jak Rorty, krytykując europejską tradycję filozoficzną, akcentują kontekstualizm i perspektywizm, a tym samym przygodność poznania (obydwaj należą do „późnych wnuków” Nietzschego, lecz to jedyny ich wspólny praszczur) i odrzucają, choć z zupełnie innych powodów, ideę konieczności prawd nauki, moralności i filozofii. Szestow powie, iż „właśnie dlatego, że rozum powołany został do przewodzenia człowiekowi w jego empirycznym istnieniu, do ochrony tutaj, na ziemi, przed nieszczęściami, pozostaje on z istoty swojej niezdolny do przewodzenia mu w jego metafizycznych tułaczkach. Cieśli, kowalowi, kucharzowi, lekarzowi, mężowi stanu rozum może powiedzieć co jest ‘dobre’, a co ‘nie dobre’. Ale to co ‘dobre’ i ‘nie dobre’ dla kucharza i kowala, dla lekarza albo budowniczego, wcale nie jest tym co ‘dobre’ i ‘nie dobre’ w ogóle, jak przekonywał w swoich rozważaniach Sokrates, a za Sokratesem także Platon”¹², Amerykanin przytaknąłby: zgoda, z Sokratesa bierzmy dialog, nie abstrakcyjne dobro i szukajmy wspólnego dobra kucharzy i lekarzy, a wobec tego należy, za Jamesem i Dewey’em, „uwolnić się z więzów, które narzucili nam Platon i Kant”¹³, ale oponowałby gwałtownie, dowiedziawszy się – on: „liberalny, świecki, zachodni intelektualista” o etnocentrycznym nachyleniu – jaką to „metafizykę wolności” i jaką logikę chce wprowadzać Rosjanin w miejsce dotychczas istniejących. Byłby jak najdalszy od logiki absurdu Szestowowskiego

¹¹ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 110.

¹² L. Szestow, *Na szalach...*, s. 212.

¹³ R. Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie...*, s. 50.

Boga¹⁴. Pomijając pusty slogan „metafizyki wolności”, która żadną „rzeczą” nie jest, dobry u esencjalistów w rodzaju Hegla, (podobnie jak „rozum komunikacyjny” Jürgena Habermasa – pozostałość tradycji oświeceniowej), to prawd obowiązujących tylko Boga nie ma, gdyż o istnieniu takich prawd nie można się przekonać, nie ma bowiem języka, który mógłby to zrobić i powszechnie przekonać. Prawda formułowana jest wszak w języku jego uczestników, poza nim nie istnieje i jest nią tak długo, jak długo zgadzają się oni ją uznawać. Komunikacji z Bogiem – wyjąwszy wiarę w Niego, co jednak nie jest tym samym, nie znamy, wobec czego nie możemy wiedzieć, jaką posługuje się logiką. Monoteistyczny problem antyfilozofii Szestowa: „konflikt między biblijnym objawieniem a grecką filozofią”¹⁵, Amerykanin uznałby zapewne za przebrzmiałą, religijną metaforę, pozostałość średniowiecznego „wieku wiary”. Jego argumentacja na rzecz rezygnacji z koniecznościowych roszczeń Rozumu wygląda bowiem zupełnie inaczej. Oto bowiem „ironiczny teoretyk nie ufa stworzonej przez metafizyka metaforze wertykalnego spoglądania z góry na dół. Zastępuje ją metaforą historycyisty patrzenia wstecz, na przeszłość, według osi horyzontalnej. I nie spogląda on wstecz na ogół rzeczy, lecz na bardzo określonego rodzaju ludzi piszących bardzo określonego rodzaju książki. Przedmiotem teorii ironicznej jest teoria metafizyczna. Dla ironicznego teoretyka historia wiary w ahistoryczną mądrość i jej umiłowania jest historią następujących po sobie prób odnalezienia finalnego słownika, który nie byłby słownikiem finalnym jednego filozofa, ale słownikiem finalnym pod każdym względem – słownikiem, który nie jest zwykłym idiosynkratycznym wytworem historycznym, lecz ostatnim słowem, tym, ku czemu zdążyło dociekanie i historia, tym, co czyni dalsze dociekanie i dalszą historię zbędnymi”¹⁶. To słowa, język – tak naprawdę stwarzają problemy filozoficzne (Wittgenstein powiedział: „gdy język świętuje”); tu obydwaj byłiby zgodni, choć znowu z odmiennymi intencjami. Dla Rorty’ego słowa to mniej lub bardziej poręczne środki porozumiewania się, bez jakiegokolwiek reprezentacjonistycznej pretensji. Dla Szestowa filozofia to rozum, a rozum to nauczanie, udowadnianie i wnioskowanie, żadnych dowolności, stąd potrzeba precyzyjnego języka, a to pułapka dla wolnej myśli. „Słowa przeszkadzają człowiekowi w zbliżeniu się do ostatecznej tajemnicy życia i śmierci. Słowa odstraszą tajemnicę. Przychodzą, są potrzebne później – kiedy człowiek, który doznał chwilowego olśnienia, chce nadać swojemu olśnieniu powszechnie zrozumiałą formę, uczynić je potrzebnym i przynoszącym korzyść wszystkim”¹⁷.

¹⁴ Por. L. Szestow, *Na szalach...*, s. 403. „Metafizyka wolności’ jest nauką o nikogo nie obowiązujących prawdach.” Cyt. za: C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 136.

¹⁵ M. Bierdiajew, *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, [w:] L. Szestow, *Gnoza a filozofia egzystencjalna. Eseje filozoficzne...*, wybór, przekład, przypisy C. Wodziński, Myśl, Warszawa 1990, s. 118.

¹⁶ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 135–136.

¹⁷ L. Szestow, *Sola fide. Tylko poprzez wiarę*, przekł. C. Wodziński, PWN, Warszawa 1995, s. 73.

Widzimy więc, że choć łączy ich zgodny sprzeciw wobec oświeceniowej idei ponadczasowego, ponadhistorycznego Rozumu, to i punkty wyjścia, i konsekwencje, do których dochodzą są radykalnie odmienne: neopragmatysta Rorty, odrzucając „wiarę w ahistoryczną mądrość” – wszystko jedno – Rozumu, Natury, Historii, lub Boga, jest współczesnym sofistą, dla którego język i porozumienie stanowią o sukcesie poznania, a co za tym idzie – działania. Szestow natomiast, odrzucając także „wiarę w ahistoryczną mądrość” Rozumu, przypisuje ją Bogu, dając tylko Jemu prawo do „finalnego słownika”¹⁸. Będziemy starali się wykazać – korzystając z ustaleń Leszka Kołakowskiego oraz Barbary Tuchalskiej – że myli się i jeden, i drugi. Pierwszy broni bowiem wyłącznie technologicznego pnia kultury, drugi – wyłącznie mitycznego; obydwaj z całkowitym lekceważeniem dopełniającego. Rozłącznie żadne z tych stanowisk nie jest – moim zdaniem – słuszne. Dopiero obydwaj i właśnie obydwaj należą do wzajem warunkujących się – jak 0 i 1 – fundamentów kultury. Przypomnijmy więc Kołakowskiego: „Praca analitycznego umysłu produkująca naukę jest w kulturze ludzkiej organem praktycznego osvajania środowiska fizycznego. Nauka jest przedłużeniem technologicznego pnia cywilizacji [...]. Pytania i przeświadczenia metafizyczne są jałowe technologicznie, nie stanowią tedy części analitycznego wysiłku ani składnika nauki. Jako organ kultury są przedłużeniem jej mitycznego pnia. Dotyczą sytuacji bezwzględnie początkowej świata doświadczenia; dotyczą jakości bytu jako całości (w odróżnieniu od przedmiotu); dotyczą konieczności zdarzeń. Zmierzają do ujawnienia relatywności świata doświadczenia i próbują odsłonić realność niewarunkową, ze względu na którą warunkowa realność staje się sensowna”¹⁹.

II. Zdaniem Szestowa wraz z filozofią narodziła się tragedia. „Filozoficzny grzech pierworodny zaczął się wraz z Talesem i Anaksymandrem. Tales ogłosił: wszystko jest jednością. Anaksymander zobaczył w mnogości, tzn. w czymś od zawsze budzącym wątpliwości, niegodziwość, coś całkowicie zbędnego. Po nich filozofowie zaczęli w sposób systematyczny prześladować mnogość i wysławiać jedność. To, co rozumiałe i to, co stanowi jedno, stało się synonimem tego, co rzeczywiste, i tego, co być powinno”²⁰. Idea wiecznej prawdy,

¹⁸ C. Wodziński, który rzecz gruntownie przebadal pisze: „Prawda objawiona znosi wymiar ‘faktyczności’, sprawia, że rzeczywistość traci swoją władzę. To, co się zdarzyło, co uchodzi za ‘fakt’ niepowątpiewalny i nieodwracalny, co na mocy sankcjonującej ‘faktyczność’ konieczności uznane zostało za ‘rzeczywistość’ nieprzekraczalną i ostateczną, nie ogranicza myślenia religijnego. Prawda stworzona jest prawdą tylko dlatego, że stworzył ją Bóg, który może ‘być’ uczynić ‘niebył’, może sprawić, że ‘prawda’ przeistoczy się w ‘fałsz’. Cyt. za: C. Wodziński, *Wiedza...*, s. 202.

¹⁹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 11.

²⁰ L. Szestow, *Na szalach...*, s. 193–194. „Racjonalistyczna filozofia usiłowała nadać taką interpretację rzeczywistości, w której indywidualne istnienia uzyskiwałyby sens jedynie jako składniki poprzedzającej je w porządku bytu i sensu Całości. Egzystencja bytów indywidualnych jest względna, tymczasowa i nieautonomiczna. Co więcej, zgodnie ze starożytnym mitem przełożonym na język filozoficzny, w egzystencji tej zawarty jest nieredukowalny element ‘grzeszności’, który musi zostać wykorzeniony”. Cyt. za: C. Wodziński, *Wiedza...*, s. 134.

idea konieczności – powstałe w archaicznych początkach myśli greckiej były odpowiedzią, na świadomość ujednostkowania rzeczy, ich przygodności, zmienności i rozkładu, skąd wszelkie zło pochodzi. Panlogizm był tedy grzechem pierwotnym myślenia, terapią odpowiadającą na ból istnienia, pozwalał racjonalizować ludzką i rzeczową ułomność. Metafizyka więc i epistemologia wyrażające się w napięciach między skończonym a nieskończonym, przypadkowym (stworzonym) a koniecznym, między przygodnym a absolutnym, między istnieniem a istotą, między częścią a całością, między empiryzmem a transcendentalizmem wreszcie, to odmowa „zgody na świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swej nietrwalej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła”²¹. Wynika z tego prosty wniosek, że metafizyka i epistemologia obowiązują tylko w planie ziemskim: po upadku naszych mitycznych (dla Szestowa wcale niemitycznych) Rodziców i ich grzechu. Ktoś bowiem, kto owej wyjściowej świadomości nie posiadał, ten nie miał powodu i potrzeby, by filozofię, czy poznanie budować. Był niewinny, a tym samym nierozumny. Nie wiedział, co to prawda, a co fałsz, gdzie dobro, a gdzie zło. Nie musiał przecież wiedzieć, bowiem żył *poza prawdą i fałszem, poza dobrem i złem*, by użyć zdartej Nietzscheańskiej kliszy. Gdzie to było? Szestow wiedział. „W raju, gdzie było wszystko, nie istniała konieczność ‘działania’. Tylko ‘wygnańcy’ z raju stanęli przed dylematem: działaj albo gin’²². Znakomicie przydał się do tego Rozum ze swoimi dużymi kwantyfikatorami poznania i moralności, uruchomiony przez nieposłuszeństwo objawionej przez Boga prawdzie. Tylko bowiem On władny jest Prawdę i Prawo stanowić, nie troszcząc się o uzasadnienie. Filozofia biblijna i absurdałna wolność na tym właśnie polegają, że Bóg wszystko może na przekór oczywistościom Rozumu i tylko szaleniec, albo „podziemny człowiek” Dostojewskiego, człowiek – użyjmy Szestowowskiego określenia – „niezakorzeniony” to wie. Natomiast pierwsi ludzie zapragnęli owocu z tego właśnie drzewa, z którego nie wolno im było sięgać. Zapragnęli wiedzieć, być jako Bóg właśnie, a nie zdawać się na Jego ślepe wyroki. Grzech nieposłuszeństwa spowodował ich upadek, ale zarazem uruchomił poznanie. „Dobro i zło są przesądami Boga’ – rzekł wąż”²³. Ten aforyzm Nietzschego, to klucz do Szestowa. Biblijny wąż jest jego głównym, jedynym przeciwnikiem. W sytuacji upadku, braku, niezaspokojenia, zła, konieczności działania, nauczyliśmy się – spadkobiercy Prarodziców – liczyć na apodyktyczne, rzekomo odwieczne i co bardzo ważne: konieczne konstrukcje rozumu, które przecież – o czym zapomnieliśmy – mają jedynie sytuacyjny, pragmatyczny charakter, ograniczony do naszego ułomnego położenia. Prawdy – jak uczył Nietzsche – to pożyteczne fikcje, to – wedle słynnego określenia – „ruchoma armia metafor”. Amerykanin za Wittgensteinem, uruchomi te metafory, te „gry językowe”, każe im wymiennie następować po sobie w drodze do czegoś nowego, do nowego rozwiązania. „To co

²¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 14.

²² L. Szestow, *Na szalach...*, s. 146.

²³ F. Nietzsche, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 138, przekł. L. Staff.

się liczy – to podróż²⁴ – napisał Rorty w ostatnim, znanym nam tekście. Rosjanin wszystkie pragmatyczne rozwiązania odrzucił, tak jak odrzucił „grę” diabła w kuszenie Prarodźców na rzecz „gry”, w którą gra Bóg: na rzecz stwarzania przez Niego dobra i zła wbrew narzuconym koniecznościom Rozumu. Wolność wiary w niemożliwe, w szaleństwo i absurd, Tertulianowe: *credo quia absurdum* to jest właśnie coś, co odzyskujemy za cenę zrzeczenia się imperatywów Rozumu: idei „wiecznej prawdy” i konieczności, które filozofia odziedziczyła z ateńskich zasobów mitu. Dodajmy, iż dla Szestowa, „ateńska” idea Boga, różna od Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba to jeden z najbardziej zgubnych „owoców filozoficznych”. Musimy baczyć więc, by – miast być automatami, niewolnikami imperatywów Rozumu – postępować jak Plotyn, Tertulian, średnio-wieczni antydialektycy i nominaliści, jak Luter, Pascal, Dostojewski, Tołstoj, Nietzsche, którzy dostrzegli niewydolność Rozumu do nazywań ostatecznych i prawo to oddawali Bogu. Głosili Tertulianowską logikę: *certum est quia impossibile*. Oni wiedzieli, że „przed obliczem wiecznego Boga upadają wszystkie nasze podstawy, i rozsypują się wszystkie nasze grunty”²⁵, a jeśli tak, to „może ujawni się taki porządek, w którym mądrość i cnota okażą się silniejsze od stosu i cykuty, i siła tego porządku rozprzestrzeni się nie tylko na przyszłość, ale i na przeszłość, i okaże się, że Giordano Bruno zdławił ogień stosu, że Sokrates zatryumfował nad Meletosem i Anytosem itd”²⁶. Nie przyjmowali tego do wiadomości, bądź omijali, najwięksi europejscy metafizycy: Arystoteles, św. Tomasz, Kartezjusz, Spinoza, Kant, Hegel, Husserl, którzy nad Jerozolimę wynieśli Ateny i którzy stosowali nieludzką i zabójczą zasadę poznawczą wyrażoną przez „zabójcę Boga” – Spinozę: *nie śmiać się, nie oplakiwać, nie potępiać, lecz rozumieć*. Żywy Bóg Biblii nie miał już w tym towarzystwie nic do roboty. Umarł, a wraz z Nim „filozofia biblijna”.

Uśmiercili Go ludzie, bowiem „boimy się wszelkiego twórczego *fiat*, wszelkiego nie dającego wytłumaczyć się cudu, boimy się dostrzec wyrwę w biegu historycznych i przyrodniczych zjawisk. Swoje wysiłki kierujemy na to, by wyeliminować z życia wszystkie ‘nagle’, ‘niespodziewanie’, ‘nieoczekiwanie’. Wszystko to nazywamy przypadkiem, a przypadek oznacza w naszym języku to, czego, właściwie rzecz biorąc, nie ma i być nie może”²⁷. Boimy się wolności, boimy się odpowiedzialności, boimy się indywidualności, dlatego zdajemy się na orzeczenia Rozumu i uciekamy w pojęciową ogólność. A przecież nie można „mnie” – mojej indywidualnej egzystencji podciągnąć pod jakiegokolwiek ogólne pojęcie, jakiegokolwiek „my”. Rodzę się, cierpię, kocham, wybieram, umieram zawsze samotnie – uczy rosyjski następca Kierkegaarda. Dlaczego mam ślepo wierzyć w prawo sprzeczności sankcjonowane autorytetem Arystotelesa? A gdzie Heraklit z *coincidentia oppositorum*? Dlaczego ufać jedynie historycznej i przyrodniczej przyczynowości? Toż to wynik naszego ziemskiego

²⁴ R. Rorty, *Putnam, Pragmatism and Parmenides*, tekst z 17 listopada 2003 r., wydruk.

²⁵ L. Szestow, *Na szalach...*, s. 259.

²⁶ *Ibidem*, s. 182.

²⁷ *Ibidem*, s. 192.

pragmatyzmu. Prawda jest właśnie w tym co „przypadkowe”, jednostkowe, niepowtarzalne. To co cudowne, *objawione*, to czego *nie ma*, gdy bycie zarezerwujemy dla świata rzeczy. Przecież myśl ludzka nawet Boga urzeczowiła – o tym jest przecież europejska scholastyka pojęciowa. Odrzucał ją Luter, gdy w sporze z Erazmem uparcie powtarzał: *sola fide*. Nie znali jej ciemni, żydowscy pastarze, jakże więc mogli sami wymyślić opowieść o drzewie poznania? „Legenda o grzechu pierworodnym przyniesiona została Żydom z zewnątrz, otrzymali ją ‘w spadku’ i następnie przekazywali z pokolenia na pokolenie”²⁸. Podobnie Logos – Słowo Wcielone, Bóg – Człowiek. On także *był przypadkiem*, wyrwą w maszywności świata. Dopiero filozofia urzeczowiła Go na kształt drzewa, czy kamienia. W rezultacie pozostała nam: „podstawowa ‘wada’ filozofii – ogromna ilość pytań i całkowity brak odpowiedzi”²⁹, co jest także – o dziwo! – współczesnym, ponowoczesnym oskarżeniem filozofii. Zauważmy przy okazji, że to oskarżenie filozofii wyszło spod pióra człowieka, który filozofię traktował najzupełniej serio i który o filozofii jako o Wittgensteinowskich „grach językowych” nigdy nie słyszał. Warto pamiętać także i to, że poważny badacz myśli rosyjskiej Grzegorz Przebinda w swej obszernej pracy, w której myśl rosyjską podzielił na: za, lub przeciw Bogu, ową próbę oddzielenia racjonalnych Aten od judaistyczno-chrześcijańskiej Jerozolimy nazywa „gigantyczną co nierozumną”³⁰. Gdzie indziej pójdzie jeszcze dalej, nazywając Szestowa „teologicznym Bakuninem, apofatycznym anarchistą”, „filozoficznym bolszewikiem”³¹, co uważamy za krzywdzącą przesadę, bo cóż w takim razie począć z wyznaniem najwybitniejszego brytyjskiego historyka idei i liberała Sir Isaiaha Berlina, „że propagował w swoim otoczeniu dwóch rosyjskich pisarzy: Hercena i Szestowa”³²?

III. Przejdźmy do Rorty’ego. Sława odnowiciela amerykańskiego pragmatyzmu niesie się szeroko. Liczne przekłady, prace zbiorowe³³, monografie³⁴, świadczą o popularności amerykańskiego neopragmatysty. Nie będziemy więc – podobnie jak w wypadku Szestowa – detalicznie omawiać tej filozofii. Pragniemy jedynie zwrócić uwagę na sygnalizowany powyżej problem.

²⁸ Ibidem, s. 278

²⁹ Ibidem, s. 241.

³⁰ G. Przebinda, *Od Czadajewa do Bierdajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej 1832–1922*, PAU, Kraków 1998, s. 50.

³¹ G. Przebinda, *Herling, Hercen, Szestow...*, „Znak” 1998, nr 8.

³² A. Walicki, *Isaiah Berlin i dziewiętnastowieczni myśliciele rosyjscy*, [w:] I. Berlin, *Rosyjscy myśliciele*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 343.

³³ Por. np. *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995; J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium neopragmatyzmu amerykańskiego*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 1995; M. Kwiec, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wyd. Naukowe IF UAM Poznań 1994; S. Morawski, *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernizmie i kryzysie kultury*, Toruń 1999; Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przekł. J. Bauman; PWN, Warszawa 1995, Habermas, Rorty, Kołakowski, *Stan filozofii...*

³⁴ Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*, wyd. II, Wrocław 2002.

Punkt wyjścia antyfilozofii Amerykanina jest prosty, jak prosty był punkt wyjścia Jamesa i Dewey'a. Amerykański filozof tak to ujmuje:

Pragmatyści spodziewają się zerwać z obrazem, który – słowami Wittgensteina – „trzyma nas w niewoli”, to znaczy z kartezjańsko-lockowskim pojęciem umysłu dążącym do kontaktu z rzeczywistością poza nim. Dlatego przyjmują za punkt wyjścia darwinowską koncepcję istoty ludzkiej jako zwierzęcia, które stara się poradzić sobie jak najlepiej w swoim środowisku, rozwijając narzędzia pozwalające mu bardziej cieszyć się przyjemnościami i skuteczniej unikać bólu. Wśród tych narzędzi są słowa, których te zdolne zwierzęta się dopracowały [...]. Dlatego, aby oczyścić nasze myślenie z pozostałości kartezjanizmu, aby stać się w naszym myśleniu w pełni darwinistami, musimy zaprzestać pojmowania słów jako reprezentacji i zacząć je pojmować jako węzły w sieci przyczynowości spajającej organizm ze swoim środowiskiem³⁵.

Jeśli zgodzimy się, jak amerykańscy pragmatyści, że za sprawą Nietzscheo i Darwina, ludzie w swoich przygodnych historycznie i kulturowych niszach porozumiewają się, by jako „mądre zwierzęta” działać, choć na nierównie wyższym stopniu złożoności, „królestwo natury” zamieniły bowiem za sprawą Hegla na „królestwo ducha”, artykułując w historycznie zmiennych dyskursach swą samowiedzę, to ich poznanie jest pochodną porozumienia i działania, a dookolna rzeczywistość to historycznie zmienna samowiedza społecznego ducha, składowa, nie zaś zewnętrzna część społecznego pola porozumienia. Jakże więc nasz społeczny i historyczny Rozum miałby reprezentować rzeczywistość w poznaniu, lub też szukać dla niej doskonałego wzorca Platońskich form? „Filozofia – pisał Wittgenstein – jest walką z opętaniem naszego umysłu za pomocą środków naszego języka”³⁶. Wobec tego: „Nie pytajcie o znaczenie, pytajcie o użycie”³⁷ – apeluje austriacki myśliciel, a amerykański aprobeuje i wykorzystuje. Nasza wiedza jest zawsze „pozioma”, kontekstualnie umocowana do rozwiązywanych problemów, międzypodmiotowa i kreacyjnie w poprzek przedmiotów (o ile słowo to jest jeszcze na miejscu) idąca, multidyskursywna, polifoniczna, nieprzewidywalna i nowatorska, co powoduje, że

wedle pragmatysty „poznanie” podobnie jak „prawda” to pochwała przekonań, które wydają się nam tak dobrze uzasadnione, iż dalsze uzasadnienia są chwilowo zbędne. W jego ujęciu badanie istoty poznania sprowadza się do socjohistorycznego wyjaśnienia tego, w jaki sposób różni ludzie porozumiewają się co do tego, w co wierzyć³⁸.

Lecz przecież różni ludzie w różne rzeczy wierzą, różnie wartościują, do czego innego dążą. Nie umiemy niestety wyjść na neutralny grunt, bo go nie ma

³⁵ R. Rorty, *Relatywizm...*, s. 57–58.

³⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przekł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972, s. 72. Czytamy tam: „To, co nazywamy 'opisami', są to instrumenty określonego użytku”, s. 144. „Język jest instrumentem. Jego pojęcia są instrumentami”, s. 213. podkr. L. W.

³⁷ Cyt za: W. Sady, *Gry językowe i sposoby życia. Wprowadzenie do 'Dociekań filozoficznych'*, „Colloquia Communia”, 1984, nr 2/13, s. 77. „Książka ta – pisze w swej Sady – jest traktatem przeciwko filozofii, a jej podstawowe przesłanie można sformułować następująco: Cała filozofia to swoista choroba umysłowa wywołana przez złudzenia lingwistyczne; żadna 'prawdziwa' filozofia nie jest możliwa”. Ibidem, s. 81.

³⁸ R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 40.

po prostu. Nie mamy – powiada Rorty – uniwersalnego kryterium racjonalności, które uśredniałoby i ustanawiałoby prawdziwość ludzkich poczynań i przekonań. Nie mamy, bo go nie ma. Dlatego

my, mieszczańscy liberalowie, nie etykietujemy już naszych najważniejszych przekonań i pragnień jako „koniecznych” bądź „naturalnych”, a tych peryferyjnych jako „przygodnych” bądź „kulturowych” [...]. Porzućmy też myśl, że dysponujemy „źródłami” wiedzy pewnej (nazywanymi „rozumem” bądź „zmysłami”) i źródłami wiedzy niepewnej (nazywanymi „tradycją” bądź „powszechnym mniemaniem”). Uchylamy takie rozróżnienia jak „wiedza naukowa *versus* kulturowe uprzedzenie” i „kwestia faktu *versus* kwestia wartości”³⁹.

W przeciwieństwie do metafizycznych i epistemologicznych fundamentalistów niezdolnych do zmiany swego „finalnego słownika” jesteśmy – mówi Rorty – brzydzącymi się okrucieństwem ironistami zawsze gotowymi – w imię perswazji – do zmiany naszego słownika. „Ironiści zgadzają się z Davidsonem, że nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza własny język, aby porównać go z czym innym, a także z Heideggerem w kwestii przygodności i historyczności tego języka”⁴⁰, a ponieważ na bazarze różnorodnych stanowisk i postaw nasz ironiczny podmiot komunikacyjny nie zawsze umie innych do swoich racji przekonać, tedy rozmawiamy, ale arbitralnie przyjmujemy własną etnocentryczną perspektywę, nasz zachodni, liberalny model poznania oparty na „niewymuszonym porozumieniu”, tolerancji, optymalizacji działań i szczęściu, naśladując w tym względzie Churchilla optującego za najgorszym modelem organizacji społecznej, mianowicie za demokracją, nie licząc wszystkich innych. Tylko w niej bowiem wolno mi, jak Winstonowi Smith’owi z *Roku 1984* Georga Orwella głosić, wbrew totalistom, że $2+2=4$, nie troszcząc się o to, czy to obiektywna, czy subiektywna prawda⁴¹.

Oto niezgrabny skrót jednej z najśłynniejszych współczesnej antyfilozofii. Trzeba nie lada kunsztu, nie lada pióra, by po tysiącach lat, wbrew tysiące lat trwającej tradycji, powrócić do zapoznanych – zdawałoby się – poglądów, które jako pierwsi przekazali nam antyczni sofisci i umieć ich bronić: nie istnieje prawda inaczej niż poza kontekstem formowanym przez społeczną aktywność i jej języki, która wszak bez porozumienia obejść się nie może. Poglądów, przeciwko którym gwałtownie protestowali Sokrates i Platon, Kant i Husserl, z niewoli których z kolei Rorty, ale przecież i Szestow, pragnie nas właśnie wyzwolić. Amerykański neopragmatysta wychodzi od krytyki tradycyjnej filozofii, a więc reprezentacjonistycznej epistemologii (metafora zwierciadlanego umysłu, albo Lustrzanej Istoty), krytykuje substancjalistyczną metafizykę oraz uniwersalia filozoficzne i proponuje antyfilozofię albo filozofię budującą – bazującą na pragmatycznym ujęciu języka – narzędzia w społeczno-kulturowej i historycznie zmiennej grze w porozumiewanie się przy rozwiązywaniu trudności – oporów środowiska. Zwycięża ten język (nigdy na zawsze), ten „słownik fi-

³⁹ Ibidem, s. 310.

⁴⁰ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 111. Tamże porównanie metafizyka i ironistki.

⁴¹ Por. ibidem, s. 238.

nalny”, czy ta metafora przezeń wyrażona, która najlepiej daje sobie radę z rozwiązywaniem problemu. Język, czy środki jego wyrazu (mowa) nigdy nie są prawdziwe, nie oddają natury rzeczywistości samej w sobie, bo po pierwsze: czegoś takiego – powtórzmy – nie ma, po drugie: nie mają ku temu sposobu, po trzecie: nie po to się ich używa.

Język i jego metafory nie są prawdziwe, ani fałszywe. Są tylko mniej lub bardziej poręczne, język nie posiada żadnej istoty, jest kontekstowy, pełni rolę narzędzia. Wynika stąd m.in., że należy „oddzielić od siebie pojęcia racjonalności i prawdy. Chcę zdefiniować racjonalność jako praktykę osiągnięcia naszych celów przez argumentację, a nie przy pomocy siły”⁴².

To już nie tradycja Arystotelesa, Ajdukiewicza, Tarskiego czy Ingardena, ale Wittgensteina, Jamesa i Deweya. Prawda to kwestia – powtórzmy – językowej praktyki społecznej, kontekstowy rezultat tworzenia i społecznej solidarności, to owa „ruchoma armia metafor”, czego pochodną jest mutacyjna natura języka, gdzie stare jego formy i wyrażenia obumierają na rzecz bardziej wydajnych i gdzie nie ma, przykładowo, różnicy między teorią DNA czy Wielkiego Wybuchu, a ideą sekularyzacji, czy teorią kapitalizmu. Pamiętajmy: język nie jest środkiem mediacji między nami i środowiskiem, lecz „poziomym”, kontekstowym narzędziem działania.

Twierdzenie Davidsona, że teoria prawdy dla języka naturalnego jest niczym więcej, ale też i niczym mniej jak empirycznym wyjaśnieniem relacji przyczynowych, które zachodzą między cechami środowiska a zdaniem uważanymi za prawdziwe, wydaje mi się całą gwarancją, jakiej potrzebujemy, aby twierdzić, że zawsze i wszędzie jesteśmy w ‘kontakcie ze światem’. Jeżeli mamy taką gwarancję, to mamy też całe zabezpieczenie, jakiego potrzebujemy, przed ‘relatywizmem’ i ‘arbitralnością’, ponieważ Davidson mówi nam, że nigdy nie możemy być bardziej arbitralni, niż pozwala nam na to świat⁴³.

To pomaga nam zrozumieć – zdaniem Rorty’ego – że historia języka, a tym samym i kultury każą patrzeć na siebie tak, jak patrzył Darwin na rafę koralową: ciągły przyrost na szczątkach. „Dzięki tej analogii możemy postrzegać ‘nasz język’ – to znaczy naukę i kulturę dwudziestowiecznej Europy – jako coś, co ukształtowało się w wyniku ogromnej liczby czystych przygodności”⁴⁴. Te same siły przyczynowe – przypadkowe i nieodgadnione, czysto mechaniczne – wpływają na powstania sterczyka i małp człekokształtnych, podobnie jak i przyczyniają się do tego, że Arystoteles użył metaforycznego określenia *ousia*, a Święty Paweł – *agape*, Newton – *gravitas*. Te nowe terminy w historii nauki powstały w wyniku działania delikatnej struktury w mózgach ich autorów, lub też są – co bardzo prawdopodobne – wyrazem traumatycznych przeżyć w dzieciństwie (przywołanie Freuda nie jest tu nie na miejscu). Wreszcie: nie ważne jak było: „efek-

⁴² R. Rorty, *Emancypacja naszej kultury*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski: *Stan filozofii...*, s. 45.

⁴³ R. Rorty, *Truth without Correspondence to Reality* (mps) 1994, s. 19. Cyt. za: A. Szahaj, *Ironia i miłość...*, s. 40.

⁴⁴ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 35.

ty były wspaniałe”⁴⁵. Podobnie nie ma – zdaniem Amerykanina – różnicy między bytem a powinnością, między faktami a wartościami, między etyką a nauką.

Nie istnieje – pisał – epistemologiczna różnica między prawdą o tym, co być powinno, a prawdą o tym co jest, ani też jakaś metafizyczna różnica między faktami i wartościami, czy jakaś metodologiczna różnica między etyką i nauką [...]. Wedle pragmatystów, wzorem wszelkich dociekań – naukowych, jak i etycznych – są rozważania o względnej atrakcyjności różnych konkretnych wariantów⁴⁶.

Nie ma się jednak czemu dziwić, skoro pamiętamy, że wiedza to narzędzie do radzenia sobie z rzeczywistością, a nie jej poznanie. Tę ostatnią konsekwencję pragmatyzmu: brak podziału na fakt i wartość, uważamy za groźne w Rortiańskiej koncepcji.

IV. Zauważmy najpierw, że tak jak Frank, czy Przebinda nazywają Szestowa nihilistą, podobnie nihilistycznymi nazywa się często współczesnych postmodernistów właśnie za chęć unicestwienia, bądź faktyczne unicestwienie idei prawdy i dobra oraz za relatywizm epistemologiczny i etyczny, choć Rorty w niezliczonych polemikach stara się tłumaczyć i oskarżenie o relatywizm odrzuca⁴⁷. Pasjonującą dyskusję między Rortym i Kołakowskim, a także głosy innych uczestników znajdziemy w zapisie sławnej warszawskiej debaty. A jest ona pouczająca: wybierzmy co smakowitsze kęski. Oto na przykład Kołakowski pyta, czy jeżeli zgodzimy się, że język, którym się porozumiewamy jest niezdolny do dotarcia do prawdy i rozstrzygnięć kwestii epistemologicznych, a jego sens sprowadza się do terapeutycznego, komunikacyjnego consensusu, w którym nie o prawdę idzie, a o porozumienie, jeśli wobec tego język jest grą, drabiną do osiągnięcia celu, którą po osiągnięciu można porzucić, a „każda gra jest równie dobra jest każda inna”, to czy istnieje jakkolwiek różnica między grami? Czy możemy powiedzieć: „Dewey miał rację, a Husserl błędził”? Czy jest jakkolwiek różnica w statusie normy „nie zabijaj” oraz normy: „trzymaj nóż w lewej, a widelec w prawej ręce”? Jeśli to są różne gry, jak chiński i europejski zwyczaj zachowania się przy stole, to dlaczego nie torturować ludzi, odrzucając jednocześnie taką metafizyczną narośl jak „bycie złym”⁴⁸? Dla Ernesta Gellnera z kolei Rorty to przykład „kalifornizacji kultury”, stosunkowo młodej bo w XVIII wieku, w dobie oświecenia, powstałej amerykańskiej kultury. Zauważmy więc, że o rosyjskiej to samo da się powiedzieć i piszącemu niniejsze znana jest praca porównująca filozoficzne korzenie obu tych kultur⁴⁹. W trakcie tej

⁴⁵ Ibidem, s. 36–37.

⁴⁶ R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przekł. Cz. Korkowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 209–210.

⁴⁷ Odrzuca oskarżenie o relatywizm, ponieważ odrzuca głoszenie jakiegokolwiek epistemologii, w tym relatywistycznej. Por. R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 39.

⁴⁸ L. Kołakowski, *Uwagi o stanowisku Rorty'ego*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski, *Stan filozofii...*, s. 80–81.

⁴⁹ W. J. Gavin and T. J. Blakeley, *Russia and America: a Philosophical Comparison, Development and Change of Outlook from the 19th to the 20th Century*, Dordrecht–Holland–Boston USA 1976. Por. także: M. Styczyński, *Ameryka i Rosja: wspólne korzenie filozofii. Amerykańska*

samej debaty Stefan Morawski wręcz pytał Amerykanina: „jak można odrzucić pojęcie Rozumu i nalegać na odróżnianie dobra od zła?”

Jeżeli zmagania moralne towarzyszące zmaganiom o istnienie mają sugerować, że słuszne jest jedynie to, co użyteczne i praktyczne w danej sytuacji, jak można równocześnie bronić poglądu, że podstawą etyki winno być zmniejszanie ludzkich cierpień (przede wszystkim przemocy i okrucieństwa) oraz zwiększanie ludzkiej równości? [...]. Dlaczego użyteczność, związana z zajęciem nadrzędnej pozycji wobec rzeczy i ludzi, miałaby wspierać równość wśród ludzi? To jest bałamuctwo. Między tymi dwoma kategoriami ‘moralnymi’ trudno wskazać jakiś bliski związek, merytoryczny czy logiczny⁵⁰.

Co więcej, polski filozof dostrzegał w koncepcji Rorty’ego „...metafizykę nie różniącą się wcale o tej opartej o nauki Pisma Świętego”⁵¹. Dalej poszedł Andrzej Grzegorzczak, zaliczając z rozmachem do antenatów Amerykanina Marksa, Engelsa, Lenina i Stalina, co jest już jawną nieuczciwością, gdyż amerykański liberał trzyma się z daleka od tzw. „wielkich narracji” François’a Lyotarda, nie mówiąc o tym, że w ogólności wybitnie niesłuszne jest podciąganie liberałów i marksistów pod wspólny mianownik, jak to robią współcześni religijni fundamentaliści nie znający ani doktryny liberalizmu, ani tym bardziej książki Andrzeja Walickiego porównującej marksizm i liberalizm. Szahaj, jakby broniąc bohatera swej obszernej monografii, zauważa m.in., że Rorty, chcąc uniknąć dylematu sceptyków z uzasadnieniem własnego stanowiska, „proponuje strategię okpienia tradycyjnych problemów filozoficznych, która miałaby zastąpić ich frontalną krytykę”⁵². Morawski, próbując ustalić podstawowe rysy postmodernistycznej filozofii, wskazuje na następujące trzy cechy. Po pierwsze bezustanne zapytywanie, czym jest filozofia, idzie w parze z całkowitą krytyką jej dotychczasowego kształtu. Po drugie kwestionuje się jakiegokolwiek „zasady pierwsze”: ani mit, ani nauka, ani rozum nie leżą już u jej podstaw; wreszcie po trzecie dąży się do filozofii rozumianej jako uprawianie literatury, „jak mawia Rorty, *a kind of writing*, czyli wyrażania prywatnego światopoglądu w sposób prywatny, ale zawsze nieprawomocny. Stąd Rorty dostrzega najbliższego powinowatego w Kunderze. Obaj opowiadają o świecie na swój wyłącznie rachunek, ale Kundera używa języka wyrazów, a Rorty pojęć”⁵³. Wróćmy więc do interesującego nas problemu i skupmy się na krytyce amerykańskiego neopragmatysty dokonanej przez Tuchańską⁵⁴.

próba porównania, [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowiowa*, red. W. Rydzewski, M. Kita, Wyd. UJ, Kraków 2002.

⁵⁰ S. Morawski, *Jak można odrzucić pojęcie Rozumu i nalegać na odróżnienie dobra od zła?*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski, *Stan filozofii...*, s. 139.

⁵¹ Ibidem, s. 138.

⁵² A. Szahaj, *Ironia...*, s. 62.

⁵³ *Kłopoty z postmodernizmem. Z profesorem Stefanem Morawskim rozmawia Wojciech Ciesarski*, „Gazeta Wyborcza” 12.03.1997r.

⁵⁴ B. Tuchańska, *Etnocentryzm Richarda Rorty’ego. Esej częściowo polemiczny*, [w:] *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Wyd. UMK, Toruń 1995, s. 255–274.

W swym „częściowo polemicznym” esejju autorka powołuje się na rozstrzygnięcia Kołakowskiego z *Obecności mitu* o mitologicznym pochodzeniu epistemologii i metafizyki, a tym samym o afirmowaniu przez nie nietechnologicznych właśnie wartości kultury, do których nie można przekonać tak, jak przekonuje się w racjonalnej dyskusji, czy praktyce naukowej, gdyż przekonywanie dotyczy innej technologiczno-naukowej dziedziny kultury, innego jej pnia. Zatem ktoś, kto podważa rację istnienia epistemologii i metafizyki, jako do nikąd prowadzących rozstrzygnięć, bo znikąd niemających potwierdzeń, czy uzasadnień, ten wedle Kołakowskiego, w istocie dokonuje „arbitralnej opcji wartościującej przeciwstawionej innej arbitralnej opcji wartościującej, a nie wyjścia poza wszelkie opcje aksjologiczne”⁵⁵. Czyż nie jest przypadkiem tak – pyta Tuchańska – że zaprzeczając istnieniu mitycznych, transcendentnych wartości kultury wprowadzonych drzwiami, nie wprowadzamy ich oknem, czyli czy nie fenomenologizujemy naszej własnej tradycji kulturowej, w czym – dodajmy – Morawski metafizykę Rortiańską dostrzegał? Czy wartości, do kultywowania których Rorty nas zachęca: solidarność, porozumienie, dialog, polifoniczność, gotowość porzucenia własnego stanowiska na rzecz lepszego „nie nabierają dla nas sensu, tylko pod warunkiem, że kryje się za nimi coś, co pełni dla nas funkcję naszego transcendensu”? – pyta autorka. Wartości – powiada Tuchańska – którymi kierują się ludzie pozostają nimi bez względu czy ustanowił je Bóg czy Natura, Rozum, Prawo Moralne, czy może żaden z owych sprawców mniemanych. Są nimi tak długo, jak długo istnieją uczestnicy kultury gotowi je respektować, bądź gwałcić: tu pragmatysta ma rację, lecz czy nie ma racji także filozof, krytykujący czysto funkcjonalne potraktowanie wartości, gdy pyta, na czym polega wartość danej wartości i odpowiada: właśnie na ich mitycznym pochodzeniu.

Jeśli w znanych nam kulturach dają się wyróżnić przeświadczenia mityczne, których przyjmowanie jawi się epistemologicznie relatywiście jako akt arbitralny, to – w istocie – ich status *jest* analogiczny do statusu tez w systemach aksjomatycznych: w danej kulturze *nie są one przedmiotem racjonalnej argumentacji*⁵⁶

– pisze Tuchańska. Co więcej, dodaje autorka, nie można środków perswazji dzielić jedynie na racjonalną argumentację i przymus fizyczny. Gdzie wiara, gdzie akt mistyczny, szczególnie ważne, gdy idzie o kwestie fundamentalne dla naszego postępowania i moralności, a nie podlegające dyskusji, perswazji, czy sile? Czy wiara w Boga – pytał Rorty’ego Kołakowski – polega na jej użyteczności: wierzę, bo moja społeczność tak wierzy, bo pożyteczniej jest wierzyć, że Bóg istnieje? Oczywiście nie: wierzący „wierzy w Boga, ponieważ jest prawdą, że Bóg istnieje” i potwierdza to nie dowodem, lecz zaangażowaniem własnym, podobnie jak bez względu na to, czy zdanie: „tortury są złe” jest opisowe (nie jest), czy normatywne (jest), nie z pragmatycznych przecież powodów, czy z powodu różnaitości gier językowych, czy z powodu „rozważania o względnej atrakcyjności różnych konkretnych wariantów”, choć może to być atrakcyjne

⁵⁵ Ibidem, s. 266–267.

⁵⁶ Ibidem, s. 270, podkr. B. T.

z uwagi na cel założony, nie wolno torturować, lecz dlatego, że „z natury rzeczy istnieje taka jakość jak ‘bycie złem’”, choć Kołakowski przyznaje, że nie umie tego przekonująco dowieść⁵⁷. Nie umie – dodajmy za nim – bo to wiara z owego mitycznego, „wertykalnego” porządku, „zaś sama umiejętność dowodzenia jest władzą umysłu analitycznego, technologicznie zorientowanego i nie wykracza poza jego zadania”⁵⁸. Nauka jest, wedle Kołakowskiego, kulturowo, a więc przygodnie, na zasadzie prób i błędów wykształconym organem praktycznego oswajania, rozumienia (w przeciwnym wypadku logika byłaby zbędna) i w końcu wykorzystywania środowiska. By ją uprawiać, by naukowo rozumować i wykorzystywać nie są potrzebne transcendentalne reguły prawomocności nauki, reguły ją uzasadniające. Wystarczy rezultat i dla przedłużenia animalnego naszego pochodzenia ów technologiczny poziom zupełnie wystarczy. Lecz w kulturze Zachodu istniała od zawsze mitologicznego pochodzenia potrzeba, wedle której chcieliśmy wierzyć, że

prawda jako wartość różna od skutecznej stosowalności jest częścią mitu, który warunkowe realności empirii odnosi do niewarunkowego świata. Jest częścią mitologii Rozumu, która ustanawia nieciągłość między Rozumem i biologiczną asymilacją świata, która więc nie chce uznać Rozumu za organ ciała. Jeśli mózg jest częścią ciała, a rozum częścią zachowań mózgu, wartościowanie epistemologiczne nie może być ocalone; nie może być ocalona prawda – jakość wiedzy różna od stosowalności technologicznej; ani reguły logiki jako kodeks przez myślące zastany w naturze myśli⁵⁹.

Wittgenstein ma rację, gdy powiada, że „cała moja skłonność i – jak wieść – skłonność wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o Etyce lub Religii, była walką z granicami języka (was to run against the boundaries of language). Ta walka ze ścianami naszego więzienia jest doskonale, absolutnie beznadziejna. Etyka, na tyle, na ile wypływa z pragnienia powiedzenia czegoś o ostatecznym sensie życia, tym co absolutnie dobre, absolutnie wartościowe, nie może być nauką”⁶⁰. Nie może, gdy zamknie się w granicach przygodnego języka, nie może – powtórzmy – gdyż etyka, religia, podobnie jak filozoficzne poznanie transcendentalistów, czy nieprzygodne, z natury własnej, bądź dyktowane przez naturę ludzkiej potrzeby istnienia metafizyki – są w ostateczności mitologicznego pochodzenia i nie sprowadzają się do technologicznego, językowego, analitycznego pnia kultury, nie są w ostateczności kwestią społecznego nazewnictwa, umowy, dowodzenia, czy użycia.

Skoro – pisze Kołakowski – pogoń za Prawdą i Rzeczywistością pisanymi z dużej litery przyjmie się jako strukturalna część kultury bądź ludzkich umysłów, łatwo dostrzec, że nic jej zaspokoić nie może prócz Absolutu. Żadna poszczególna prawda, empiryczna czy matematyczna – a więc żadna prawda leżąca w naszym zasięgu – nie może być na wieki pewna i bezsporna, jeśli nie jest częścią prawdy całej⁶¹.

⁵⁷ Por. Habermas, Rorty, Kołakowski, *Stan filozofii...*, s. 80–81.

⁵⁸ L. Kołakowski, *Obecność...*, s. 12.

⁵⁹ Ibidem, s. 46.

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, przekł. W. Sady, „Colloquia Communia”, nr 2/13/1984, s. 55.

⁶¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przekł. M. Panufnik, Res Publica, Warszawa 1990, s. 43–44.

Wobec tego ktoś, kto z niemożności wyjścia poza przygodny język i jego społeczne uwikłania wyprowadza wniosek, że wobec tego znikają, jako przygodne, problemy po ludzku przecież za pomocą języka artykułowane, ten tyleż unieważnia filozofię, co unieważnia jej nieinstrumentalny sens, czy raczej jej pień mitologiczny. Filozofia nie jest ani intelektualną viagrą poprawiającą sprawność komunikacji, ani nowym kremem na zmarszczki zastępującym stary. Filozofowie od zawsze mówili o Bogu, złu, prawdzie i sprawiedliwości itd. – przypominał w Warszawie Kołakowski Gilsona, tylko profesorowie filozofii mówią o filozofii. I profesor Rorty – konsekwentny, pragmatyczny nominalista, mówiąc o filozofii właśnie, mitologiczny pień karczuje, unieważnia intencjonalną sferę mitu, sferę odniesioną – mówiąc znowu za Kołakowskim – „do nieempirycznej rzeczywistości bezwarunkowej”⁶². W technologicznym porządku kultury, gdzie idzie o użyteczność, przetrwanie i porozumienie, takich rupieci jak „ja” i „absolut” może nie być. Możemy zgodzić się, że w praktycznym oswojaniu świata wykrywamy i fragmentujemy komunikacyjnie świat, ale czy jednocześnie łatwo przychodzi zgodzić z tym, że przykładowo moje własne istnienie jest równie dowolną sedymentacją ustanawianą przez grę językową, czy przez pożytek z mego istnienia płynący? Czy rzeczywiście mamy się zgodzić z przerażającym stwierdzeniem amerykańskiego pragmatysty, że „słowo ‘ja’ jest równie puste, jak słowo ‘śmierć’”⁶³, dopóki nie napełnimy ich konkretnymi treściami? Dobrze sobie: puste słowa, z którymi ludzie nie potrafią sobie poradzić bez względu na geny i memy!

Tradycyjnie tak zwana problematyka duchowa wiąże się nierozzerwalnie z metafizyczną – pisze Agata Bielik-Robson. Zasadność podejmowania takich problemów jak zagadnienie sensu egzystencji czy miejsca człowieka we wszechświecie usprawiedliwiona jest przekonaniem o istnieniu metafizycznego ładu, którego struktura nie jest dla ich rozwiązania obojętna. Wiara w możliwość rozwiązania tych problemów, jak i przeświadczenie, że odpowiedź na nie leży gdzieś już „gotowa” w ukrytej istocie wszechrzeczy, decydują o tym, że problemy duchowe są w ogóle problemami. Tymczasem jeżeli coś rzeczywiście wyraźnie odróżnia ponowoczesność od epok ją poprzedzających, to już nie tyle atak na metafizykę, co właściwie całkowita rezygnacja z perspektywy metafizycznej⁶⁴.

Nie można się z takim stanowiskiem ponowoczesności zgodzić, chcemy bowiem wierzyć, że nie jesteśmy ani gramatycznymi jedynie podmiotami, ani historyczną przypadkową spotkania naszych biologicznych rodziców, ani też osadem na koralowej rafie genetycznego łańcucha naczelnych. Protestujemy przeciwko temu, mówiąc za Kołakowskim:

nie potrafię powiedzieć z przekonaniem „jestem częścią językowej gry”, „moja rzeczywistość jest relatywna względem historycznie ukształtowanych schematów percepcji, „to że istnieje

⁶² L. Kołakowski, *Obecność...*, s. 11. „Obecność tej intencji nie jest dowodem obecności tego, do czego jest odniesiona. Jest tylko dowodem potrzeby, żywej w kulturze, by to, do czego jest odniesiona, było obecne”. Ibidem, s. 12.

⁶³ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 46.

⁶⁴ A. Bielik-Robson, *Czy duchowość ponowoczesna jest możliwa*, „Res Publica Nova” 1996, nr 2/89/, s. 67.

znaczy, że korzystnie jest w to wierzyć”, „nie istnieję” i tak dalej. To że jestem, jest nieodparte i do tego stopnia „egzystencja” w metafizycznym, nie-relatywnym sensie staje się dla mnie zrozumiała⁶⁵.

Przypomnijmy z kolei za Tuchańską: intuicja mojego istnienia, podobnie jak mityczne ugruntowanie zła i dobra to transcendens. Moja egzystencja, jeśli nie ma się stać częścią językowej gry, przypomina status tez w systemach aksjomatycznych: „nie jest przedmiotem racjonalnej argumentacji”. W przeciwnym wypadku, gdybym miał być tylko sytuacyjny a mnie – by tak rzec – „metafizycznie” by nie było (co przypomina uśmiech bez kota) nie widziałbym siebie jako solidarnie działającego z innymi – o co apeluje Rorty – bo nie znałbym różnicy między solidarnością a jej brakiem. Czy widział kto, by gramatycznie i biologicznie przygodny podmiot solidaryzował się z innym takowym podmiotem? Jeśli moja egzystencja unieważnia jakąkolwiek esencję, jakąkolwiek staromodną naturę, czy inną istotę nieporadnie zwaną osobą – dlaczego się angażować? Skoro mnie prawdziwie „nie ma” – jako przygodnego – to mogę, jak Sartre, angażować się w każdą, byle bardziej lewacką akcję, ale mogę równie dobrze tarzać się w rozpuście, lub bliźniemu pomagać – wszystko jedno – gdy brak jakiegokolwiek transcendensu uzasadniającego mój wybór. By się z Rorty’em solidaryzować w solidarności – czego chcę – muszę być nie tyle częścią językowej gry, czy wypadkową pewnej sytuacji, lecz autonomicznym podmiotem: muszę być zdolną do nieprzypadkowego wyboru osobą. Wtedy dopiero mogę brać udział w etycznym wymiarze egzystencji, który do utylitarno-animálních wymiarów daje się sprowadzić jedynie za cenę podmiotowości. Gdy zaczęę siebie spłaszczać i relatywizować do swojej przygodnej sytuacji podcinam własną gałąź.

Amerykanin uśmiechnąłby się zapewne dobrodusznie na podaną przez Szestowa informację, że Arystoteles był młodszy od biblijnego Adama o 2500 lat. Rorty poszedłby zapewne – możemy przypuszczać – w ślad rozważań Wittgensteina o Mojżeszu. O człowieku imieniem Mojżesz czerpiemy wiedzę z Biblii, lecz przecież tylko z językowych przekazów różnych zdań Biblii. Mówiąc o Mojżeszu, nie mówimy o Mojżeszu realnym, cokolwiek miałoby to oznaczać, lecz tylko o przekazach o Mojżeszu, które znamy z Biblii. Nic nie wiemy o istnieniu samego Mojżesza, korzystamy – mówi Wittgenstein – z „podpórek”, używając nazwy Mojżesz⁶⁶. Można wyobrazić sobie, że amerykański filozof uznałby Biblię za *kind of writing*, dobry o tyle, o ile znajduje czerpiącychżytek wyznawców, ale przecież nienadający się jako źródło wiedzy. Bo czyż odpowiedzialny intelektualista może domagać się cudu? A do tego przecież sprowadza się Szestowowski postulat przewyciężenia rozumu przez wiarę: Sokrates nie umarł od trucizny, Bruno nie spłonął na stosie. Jeśli tylko uwierzmy, wszak *certum est quia impossibile*. Amerykanin zapewne zapytałby, jaką korzyść chce osiągnąć Rosjanin, używając „finalnego słownika” głoszącego istnienie cudów,

⁶⁵ L. Kołakowski, *Horror...*, s. 35

⁶⁶ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania...*, s. 57–58.

zauważa bowiem, iż dyskutując z naszymi przodkami, którzy wierzyli w dosłowną interpretację Księgi w sprawie geo, czy heliocentryzmu, że choć „pożytki ze współczesnej astronomii i podróży kosmicznych przewyższają korzyści z chrześcijańskiego fundamentalizmu”⁶⁷, to w gruncie rzeczy idzie o to, czemu mają służyć określone poglądy na ruchy planet: czy potwierdzeniu prawdy Pisma Świętego, czy prawdy podróży kosmicznych, bowiem: „nie możemy uważać prawdy za cel badania”. Habermas zauważył w związku z tym, iż przynajmniej on sam może obejść się bez człowieka na księżycu i wybrać wiarę w Boga *Zbawiciela*.

Przeciwko sprowadzaniu prawdy do szczęścia przemawia, po prostu, to, że nie mamy wyboru. Gramatyczny fakt, że wiara nie ma nic wspólnego z wyborem zdaje się oddawać raczej cechę ludzkiej kondycji niż być tylko powierzchownym rysem konwencji językowej, albo tradycji, które można zmienić na życzenie⁶⁸.

W istocie tu nie o wybór bardziej optymalnej gry językowej chodzi, lecz o mitologiczny pień kultury, co sprowadza się do stwierdzenia Kołakowskiego: „Sama wiedza o istnieniu Boga nie mówi nam, co jest prawdą, a tylko przekonuje nas, że coś jest”⁶⁹. Rorty, który rozumowanie takie odrzuca, skazuje nas na czystą kulturalną przypadkowość, jeśli miałyby być ona rozstrzygającym czynnikiem na bazarze różnorodnych stanowisk. To nie jest epistemologiczny relatywizm, zamieniający *episteme* na *doxa*, w którym pokazuje się etiologię wiedzy uniemożliwiającą wiedzę samą. To raczej epistemologiczny leseferyzm mówiący, że naszą aksjologią rządzą reguły podaży i popytu, i że pytanie o uzasadnienie wartości wyczerpuje się w ich funkcjonowaniu: byt i powinność to jedno. Przygodność kultury pozbawionej mitologicznego pnia wartości skazuje ją na rynkową, najniższą, choć uzgodnioną cenę zaproponowaną przez konsumentów wartości. Nie na darmo pierwszy rozdział książki Szahaja nazywa się *Od Filozofii do filozofii, czyli Richarda Rorty’ego rozprawa z mitami*.

Pytanie o to, czy duchowość ponowoczesna jest możliwa, sprowadza się w gruncie rzeczy do kwestii, czy refleksja sprywatyzowana, której jednym z modeli jest Rorty’ego dyskurs abnormalny, jest w stanie udźwignąć problemy, jakie rodzą tak zwane potrzeby duchowe⁷⁰.

Odpowiedź jest negatywna. Refleksja sprywatyzowana, przypadkowa refleksja – pisze Bielik-Robson – to nie język przedmiotowy. Nie może ani rozwiązywać problemów, ani ich stawiać sensownie. To nie parafraza problematyki duchowej, lecz jej pastisz – konkluduje autorka.

⁶⁷ R. Rorty, *Relatywizm...*, s. 60.

⁶⁸ J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski, *Stan filozofii...*, s. 39.

⁶⁹ L. Kołakowski, *Jeżeli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Znak, Kraków 1988, s. 92.

⁷⁰ A. Bielik-Robson, *Czy duchowość...*, s. 73. „Dyskurs abnormalny zatem to zespół metafor, które ani niczego nie opisują, ani niczego nie wyrażają, lecz są produktem pewnych „ślepych wpływów”, a zatem symptomem kontekstu, w jakim powstały”. *Ibidem*, s. 72.

V. Inaczej Szestow. Unieważniając racjonalność, eliminuje technologiczny pień kultury, popełnia ten sam błąd tylko z przeciwnej strony. On także występuje – powtórzmy – w imię ekspresji i wolności, ale idzie nawet dalej niż Amerykanin. Obiecuje nam wolność do niemożliwego, twórczość absurdalną bo bogopodobną, zdążając najkrótszą drogą do epistemologicznej anarchii w imię zasady *anything goes but reason*. Jego maniakalne ataki na uroszczenia rozumu mogą sprowadzać się – dlaczego nie? – do wniosku, że po odrzuceniu rozumu, człowiek może zająć miejsce Boga. Jak Adam, któremu to obiecano, i co stało się przyczyną jego upadku, mamy wykonać jakby odwrotny ruch i odzyskać zagubione boże podobieństwo⁷¹.

„Filozofia nie powinna mieć nic wspólnego z logiką. Filozofia jest sztuką, która stara się przedostać przez łańcuch logicznych wniosków, i która wynosi człowieka na bezbrzeżne morze fantazji, fantastycznego, gdzie wszystko jest równie możliwe, co niemożliwe”⁷². Przy całym szacunku dla pisarskich umiejętności obydwu bohaterów rozprawy, filozofia tym się różni od literatury, że nie może być „morzem fantazji”, muszą w niej obowiązywać pewne zasady związane choćby z uzasadnieniem, czy szerzej: z racjonalnością. „Dane przekonanie będzie przy tym racjonalne, jeśli sąd – o którego akceptację chodzi – będzie spełniał trzy warunki: 1) ściśłości (jasności językowej), 2) przestrzegania wymogów logiki oraz 3) uzasadnienia”⁷³. Wydaje się, że chcąc obalić apodyktyczne roszczenia Rozumu do prawdy i konieczności, na rzecz wolnej kreacji Boga (czy człowieka?), by obalić zasadę sprzeczności – podstawową zasadę myślenia, Szestow musi posłużyć się rozumowaniem, które obarczone jest błędem zwanym *non séquitur*. Jeśli bowiem poznanie racjonalne: nasza epistemologia i nasza etyka są jedynie przygodnymi adaptacjami do życia, adaptacjami umożliwiającymi skuteczniejsze operowanie rzeczami i optymalizacją relacji międzyludzkich, to nie można jednocześnie używać argumentów i środków z arsenału tego rozumu na poparcie gołosłownej tezy o absolutnym, nierelatywnym, apodyktycznie koniecznym charakterze poznania rozumnego. Jak się o tym dowiedzieć? Musielibyśmy bowiem wprzódy znać techniki przejścia od przygodnego do absolutnego użycia rozumu i pokazać ich zawodność, a tego właśnie, wbrew dialektycznym sztukom różnych myślicieli, racjonalnie zrobić nie umiemy, gdy twierdzimy, iż z sytuacyjnym, technologicznym rozumem mamy tylko do czynienia, który następnie stroi się w nie swoje szaty: przypadek *non causa pro causa* – błąd fałszywej przyczyny jest – jak się wydaje – u Szestowa ewidentny. Co innego u Hegla, gdy się wierzy, że *a priori* wiadomo, że absolutny rozum sam się w swoich kulturalnych wytworach przegląda, a historia ludzkiej samo-

⁷¹ Badacze spierają się, czy w Szestowowskiej koncepcji człowiek ma zająć miejsce Boga. Zdaniem Wodzińskiego „tej ostatniej bariery ludzkiego myślenia i istnienia Szestow nie ośmielił się jednak przekroczyć”. Por. C. Wodziński, *Wiedza...*, s. 210.

⁷² L. Szestow, *Apoteoza nieoczywistości*, Kontra, Londyn 1983, s. 33, przekł. N. Karsov i Sz. Szechter.

⁷³ R. Kleszcz, *O racjonalności i jej granicach*, „Roczniki Filozoficzne”, 2003, t. 51, z. 1, s. 174. Por. idem, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wyd. UŁ, Łódź 1998.

wiedzy ma tę tezę potwierdzić, lecz jeśli się głosi, że rozum i jego narzędzia to adaptacja do życiowych przygodności, do „dobra” cieśli czy lekarza, a następnie oskarża te narzędzia o uzurpację i zawłaszczenie Prawdy, to bez względu na to, gdzie jest ona mitologicznie ukryta np. w Bogu, Historii, Naturze, czy gdzie indziej, trzeba pierwiej znać różnicę między „życiowym” poznaniem a absolutnym, od „życia” niezależnym, a tego bez błędnego koła uczynić niepodobna. Jeśli dowodu na to, że – jak pisze rosyjski *misologos* – „możliwe jest to, co rozum uznaje za niemożliwe [...] nikt nigdy nie przeprowadził w sposób jawny”⁷⁴, to właśnie dlatego jest to niemożliwe, iż rozum, nie umie jednocześnie sam siebie uzasadnić, jak i swego zaprzeczenia, chyba że założymy, że rozum twierdząc coś, jednocześnie sam tę wiedzę unieważnia. Jak mówi sparafrazowany przez Szestowa Arystoteles: „coś takiego można powiedzieć, ale nie można tego pomyśleć”, że rozum sam siebie używając wykaże, iż właśnie z niego korzystać niepodobna, że – innymi słowy – zasada sprzeczności przestaje obowiązywać.

Są i w logice i w epistemologii pozostałości mityczne, jak pokazuje Kołakowski w cytowanej *Obecności mitu*. Jeśli jednak – jak u Szestowa – głosimy (za Nietzschem), że rozum posiada tylko instrumentalny, „przeżyciowy” charakter, to nie mamy możliwości, by o jego absolutystycznych wyrokach się przekonać, inaczej aniżeli poprzez apodyktyczne Szestowskie „niezakorzenione” oznajmienie, „z podziemia”, że tak jest właśnie. Co innego, gdy na miejsce rozumu wprowadzimy objawienie, ekstazę, czy jakiegokolwiek inne źródło. Tu rozróżnienia na *episteme* i *doxa* też nie ma, ale znosząc je rezygnujemy z technologicznej sprawności, która rozpięta jest między prawdą a fałszem.

Tylko w micie jest Prawda i tylko Prawda, ale niestety, zgodnie z Szestowem, musimy w konsekwencji płacić za nią bardzo wysoką cenę. „Śmierć jest początkiem prawdy. Wiara jest tylko przygotowaniem do śmierci, czyli do prawdy, o którym mówił Sokrates. Dopiero tam znika sfera przymusu i zaczyna się królestwo wolności”⁷⁵.

Rozum nie może wykluczać mitu, mit nie może wykluczać rozumu, jeśli kultura europejska jest tym czym jest. Metafizyka – streszczamy Kołakowskiego – wzięła się stąd, że ojcowie założyciele poznania, Grecy, chcieli wiedzieć nie tylko *jak jest*, ale *jak jest naprawdę*. Owej spójki: *jest* nie traktowali jako gramatycznego składnika jedynie. Napięcie między *episteme* i *doxa* stało się odtąd nieusuwalnym kołem zamachowym wiedzy i to ono utrzymywało od stuleci poznanie w jego normalnym stanie, to znaczy w niepokoju i negacji. Lecz przecież to samo rozróżnienie posiada mitologiczny korzeń. Nigdy nie będziemy wiedzieli, jak jest *naprawdę*, o ile nie zapagniemy wyjść poza technologiczne użycie Rozumu, o ile nie sięgniemy do Boga, lub do transcendentalistów, czyli do bezwzrunkowego źródła prawdy, które przecież są mitologicznego ustanowienia⁷⁶.

⁷⁴ L. Szestow, *Sola fide*, s. 155.

⁷⁵ L. Szestow, *Apoteoza...*, s. 226.

⁷⁶ „W 1982 roku w Australii Leszek Kołakowski wygłosił tzw. *Tanner Lecture*. Powiedział, że prawda jest utopią epistemologiczną. Są dwa rodzaje utopii: utopia społeczna i utopia epistemologiczna. Prawdę należy uznać za ideę regulatywną [...]. Kołakowski jednocześnie podkreśla,

Mityczny i technologiczny pień kultury nie mogą, wbrew bohaterom naszej rozprawy, istnieć bez siebie, wzajem się bowiem warunkują. Trawestując Kanta można powiedzieć, że rozum technologiczny bez mitu jest ślepy, mit bez rozumu technologicznego jest pusty. Tak jak Sokrates nie może zmartwychwstać, bo to z rozumem sprzeczne, podobnie istnienie nietechnologicznych wartości kultury uniemożliwia sprowadzenie nas do Darwinowskiej rafy koralowej.

Sądźmy więc, że podobieństwo między tymi tak niepodobnymi myślicielami jest już bardziej widoczne. Poprzez instrumentalizację technologicznego pnia kultury i odcięcie jej od mitologicznego pnia, amerykański neopragmatysta zamienia kulturę na przypadkową mnogość pragmatycznie ukierunkowanych dyskursów, których prawdziwość równa jest prawdziwości młotka, lub komputerowego programu. Poprzez odjęcie technologicznego pnia kultury rosyjski *misologos* zamienia ją w apodyktyczne, a więc niedowodliwe oznajmienie, że cud nastąpi, gdy od rozumu odstępimy, a najpewniej... po śmierci⁷⁷. Dlaczego – można zapytać – mamy wierzyć każdemu z nich z osobna? Ze skrzyżowania Aten i Jerozolimy – znowu wedle znanej kliszy – powstał Rzym i okazało się, że nie najgorsi to byli rodzice.

Prawda wbrew Sekstusowi Empirykowi istnieje – twierdzi fizyk Łukasz Turski – po kolejnym telewizyjnym wykładzie Kołakowskiego o wielkich mistrzach europejskiego myślenia. Choć naukowcy w swej codziennej praktyce bezustannie ją podważają, przecież nie mit jest im potrzebny, lecz technologiczną stronę wiedzy mają właśnie na uwadze: sumę określonych procedur – powiedzmy ostrożnie. W tym sensie rację ma Edmund Mokrzycki, gdy powiada, że „nauka ma niewiele do powiedzenia na temat problemu prawdy w nauce, nie jest to bowiem jej problem”⁷⁸. Ale przecież bez tego, że prawda jest wartościującym rozumieniem świata doświadczenia, że jest – mówiąc za Kołakowskim – „pragnieniem widoku świata jako ciągłego”, że jest więc mitem, że chcemy – innymi słowy – wiedzieć *jak jest naprawdę, a nie tylko jak jest* – otóż bez tego niepodobna przecież wiedzę, ani jakiegokolwiek poznanie uprawiać⁷⁹.

Coś – za Kołakowskim, a wbrew Rorty’emu – musi być prawdą, bez względu na to, *co* to jest. W dodatku – wbrew Szestowowi – w porządku życia, a nie śmierci.

że jest to utopia, bez której nie możemy się obejść”. Cyt. za: A. Walicki, *Polskie zmagania z wolnością*, Universitas, Kraków 2000, s. 85.

⁷⁷ Choć może nas przed śmiercią, właśnie poprzez cud, uchronić. W *Zaczynając od moich ulic* Miłosza znajdziemy nieuleczalnie chorą dziewczynę, która gorączkowo namawiała go do czytania Szestowa. Wkrótce zmarła. Jarosław Marek Rymkiewicz pisał (*Umschlagplatz*), że Szestow to jeden z bardzo niewielu filozofów godnych czytania w XX wieku.

⁷⁸ Cyt. za: A. Szahaj, *Filozofia i jej problemy jako elementy kultury*, [w:] R. Rorty, *Konsekwencje...*, s. XIV. Podobnie Jan Łukasiewicz: „Celem nauki nie jest prawda, lecz budowanie syntez zaspakajających ogólnoludzkie potrzeby intelektualne”. Cyt. za: J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, s. 75. Lecz owe „syntezy” to przecież nie innego jak Kantowskie idee regulatywne, transcendentalia, lub mit Rozumu wedle Kołakowskiego.

⁷⁹ Szahaj podaje, iż był świadkiem, jak noblista Ilya Prigogine, polemizując z Rorty’em, bronił obrazu nauki na podstawie „pojęcia prawdy, rzeczywistości i rozszyfrowania zagadek natury”. Por. A. Szahaj, *Ironia...*, s. 64.

Marcin Kilanowski

Doświadczenie, natura, kultura. Wokół *Experience and Nature* Johna Deweya

(Odział Toruński Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 5 VI 2005 r.)

Wstęp

Dyskusja nad pragmatyzmem jest ożywiona i tak najczęściej się dzieje, że zainspirowani nią sięgamy po książki klasycznych pragmatystów, jak określa John J. Stuhr Peirce'a, Jamesa i Deweya¹. Na dzień dzisiejszy to dzięki przetłumaczonym pracom neopragmatystów, m.in.: Richarda Rorty'ego czy Hilarego Putnama polski czytelnik może zapoznać się z głównymi ideami pragmatyzmu. W polskim tłumaczeniu ukazały się m.in.: *Konsekwencje Pragmatyzmu, Przygodność, Ironia i Solidarność*², *Pragmatyzm*³. Neopragmatyści, po latach panowania filozofii analitycznej i wyrastając z jej tradycji, na nowo odwołali się do pragmatyzmu i stworzyli pole dla dzisiejszych interpretacji. To głównie w ich pracach polski czytelnik ma możliwość zetknięcia się z pewnymi wątkami myśli Johna Deweya.

We współczesnych tekstach filozoficznych czytamy, iż idee, teorie są w dużej mierze zależne od warunków, w jakich powstały. W wyniku zachodzących zmian przeformułowaniu muszą ulec także i one, aby opisy dokonywane za ich pomocą, zachowały swą trafność i aktualność. Pogląd taki sformułował sam Dewey. W zgodzie z nim można by powiedzieć, że ze względu na to, iż żył on i pisał dawno temu, z pewnością teoria jego straciła na ważności w świetle zmieniającej się nieustannie rzeczywistości. Otóż zmieniła się ona, lecz nie aż tak bardzo. Nadal mamy do czynienia z podobnymi zjawiskami społecznymi, kulturowymi, politycznymi i stają przed nami te same problemy filozoficzne, z którymi próbował uporać się Dewey. Te, którym chciałbym poświęcić tutaj uwagę

¹ Patrz *Classical American Philosophy*, ed. J. J. Stuhr, Oxford University Press, New York & Oxford 1987.

² Rorty R., *Konsekwencje Pragmatyzmu*, tłum. W. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Spacja, Warszawa 1996.

³ H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytanie otwarte*, tłum. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

związane są zarówno z rolą filozofii, charakterem naszego doświadczenia (i znaczenia w jego obrębie takich elementów jak myśl, natura, nawyk), miejscem kultury w procesie poznawczym, jak i z pewną perspektywą społeczno-polityczną zarysowaną przez Deweya, będącą konsekwencją takiego, a nie innego dookreślenia wymienionych powyżej pojęć.

Charakter i zadania filozofii

W *Quest for Certainty* Dewey pisze o konieczności odnowy filozofii, zarówno zakresu poruszanych przez nią problemów, jak i jej charakteru. Filozofia powinna być bardziej metodą niż tylko teoretycznym systemem przybierającym różne kształty, jak w koncepcjach poprzedników. Nie powinna poszukiwać skończonych opisów świata, lub stałych i niezmiennych elementów, takich jak prawda, czy wartości. Jej zadaniem nie jest konstruowanie ostatecznej wiedzy, lecz krytycyzm względem naszych wartości i przekonań zakorzenionych w podstawowym podziale wiedzy i działania⁴. Można powiedzieć, iż filozofia jest dla Deweya ogólną teorią krytycyzmu, inteligentną kontrolą myśli i doświadczenia w sferze przesądów, przekonań, wartości i instytucji naszego społeczeństwa. Poprzez analizę i naukowe badanie określa ona, czy żywione przekonania i istniejące instytucje zgodne są z konstytuującymi je warunkami i celami, jakie wyznaczyło sobie społeczeństwo. W *The Need of the Recover of Philosophy* czytamy, iż filozofia: „... musi przestać być narzędziem radzenia sobie z problemami filozofów i stać się metodą kultywowaną przez filozofów, by radzić sobie z problemami człowieka⁵”.

Pole krytycznego działania filozofii wyznaczone jest przez doświadczenie i problemy z nim związane. Dewey, opisując je, odnosi się do pierwotnego materiału poznawczego pochodzącego z doświadczenia, które to chroni nas przed tworzeniem pozornych problemów, powstających poprzez oddzielenie działania od wiedzy, doświadczenia od teorii⁶. Zauważa, iż ze względu na to, że każde doświadczenie zachodzi w określonych warunkach, to przy jego badaniu niezbędna jest znajomość kontekstu lub środowiska, w jakim się pojawiło⁷. Owym medium, polem naszego doświadczenia lub przestrzenią, w której zachodzą nasze działania, jest między innymi społeczeństwo, którego my jesteśmy częścią. Nasze przekonania, wartości, cele, są uformowane i istnieją dzięki społecznemu procesowi i w jego obrębie. Nasze wybory moralne, na podstawie których powstają nasze sądy i przekonania, są efektem naszych relacji z tym, co społeczne. W eseju *Philosophy* czytamy: „Przekonania są społecznymi produktami, społecznymi faktami i społecznymi siłami⁸”.

⁴ Por. *Quest for Certainty*, LW 4: 226.

⁵ *Essays in Experimental Logic*, MW 10: 46.

⁶ Por. *Experience and Nature*, LW 1: 26.

⁷ Por. *Philosophy*, LW 5: 163.

⁸ *Ibidem*, LW 5: 164.

W *Inclusive Philosophie Idea* Dewey zaś pisze: „to co ‘społeczne’ jest wszystko obejmującą filozoficzną ideą”, obejmującą zarówno to, co fizyczne, mentalne, organiczne, jak i indywidualne⁹.

Przy rozważaniu problemów moralnych, społecznych, politycznych, edukacyjnych (kształtowania się naszej wiedzy) niezbędne jest dostrzeganie wielu zależności, jakie je wygenerowały. Pojawia się tutaj szereg kwestii. Na początek odpowiedzieć trzeba sobie na pytania, dlaczego filozofia nie miałaby poszukiwać podstawowych i ogólnych elementów rzeczywistości, które ułatwiałyby patrzenie na wielość zachodzących w niej procesów, które dawałyby, po ich ustaleniu, możliwość kierowania naszymi działaniami ze świadomością, iż taki, a nie inny wybór jest konieczny? Co miałyby znaczyć odwołanie się Deweya do pierwotności materiału poznawczego, mającego uchronić nas od tworzenia pozornych problemów? By odpowiedzieć na te pytania, konieczne będzie zatrzymanie się nad rolą, jaką odgrywa w filozofii Deweya doświadczenie.

Doświadczenie i natura

Dewey krytykuje tradycyjne ujęcia filozoficzne opierające się na dualizmach: podmiot – przedmiot, myśl – działanie, teoria – praktyka, ciało – umysł, człowiek – natura. W koncepcjach tych doświadczenie postrzegane było jako medium pomiędzy podmiotem a realnym przedmiotem. W zmiennym i niestałym doświadczeniu poszukiwały one elementów stałych i pewnych. Dewey zauważa, iż filozofowie wcześniej nie pytali, jak i dlaczego przedmiot i podmiot zostały wyróżnione, lecz jak zlikwidować przepaść, która się między nimi pojawiła¹⁰. Elementom zaczerpniętym z doświadczenia, czy też swym konceptualnym wytworom nadawali oni metafizyczny, ostateczny charakter. To, co miało być osiągnięte w procesie doświadczenia stawało się w ostateczności niezbędnym warunkiem jego zaistnienia¹¹. Konsekwencją dualistycznych teorii było oddzielenie doświadczenia od natury lub od tego, co można nazwać podstawowym doświadczeniem i wykreowanie „realnego”, umysłowego, abstrakcyjnego, zewnętrzznego świata.

Doświadczenie

Błędem, jaki popełniano, było refleksyjne kreowanie przedmiotów doświadczenia zamiast odnoszenie się do przedmiotów w takiej naturalnej postaci, jaką posiadają. W *Knowing and the Known* czytamy, iż tradycyjny język uniemożliwił wszechstronną obserwację obiektów¹². Elementy podstawowego doświadczenia nazywano danymi zmysłowymi, fenomenami, wrażeniami. Umysł

⁹ *The Inclusive Philosophic Idea*, LW 3: 49.

¹⁰ Niezbędny był rozum chroniący ich od czającego się subiektywizmu jednostkowego doświadczenia.

¹¹ Patrz: *Classical American Philosophy...*, s. 330.

¹² Por. *Knowing and the Known* (with A. F. Bentley), LW 16: 67.

nie miał dostępu do realnych obiektów (stosowniej byłoby napisać naturalnych obiektów), lecz jedynie do ich reprezentacji, kopii. Kopie te były czysto subiektywnymi, umysłowymi tworamami. Zamiast zajmować się podstawowym doświadczeniem (wielością, różnorodnością, zmianą, niezależnymi naturalnymi obiektami), zajmowano się refleksyjnymi produktami i traktowano je jakby to one były podstawowe. Błędnie uznawano akt obserwacji za doświadczenie, za obiekt obserwowany. Dewey pisze, iż twierdzenie, że krzesło, które obserwujemy, to kolor w różnych kształtach bez realnego związku (ten zostaje wprowadzony przez umysł) jest nonsensem¹³. Zauważa, iż pozostaliśmy z niepotrzebnym pojęciem doświadczenia doświadczającego jedynie w obrębie samego siebie, zamiast rzeczy w naturze¹⁴. W *Essays in Experimental Logic* przedstawia nam nową perspektywę – powinniśmy myśleć o rzeczach w taki sposób, w jaki są, nie zaś o obiektach skonstruowanych przez myśl¹⁵.

Doświadczenie właściwie rozumiane, to naturalne objekty i zjawiska, nie zaś poszczególne jednostkowe wrażenia i idee, będące produktem refleksji¹⁶. Obserwujemy rzeczy, a nie obserwacje. To nie jest doświadczenie, które jest doświadczane, lecz natura, rzeczy zachowujące się w określony sposób¹⁷. We wszystkich rodzajach doświadczeń przejawiają się podstawowe rysy natury¹⁸. Subiektywizm pojawia się, gdy pomylimy akt postrzegania z obiektem postrzeganym. W *Experience and Nature* Dewey o doświadczeniu pisze tak:

Doświadczenie jest *poza*, jak i w naturze. Nie jest to doświadczenie, które jest doświadczane, lecz natura – kamienie, rośliny, zwierzęta, choroby, zdrowie, temperatura, elektryczność, i tak dalej. Doświadczane są rzeczy zachowujące się w pewien sposób; są tym co jest doświadczane. Doświadczenie w taki sposób sięga w głąb natury¹⁹.

Myśl i natura

Wydawać się może, iż z jednej strony Dewey krytykuje dualizmy, jednakże cały czas operuje tymi samymi rozróżnieniami, pojawia się tutaj np.: doświadczenie i podstawowe doświadczenie, to, co realne i to, co zjawiskowe. Zaznaczyć tutaj jednak trzeba, iż w przypadku, gdy mówimy o pierwotnym doświadczeniu i doświadczeniu, które nazwać możemy drugorzędnym, będącym refleksyjnym ujęciem pierwotnego, wprowadzamy jedynie myślowe rozróżnie-

¹³ Por. *Experience and Nature*, LW 1: 24–25.

¹⁴ Por. *Ibidem*, LW 1:21.

¹⁵ Por. *Essays in Experimental Logic*, MW 10: 337.

¹⁶ Dodatkowo wymieniając niektóre z cech doświadczenia należy powiedzieć, iż doświadczenie jest zmienne i ciągle, wpisuje się w szereg zależności i relacji. Jest historyczne i społeczne. Nie ma dla niego ostatecznego końca. Nie jest jednak nieokreślonym strumieniem wydarzeń, składa się z doświadczeń mających swój początek i koniec. Ma charakter eksperymentalny i praktyczny, może stać się obiektem refleksji. Wpływamy na nie, wyznaczając cele naszych działań – „ends-in-view”.

¹⁷ Por. *Experience and Nature*, LW 1: 28.

¹⁸ Por. *Ibidem*, LW 1: 30–31.

¹⁹ Por. *Ibidem*, LW 1: 12–13.

nie. Nie ma tutaj mowy o przynależności tych elementów do dwóch porządków: realnego i myślowego. Poprzednie koncepcje dokonały takiego rozróżnienia nadając mu charakter metafizyczny, wylały się w swe własne refleksyjne twory. Takie rozróżnienie jednakże nie ma sensu. Jest efektem refleksji, ma znaczenie czysto instrumentalne. Możemy tutaj zapytać, jaką w takim przypadku funkcję pełni refleksja, w jakiej pozostaje relacji do tego, co naturalne – realne? Otóż należy powiedzieć, iż zgodnie z Deweyem myśl i natura nie są dwiema niezależnymi sferami, lecz są ze sobą nierozzerwalnie związane. Myśl jest naturalnym elementem w naszym doświadczeniu tak, jak i naturalne obiekty poznawane w jego obrębie. Myśl jest częścią doświadczenia, nie jest czymś różnym względem niego. W *Reconstruction in Philosophy* Dewey pisze, iż doświadczenie w jego filozofii oparte jest na nowej relacji umysłu – myśli do doświadczenia, lub dokładniej ujmując, wyznaczone zostaje nowe miejsce dla umysłu w doświadczeniu²⁰. Naturalne obiekty doświadczenia wyróżniane przez myśl to przedmioty, podmioty, które nie istnieją oddzielnie względem siebie, elementy te są razem zatopione w doświadczeniu, są ze sobą zjednoczone²¹. Doświadczenie określa tutaj ciągłość z fizycznym światem, interakcje naturalnych obiektów, wśród których, znajduje się człowiek²², poprzez wskazanie na istniejącą w świecie ciągłość pomiędzy działaniami i inteligencją, pomiędzy faktami i wartościami, intelektem i emocjami. Dewey próbuje porzucić klasyczne dualizmy. Dzięki uwolnieniu od kategoryalnych ujęć ukazuje się nam świat zmienny, w ciągłym akcie tworzenia, w trakcie stawania się i ewolucji.

Myśl i działanie

Rozum nie pełni czysto podsumowującej i kategoryzującej roli. Idee są narzędziami na rzecz kontroli przyszłości. Służą do tego, by przewidywać konsekwencje procesów, jakie zachodzą. Efektem tych działań jest tworzenie się wiedzy, która tak jak i kreowane przez nią prawdy, zależna jest od doświadczenia. Powstaje ona z niepewności i wątpliwości istniejących w interakcjach między naturą i człowiekiem, w zmiennym, ewoluującym, pluralistycznym uniwersum²³. U podłoża eksperymentalnej wiedzy, w naturalistycznie zorientowanej epistemologii, leży inteligencja, która tak, jak działanie, jest częścią naturalnego, aktywnego procesu. Proces zdobywania wiedzy jest przez Deweya nazywany naukowym. W *Quest for Certainty* Dewey pisze, iż idee związane z doświadczeniem istnieją jako podstawy naukowego badania, które zintegrowane z przebiegiem doświadczenia podlegają wartościowaniu i testowaniu²⁴. W *Theory of Valuation* pisze zaś, iż wartość doświadczenia leży w percypowaniu relacji lub

²⁰ Por. *Reconstruction in Philosophy and Essays*, MW 12: 127–128.

²¹ Por. *Experience and Nature*, LW 1: 66.

²² Por. *Theory of Valuation*, LW 13: 25.

²³ O kwestii tej pisze szerzej: T. Hoy, *The Political Philosophy of John Dewey. Towards a Constructive*, Praeger/Westport, Connecticut London 1998, s. 80.

²⁴ Por. *Quest for Certainty*, LW 4: 111.

ciągłości, do jakich prowadzi. Inaczej mówiąc, podstawowym czynnikiem zdobywania wiedzy jest dostrzeganie relacji pomiędzy np. naszymi aktami a ich konsekwencjami. Dewey rozwija tu koncepcję znaczenia Peirce'a, zgodnie z którą nasze sądy powinny być analizowane i testowane w terminach konsekwencji naszych działań. Myślenie jest próbą określenia związku pomiędzy działaniami i ich wynikami, rezultatami. W odkrywaniu takich powiązań myśl wyznacza hipotezy (*ends-in-view*), określające kierunek naszych działań, które na drodze refleksyjnego doświadczenia poddawane są weryfikacji, testowaniu, interpretacji²⁵.

Dewey dokonuje rozróżnienia pomiędzy celem (*end*), jako wynikiem przebiegu zdarzeń i planowanym celem (*end-in-view*), którego osiągnięcie obecnie kieruje naszymi działaniami. Cel (*end*) nie jest nam dostępny. To, co jest dane, to idea planowanego celu (*end-in-view*). Dewey stwierdza, iż *ends-in-view* powstają w związku z napięciami, konfliktami i pomagają w ich rozwiązywaniu. Mają one charakter hipotez, kierują naszymi terażniejszymi działaniami, są zmienne i falibilne²⁶, dlatego też mówi on o ciągłości *ends-in-view*²⁷. Są zmienne bowiem nieustannie występuje potrzeba przeformułowywania naszej wiedzy i przekonań, w podlegającym zmianom świecie²⁸. Ta zmienność naszej wiedzy w koncepcji Deweya, jak pisze Putnam, jest bardzo ważnym elementem, którego nie można przeoczyć. Pominięcie go sprawi, iż nacisk, jaki kładzie Dewey na naukę, jako na element przynoszący zmianę, może zostać odczytany za pozytywistyczny odcień jego myśli²⁹.

Nawyk, impuls, inteligencja

Ze względu na to, iż każde badanie zachodzi w konkretnych warunkach, ma ono swój szczególny charakter. Obejmuje ono zarazem uczestników badania, środowisko, jak i podejmowaną decyzję. Jednostka nie może być tutaj jednak wyodrębniana ze środowiska – te dwa elementy nawzajem na siebie oddziałują. Używając słów Shefflera, możemy powiedzieć, iż w obrębie swej koncepcji naukowego eksperymentalizmu Dewey przedstawia nam doświadczenie, w którym idea, zjawisko, planowanie, aktywny zamiar i testowanie są powiązane poprzez łączące je wewnętrzne zależności³⁰. Owe zależności i relacje, w które uwikłana jest jednostka zachodzą na polu, jakim jest społeczeństwo. Relacje te rozważa Dewey w swej psychologii społecznej, której wyraz dał w *Human Nature and Conduct – An Introduction to Social Psychology*³¹. W książce tej wyróżnia trzy centralne elementy psychologii społecznej, niezbędne dla zrozu-

²⁵ Por. *Theory of Valuation*, LW 13: 233–235.

²⁶ Więcej na ten temat znaleźć można w: I. Sheffler, *Four Pragmatists, A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*, Routledge & Kegan Paul, London and New York 1986, s. 229–230.

²⁷ Por. *Theory of Valuation*, LW 13: 234.

²⁸ Por. *Experience and Nature*, LW 1: 47.

²⁹ H. Putnam, *Words & Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995, s. 231.

³⁰ I. Sheffler, *Four Pragmatists, A Critical Introduction to Peirce...*, s. 203.

mienia interakcji organizmu ze środowiskiem, które to wpływają na kształtowanie się naszej wiedzy oraz kierują naszymi działaniami, a mianowicie: nawyk, impuls i inteligencję. Pokróćce należy przedstawić ich charakter i znaczenie.

Dewey pisze, iż często przyjmuje się, że człowiek może zmienić swoją postawę poprzez pragnienie i wysiłek. To ujęcie ignoruje jednak realność nawyków i konieczność wyróżnienia elementów określających ich zmianę. W myśli Deweya nawyki kształtują się w relacji jednostki ze środowiskiem, dlatego też jednostka będąca zbiorem nawyków, zbiorem dyspozycji i tendencji do działania powinna być zawsze ujmowana w społecznym i naturalnym kontekście. Są one dynamiczne, kształtują i formują jednostki, społeczeństwo, jak i jego zachowania. Ulegają one zmianie wraz ze zmieniającymi się warunkami. Dewey stwierdza, iż np. wszystkie cechy i wady, takie jak uczciwość, niewinność, złość, drażliwość, odwaga, pospolitość, pracowitość, nieodpowiedzialność nie są prywatnymi przymiotami (*possesiones*) osób, lecz nawykami, na które wpływ miały zarówno jednostki, jak i zewnętrzny świat. Zauważa w tym miejscu, iż problemem społecznej psychologii nie jest to, czy indywidualny czy też kolektywny umysł kształtuje społeczne nawyki, lecz jak funkcjonujące nawyki kształtują różne umysły³².

Nawyki i zwyczaje są podstawowe, lecz są one drugorzędne względem operacji impulsu i inteligencji. To impuls jest elementem świadomym w naszych działaniach, jest elementem niezbędnym na rzecz zaistnienia zmiany naszych przyzwyczajzeń i nawyków. Nowa idea rodzi się poprzez pojawienie się nowego impulsu i poprzez inteligentne jego wykorzystanie. Inteligencja biorąca udział w tym procesie, tak jak i umysł, jest produktem biospołecznym, istniejącym w powiązaniu z konkretnym i zmiennym środowiskiem. Może być ona rozumiana jedynie jako system przekonań, pragnień i celów, które są uformowane w interakcji biologicznych zdolności ze społecznym środowiskiem. Odgrywa ona centralną rolę w przeformułowywaniu starych nawyków i ustanawianiu nowych sposobów myślenia.

Kultura i natura

Tym, co sprawia najwięcej kłopotu w myśli Deweya jest jego rozumienie doświadczenia. Za jego pomocą Dewey próbuje przekroczyć klasyczne podziały. Pisze, iż nie można dokonać rozróżnienia na to, co myślowe i naturalne, bowiem te dwa elementy należą do doświadczenia, a ich wyróżnienie jest czysto refleksyjne. Możemy powiedzieć, iż elementy tego dualizmu opierają się jedynie na abstrakcyjnych ujęciach doświadczenia, dlatego też w swojej koncepcji Dewey wyróżnia doświadczenie pierwotne – naturalne i doświadczenie zmacone przez intelekt, w którym twory umysłu uznaliśmy za obiekty poznawane. Do-

³¹ W jej tworzeniu Dewey wskazywał na *Principles of Psychology Jamesa*, jako na źródło inspiracji.

³² Por. *Human Nature and Conduct*, MW 14:46.

świadczanie pierwotne to realne przedmioty, zjawiska, itd. Tutaj zaraz możemy zadać pytania: czy można dokonać takiego podziału? Czy można doświadczać w sposób pierwotny? Czy jego wyróżnienie nie jest powołaniem go do istnienia – czysto intelektualnego, a nie realnego, czy naturalnego? Otóż nie można tutaj patrzeć na doświadczenie pierwotne przez pryzmat klasycznego dualizmu. Istnieje ono bowiem, gdzieś pomiędzy tym, co naturalne i intelektualne, pomiędzy którymi nie można wyznaczyć ostrej granicy. Przedmioty, zjawiska, intelekt określa Dewey jako zanurzone w doświadczeniu, a doświadczenie występuje tutaj jako środowisko, pole naszego poznania, charakteryzujące się licznymi napięciami i ambiwalencjami.

Dewey zdawał sobie sprawę, iż pojęcie doświadczenia ma określone, zakodowane, społeczne znaczenie. Dlatego też we wstępie do nowego wydania *Experience and Nature* z 1951 pisze, iż pojęcie „doświadczenia” można by zastąpić pojęciem „kultury”, argumentując przy tym, iż to pierwsze w jego własnym rozumieniu ma odmienne znaczenie względem tradycyjnego, uwikłanego w dualizujący sposób myślenia. W *The Unfinished Introduction do Experience and Nature* czytamy:

Gdybym miał pisać (*rewrite*) *Experience and Nature* dziś zatytułowałbym książkę *Culture and Nature* [...] ze względu na moje wzrastające przekonanie, że historyczne uwarunkowania, które przeszkadzały w zrozumieniu sposobu, w jaki używam pojęcia doświadczenia są nie do pokonania. Użyłbym zastępczo terminu «kultura» [...] jako tego, który obejmowała by rozróżnienie podmiot-materia, które «modernistyczna» filozofia charakterystycznie roz-bija w dualizm podmiot i obiekt, umysł i świat, psychologiczne i fizyczne...³³

„Kultura” oznacza tutaj dla Deweya szeroki zakres doświadczanych rzeczy, oznacza artefakty mające materialny charakter. Termin ten obejmuje cały zakres przekonań i dyspozycji, które są naukowe, moralne i które określają specyficzne użycie materialnych obiektów³⁴, obejmuje materialne i idealne w ich wzajemnych wewnętrznych związkach. W opozycji do przeważającego użycia pojęcia „doświadczenia”, „kultura” określa ich powiązanie, oznacza różnorodność spraw, interesów, związków, wartości³⁵.

Podsumowanie

W świetle powyższego możemy powiedzieć, iż prowadząc rozważania na temat rozumienia kategorii doświadczenia, jaką przedstawia nam Dewey w *Experience and Nature*, wyraźnie zauważalny jest zwrot, jakiego dokonuje on w swym myśleniu od metafizyki do filozoficznej antropologii³⁶. W tekście tym niewiele pisze o podstawowych cechach natury. Nie było to jednak jego celem, nie był rzecznikiem metafizyki w starym stylu. Metafizyka dla Deweya jest opi-

³³ *Experience and Nature*, LW 1: 361–362.

³⁴ Por. *ibidem*, LW 1: 362.

³⁵ *Ibidem*, LW 1: 363.

³⁶ Zwrot ten także dostrzega Westbrook. Patrz R. B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, s. 346.

sem ogólnych rysów doświadczenia. Nie opiera się ona na próbach zjednoczenia dwóch rodzajów bytu, tego co myślowe i realne, zjawiskowe i realne³⁷. Dla koncepcji doświadczenia, lub inaczej mówiąc kultury, kluczowym jest odniesienie się do relacji, jakie zachodzą pomiędzy tym, co idealne i materialne. Jest ona podstawą społecznej psychologii w *Human Nature and Conduct* i teorii moralności. Ma ona także wskazywać, iż demokracja jest najlepszą formą polityczną. Zarówno *Experience and Nature*, *Human Nature and Conduct* czy też *Quest for Certainty*, są próbą ukazania, iż nie byłby to jedynie wyraz arbitralnych, moralnych preferencji jakiejś określonej grupy, czy też konstrukt umysłu, lecz że jest coś, co przemawia za takim, a nie innym wyborem. Demokracja nie jest dla Deweya alternatywą względem innych form wspólnotowego życia, lecz jest idea wspólnoty zgodną z charakterem i funkcjonowaniem doświadczenia, wspólnoty opierającej się na wzajemnych relacjach, inteligencji, wiedzy i praktyce, jako środkach czynienia społecznego dobra³⁸.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Collected Works of John Dewey 1882–1953: The Early Works: 1882–1898 [EW], The Middle Works: 1899–1924 [MW], The Later Works: 1925–1953 [LW], Southern Illinois Press, Carbondale and Edwardsville 1991.

W tekście wykorzystano:

Książki

Essays in Experimental Logic, MW, vol. 10.

Reconstruction in Philosophy and Essays, MW, vol. 12.

Human Nature and Conduct, MW, vol. 14.

Experience and Nature, LW, vol. 1.

The Inclusive Philosophic Idea, LW, vol. 3.

Quest for Certainty, LW, vol. 4.

Philosophy, LW, vol. 5.

Theory of Valuation, LW, vol. 13.

Knowing and the Known (with A. F. Bentley), LW, vol. 16.

Opracowania

Blewett J. (ed.), *Dewey John: His Thought and Influence*, Fordham University Press, New York 1960.

Elderidge M., *Transforming Experience, John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Vanderbilt University Press, Nashville and London 1998.

Flower E. & Murphy M. G., *A History of Philosophy in America*, Volume 11, Capricorn Books, New York 1977.

³⁷ Por. *Experience and Nature*, LW 1: 52–60.

³⁸ Por. *Quest for Certainty*, LW 4: 29.

- Hickman L. A. & Alexander T. A. (ed.), *The Essential Dewey, Pragmatism-Education-Democracy*, Vol. 1, Indiana University Press, Blomington and Indianapolis 1998.
- Hoy T., *The Political Philosophy of John Dewey. Towards a Constructive Renewal*, Praeger/Westport, Connecticut London 1998.
- Putnam H., *Words & Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1995.
- Rosenthal S. B. (ed.), *Classical American Pragmatism and its Contemporary Vitality*, University of Illinois 1999.
- Roth R. J., *British Empiricism & American Pragmatism*, Fordham University Press, New York 1993.
- Roth R. J., *John Dewey and Self-Realization*, Englewood Cliffs, New Jersey 1982.
- Ryan A., *John Dewey and The High Tide of American Liberalism*, W.W. Norton & Company, New York & London 1997.
- Schilpp P. A. (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, The Library of Living Philosophers, Vol. 1., Northwestern University, Evanston 1939.
- Sheffler I., *Four Pragmatists. A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*, Routledge & Kegan Paul, London and New York 1986.
- Stuhr J. J. (ed.), *Classical American Philosophy*, Oxford University Press, New York & Oxford 1987.
- Stuhr J. J. (ed.), *Philosophy and the Reconstruction of Culture. Pragmatic Essays after Dewey*, State University of New York Press, Albany 1993.
- Westbrook R. B., *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991.

Recenzje

STANISŁAW JEDYNAK, red.: *Polish Axiology: The 20th Century and Beyond*, RVP, Washington 2005, ss. 300

Od kilkunastu lat ukazuje się w Stanach Zjednoczonych prestiżowa seria wydawnicza *Cultural Heritage and Contemporary Change. Studies on the Cultural Sources and Foundations of Values and the Role of this Heritage in Building the Future*, którą publikuje The Council for Research in Values and Philosophy (<http://www.crvp.org/>). Redaktorem naczelnym przedsięwzięcia jest G. F. McLean. Seria ma charakter spiętrzony. Poszczególne tomy publikowane są w ramach siedmiu następujących subserii: *Culture and Values*; *Africa and Islam*; *Asia*; *Western Europe, Eastern Europe, and North America*; *Latin America*; *Foundations of Moral Education*; *International Society for Metaphysics*, (dodatkowo oprócz postaci drukowanej, część tomów dostępna jest również w wersji on-line: <http://www.crvp.org/pubs.htm>).

Jedną z ostatnich pozycji wydanych w 2005 w ramach subserii *Western Europe, Eastern Europe, and North America* jest tom pod redakcją S. Jedynaka, zatytułowany *Polish Axiology: The 20th Century and Beyond*, (który stanowi V część baterii tematycznej *Polish Philosophical Studies*). Teksty pomieszczone w zbiorze zostały napisane przez zespół pracowników Instytutu Filozofii Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Oprócz *Preface* (S. Jedynek), *Introduction* (G. F. McLean) i *Index*, książka składa się z XI rozdziałów, zgrupowanych w IV częściach tematycznych (tam, gdzie było to konieczne poprawiono pisownię nazwisk autorów i ujednolicono pisownię tytułów rozdziałów): *PART I. THE STRUGGLES FOR A HISTORY* zawiera Chapter I. *Polish Aesthetic Axiology in the Twentieth Century (1890–1999)* (T. Szkołut); Chapter II. *Elements Of Twentieth Century Polish Ethics* (L. Gawor, L. Zdybel); *PART II. ON DISILLUSION AND CATASTROPHE* zawiera Chapter III. *Stanisław Brzozowski – a Romantic Pragmatic* (A. Żuk); Chapter IV. *The Axiological Foundations of Polish Catastrophic Thinking in the Interwar Period* (Z. J. Czarnecki); *PART III. VISIONS OF AN ABSOLUTE* zawiera

Chapter V. *On Absolute Truth: K. Twardowski and W. Tatarkiewicz* (J. Dębowski); Chapter VI. *Kazimierz Twardowski's Ethical Approach* (A. Drabarek); Chapter VII. *The Conception of Goodness as an Absolute and Objective Property in Władysław Tatarkiewicz's Ethics* (A. Drabarek); PART IV. *PATHS FOR A PILGRIM PEOPLE* zawiera Chapter VIII. *The Axiological System of Henryk Elzenberg* (L. Hostyński); Chapter IX. *Crucial Problems of Roman Ingarden's Axiology* (Z. Majewska); Chapter X. *God and Goodness: The Evolution of Leszek Kolakowski's Ethical Views* (C. Mordka); Chapter XI. *Astonished by Man: Karol Wojtyła's Theory of Values* (J. Mizińska).

Tom zwięzłe i względnie reprezentatywnie przedstawia dwudziestowieczną (i częściowo najnowsza) aksjologię polską. Teksty charakteryzują się różnym stopniem ogólności. Przeważająca część prac skupia się na naświetleniu poglądów aksjologicznych jednego myśliciela. Szczególnie wartościowe z punktu widzenia anglosaskiego (choć nie tylko) Czytelnika mogą okazać się jednak teksty przekrojowe, dające w formie przeglądowej obraz szerszych zjawisk intelektualnych, jak np. omówienie polskiej estetyki za lata 1890–1999 (T. Szkołut), zarys polskiej etyki w dwudziestym wieku (L. Gawor, L. Zdybel), czy pokazanie aksjologicznych podstaw polskiej myśli katastroficznej w Polsce w okresie międzywojennym (Z. J. Czarnecki).

W przeszłości popełniono poważne niedopatrzenie wyrażające się w niewystarczającej ilości tłumaczeń na tzw. języki konferencyjne oryginalnych osiągnięć wypracowanych przez polskich filozofów (za przykład można tu choćby podać niektóre pomysły przedstawicieli filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej). Gros wartościowych idei nie zostało z tego powodu szerzej zauważonych i docenionych (zwracał na to uwagę m.in. R. Carnap w *Intellectual Autobiography*, [w:] *The philosophy of Rudolf Carnap*, red. P. A. Schilpp, Open Court, La Salle 1963, s. 31). Siłą rzeczy wiele z tych rozwiązań ma dzisiaj raczej wymiar historyczny, część z nich jednak wciąż przedstawia atrakcyjny materiał do dalszych analiz. *Polish Axiology: The 20th Century and Beyond* stara się również pokazać te aktualne i oryginalne aspekty polskiej aksjologii. Man-kamentem publikacji jest cytowanie i odwoływanie się przez autorów do polskojęzycznych wersji tekstów źródłowych i krytycznych, w sytuacji gdy często-kroć dysponujemy odpowiednimi tłumaczeniami angielskimi. W ogóle warto by było w tomie umieścić spis odpowiednich polskich tekstów aksjologicznych (i wybranych innych) dostępnych po angielsku. Zwiększyłyby to potencjalny zakres oddziaływania tomu.

Pomimo drobnych niedomagań, *Polish Axiology: The 20th Century and Beyond*, stanowi bez wątpienia wartościowy wkład w popularyzację polskiej myśli aksjologicznej w ogóle, będąc zarazem jednym z wielu potrzebnych kroków ku promowaniu polskiego dorobku filozoficznego za granicą. Całemu zespołowi autorskiemu należy się za to głębokie uznanie.

Adam Szpaderski

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI: *Ontologia*, Aureus-Znak, Kraków, ss. 317

Nota redakcyjna informuje, że opisywana tu *Ontologia* może służyć nie tylko jako pomoc dla doświadczonych filozofów, ale także spełniać funkcję podręcznika dla osób rozpoczynających dopiero przygodę z tą tematyką. Rozpatrywana jest ona tutaj z jednej strony jako kompendium przedstawiające problematykę bytu; z drugiej – jako praca mogąca służyć wszystkim tym, którzy nie mieli dotąd kontaktu z filozofią.

Książka ma dziesięć rozdziałów. Pierwszy dotyczy nauk o bycie. Pozostałe traktują o szczegółowych zagadnieniach ontologii. Wszystkie z wyjątkiem ostatniego są podzielone na podrozdziały, z których pierwszy stanowi swego rodzaju wprowadzenie będące punktem wyjścia dla przedstawianego problemu. Podrozdziały dzielą się na sekcje. Dużą zaletą jest zastosowanie przez autora żywej paginy, która ułatwia orientację w złożonej problematyce i pomaga przy ewentualnym robieniu notatek.

Na początku książki znajdują się dwa spisy treści: „klasyczny” oraz analityczny zawierający tytuły rozdziałów i podrozdziałów oraz hasła składające się na żywą paginę.

Książka zawiera też schematy, noty biograficzne, aneksy oraz spisy literatury zalecanej. Schematy zestawiają w formie tabel główne podziały i zróżnicowania opisywane w tekście, zwiększając jasność unaocznionej w ten sposób treści. Noty biograficzne przybliżają filozofów, których poglądy są prezentowane. Przy myślicielach pojawiających się wielokrotnie występują zazwyczaj w miejscach, w których ich koncepcje przedstawione są najpełniej. Aneksy autorstwa W. Stróżeńskiego lub S. T. Kołodziejczyka, dołączone są do pierwszych dziesięciu rozdziałów. Szczegółowo i konkretnie ukazują pewną pokrewną im tematycznie kwestię, która skutecznie je uzupełnia. Spisy literatury zalecanej umożliwiają bardziej szczegółowe zapoznanie się z tematyką rozdziałów, do których są dołączone. Ostatnie strony książki przeznaczono na bibliografię i indeks rzeczowy.

We wstępie autor ogólnie przedstawia, czym jest ontologia i skąd pochodzi jej nazwa. Ukazuje poza tym cel książki, którym ma być prezentacja podstawowych problemów ontologii jako filozofii bytu wraz z najważniejszymi ich rozwiązaniami. Przybliżenie ich wszystkich przekraczałoby jednak jego możliwości i objętość książki, w związku z czym drugim po ważności kryterium do-

boru treści były preferencje autora, skupione wokół klasycznej filozofii bytu oraz szeroko ujmowanej fenomenologii.

Pierwszy rozdział nie przybliży jeszcze żadnego konkretnego zagadnienia, ale traktuje o ontologii oraz pokrewnych jej – metafizyce i filozofii pierwszej – jako o dziedzinach wiedzy. Ukazuje genezę ich nazw, przedmiot badań oraz stosunek, jaki miały do nich różne szkoły filozoficzne. Autor przedstawia poza tym krytykę owych dyscyplin oraz ich miejsce w różnych systemach filozoficznych. Dołączony aneks opisuje genezę metafizyki i jej typologie.

W podrozdziale poświęconym filozofii pierwszej autor sam przystępuje do próby rozważenia, jakie warunki powinna spełniać teoria filozoficzna, aby mogła zasługiwać na miano filozofii pierwszej. W tym właśnie celu skupia się na dwóch kwestiach. W stosunku do czego filozofia pierwsza jest pierwsza oraz ze względu na co taka ma być? Te pytania stanowią okazję do ukazania różnych sposobów ustosunkowania się do poruszanych kwestii przez poszczególne kierunki filozoficzne.

Rozdział drugi, przedstawiający problematykę bytu, tworzą dwie sekcje. W pierwszej, zawartej w dwóch początkowych podrozdziałach, autor zajmuje się szczegółową charakterystyką pojęcia bytu. Druga sekcja poświęcona jest sposobom rozumienia tego pojęcia z perspektywy różnych stanowisk historycznych. Rozdział uzupełnia aneks dotyczący możliwości i możliwości.

W części dotyczącej charakterystyki wymienionego pojęcia autor na początku przedstawia etymologię słowa „byt” oraz szereg jego znaczeń. Następnie, opierając się na rozumieniu bytu jako „tego, co jest”, wylicza i opisuje formalne cechy omawianego pojęcia. W dalszej części przybliżone zostają metody umożliwiające utworzenie pojęcia bytu i sprecyzowanie jego treści. Na koniec, rozumiejąc byt ponownie jako „to co jest”, autor przystępuje do rozpatrzenia zakresu słowa „to”. Stąd charakteryzuje byt w znaczeniu dystrybutywnym, kolektywnym oraz jako stanowiący jedność wszechbyt.

W części przybliżającej perspektywę różnych kierunków filozoficznych, autor poświęca jeden podrozdział koncepcji bycia i bytu Heideggera. Po jej przedstawieniu dokonuje próby zinterpretowania bycia jako istnienia. Podaje ku temu dwie przyczyny. Po pierwsze istnienie jest tym, co sprawia, że byt istnieje. Po drugie nie jest ani tym samym co byt, ani tym samym co jego istota. Problem przy takim rozumieniu bycia zaczyna się, zdaniem autora, przy rzekomo tożsamym z nim pojęciu nicości. Jeśli bowiem bycie rozumieć jako istnienie, to nicość ma wydawać się zupełnym jego przeciwieństwem. Autor podaje argument, że pojęcie „czystego istnienia”, jeśli jest w ogóle możliwe, pozostawać będzie w radykalnym kontraście do tego, czym istnienie nie jest, czyli do nicości będącej jego „przekreśleniem”. Racja ta wydaje się jednak piszącemu te słowa wątpliwa. Założono bowiem, że nicość jest przeciwieństwem istnienia. To nie wynika jednak z faktu, że o nicości można mówić dopiero przy braku jakiegokolwiek bytu. Przede wszystkim bowiem zdaje się ona być zaprzeczeniem nie istnienia, ale istnienia czegoś. Czymś natomiast jest wszystko to, co jest jakoś określone. Byt zawdzięcza swe określenie nie istnieniu, ale istocie, która nawet

jako możliwość wciąż pozostaje czymś. unicestwienie istoty unicestwia także byt. Można jednak zastanowić się, czy istnienie danego bytu miałoby zniknąć wraz z jego zniszczeniem. Można bowiem twierdzić, że albo wraz z bytem „umiera” jego istnienie, albo też że po unicestwieniu istoty niezależne istnienie, uwolnione od jej określeń, pozostaje w swojej czystej postaci, będąc przeciwieństwem każdego czegoś, posiadającego z konieczności określenia, czyli będąc właśnie niczym. Wybór tej drugiej drogi zdaje się otwierać bramę dla mówienia o tożsamości czystego istnienia i nicości.

Tematykę istnienia, której poświęcony został rozdział trzeci, autor rozpoczął od rozważenia kwestii pytań egzystencjalnych. W kolejnych podrozdziałach skupił się na przybliżeniu różnych stanowisk filozoficznych w kwestiach istnienia i sposobów jego występowania oraz na problematyce doświadczenia istnienia.

Przy charakteryzowaniu doświadczenia istnienia autor nawiązuje między innymi ponownie do Heideggera. Na podstawie jego koncepcji stawia hipotezę, że być może sprzęgnięcie doświadczeń istnienia i nicości ujawnia się najwyraźniej wtedy, gdy tracimy coś wartościowego. Zostaje tu wprowadzone rozróżnienie wartości metafizycznych (egzystencjalnych) i aksjologicznych. Wartość metafizyczna ma być bytem wartości aksjologicznej i sprawiać, że tamta jest po prostu realna. Sama jednak ma ulegać wpływowi wartości aksjologicznej i być do niej proporcjonalna. Rozróżnienie wydaje się wątpliwe. Jeśli bowiem wartość metafizyczna jest proporcjonalna do aksjologicznej, to wartość bytu zależy tylko od jego wartości aksjologicznej. Dlaczego wskazywać na jego istnienie i nazywać je kolejną wartością?

W kolejnym podrozdziale opisane zostały wyróżnione przez Ingardena sposoby istnienia wraz z unaoczniającym je schematem. Z tekstu wynika, że zdaniem twórcy *Sporu* istnieją trzy sposoby istnienia, a ponadczasowy byt absolutny istnieje realnie. Nie jest to chyba jednak zgodne z intencjami Ingardena. Odróżnia on bowiem absolutny sposób istnienia od realnego. Nawet jeśli przyjąć odmianę bytu absolutnego, który w swym sposobie istnienia zawierałby moment szczelinowości, nie można nazywać go realnym. Byty realne charakteryzuje bowiem kruchość łącząca się z pozostawaniem w związkach przyczynowych z innymi obiektami świata realnego.

Następny rozdział przedstawia problematykę istoty. Najpierw autor dokonuje ogólnego jej określenia wraz z przybliżeniem pytań esencjalnych; zaznaja ją też czytelnika z problematyką sporu o uniwersalia, który bardziej szczegółowo został opisany w uzupełniającym rozdziale aneksie. Reszta rozdziału skupia się przede wszystkim na koncepcjach istoty w ujęciach różnych kierunków filozoficznych.

Rozdział piąty poświęcony został problematyce negacji, niebytu i nicości. Rozpoczyna go przedstawienie teorii przeczących istnieniu faktów negatywnych. Kolejny podrozdział traktuje o pojęciu negatywności. Po scharakteryzowaniu dwóch typów negacji zostają sformułowane trzy zasadnicze problemy prezentowanej tematyki: czy alternatywa „jest”–„nie jest” ma charakter predy-

katywny, czy egzystencjalny? Czy jej człony należą do tego samego poziomu językowego? Jeśli nie, to czy drugi z nich pełni wyłącznie funkcję pomocniczą dla pierwszego? Następnie omówione zostają historyczne koncepcje, udzielające różnej odpowiedzi na powyższe pytania.

Przedstawione stanowiska filozoficzne nie są zgodne co do konieczności użycia pojęcia negatywności dla adekwatnego opisu rzeczywistości. Sam autor, w sekcji dotyczącej negatywnych faktów i stanów rzeczy, staje po stronie obrońców tego pojęcia. Rozważa tam problem zła jako najbardziej spektakularnej wartości negatywnej. Wychodząc od augustyńskiej definicji zła jako braku dobra podkreśla, że nie występuje ono jedynie w stanach rzeczy, w których pełni funkcję braku, ale jest też przyczyną owego niedoboru. Powodem pomniejszonego dobra jest pewna niszcząca siła. Można ją więc uznać nie tylko za coś złego, ale wręcz za samo zło. Rozumianej tak wartości negatywnej nie da się zdaniem autora określić adekwatnie bez odwołania się do pojęć negatywności i nicości.

Rozdział poświęcony transcendentaliom rozpoczyna się od ich ogólnej charakterystyki. W rozdziale znajdują się między innymi ich wywody dokonane przez Tomasza oraz Dunska Szkota. Uzupełniający aneks dotyczy koncepcji średniowiecznych i ich współczesnych interpretacji.

Autor dokonuje także własnego wywodu takich pojęć transcendentalnych, jak jedność, negacja, prawda, dobro oraz piękno. Rozumowanie rozpoczyna od faktu zespolenia w bycie istoty i istnienia. Ich połączenie wydaje się pozwalać dookreślić byt poprzez dodanie pojęcia jedności. Samo stwierdzenie różnicy istoty i istnienia wskazuje na pojęcie negatywności. Wypatrzywszy w bycie aspekty jedności i negatywności można wywnioskować konieczność istnienia dokonującego tej operacji podmiotu, który, posiadając możliwość odniesienia się do bytu i dostosowania do niego własnych pojęć, znajduje się w szczególnej do niego relacji. Jeśli pojęcia te są adekwatne, stają się tym samym prawdziwe. W ten sposób wyłania się prawda, kolejne pojęcie transcendentalne. W pluralistycznej rzeczywistości byty są powiązane ze sobą, poruszając się przy tym i pociągając nawzajem. Źródło wznagające w pociągającym ruchu jest dla niego dobrem. Byt natomiast, który osiąga swój cel i dochodzi do spełnienia, staje się doskonały i w wyniku tego piękny.

Pojęcie przedmiotu zostało scharakteryzowane w rozdziale VII. Po wstępnym, opartym na teoriach Twardowskiego i Meinonga opisie poruszanego zagadnienia, autor przedstawił w nim teorie przedmiotu prostego, złożonego, a następnie rozumianego jako podmiot cech oraz jako system. Uzupełniający aneks dotyczy pojęć przedmiotu i własności.

Rozdział dotyczący systematyzacji rzeczywistości w ujęciu wybranych filozofów jest bardziej zwięzły i jednolity od pozostałych. Poza uzasadniającym istnienie rozdziału wstępem oraz traktującym o światach możliwych aneksem, w całości poświęcony jest tytułowemu zagadnieniu.

Rozdział IX opisujący problematykę podstawy rozpoczyna się od objaśnienia sensowności pytania o *arche* i rozróżnienia immanentnej i transcenden-

tnej drogi poszukiwań. Autor przybliży następnie, rozpatrując to zagadnienie koncepcje filozoficzne, na podstawie których zawęża zakres pojęcia podstawy do używanego w tym rozdziale. *Arche* według niego jest ostatecznym podłożem i podstawowym tworzywem rzeczywistości. W dalszej części przybliży stanowisko fizyki współczesnej w kwestiach (makro- i mikroświata, cząstek elementarnych itp.), które dają nowe perspektywy filozoficznym rozważaniom dotyczącym podstawy.

W dalszych sekcjach zostają zaprezentowane koncepcje związane z poruszonym zagadnieniem oraz typologia kierunków ontologicznych wyznaczonych przez problematykę podstawy. Rozdział uzupełnia aneks poświęcony pojęciu *arche*.

Ostatnia, niepodzielona na podrozdziały, część pracy rozpatruje pytanie o rację istnienia świata przygodnego. Na początek zostaje ono sformułowane w nawiązaniu do koncepcji poszczególnych filozofów. Następnie zostają wskazane dwie grupy odpowiedzi na pytanie „dlaczego istnieje raczej coś niżeli nic?” Pierwsza związana jest z Absolutem Bytu, druga z Absolutem Dobra. Po owym rozróżnieniu autor, przytaczając argumenty obu stron rozpatruje, która z grup może mieć słuszość. Ostatecznie wnioskuje, że odpowiedź na to pytanie brzmi: „albowiem istnieje Byt koniecznie istniejący, który jest Dobrem”.

Tym zdaniem autor zakończył swoje dzieło, którego zaletą wydaje się przede wszystkim jasność prezentowanych treści. Osiągnięcie tego jest efektem z jednej strony zrozumiałości użytego języka, z drugiej – zastosowania zwiększających dostępność treści elementów formalnych, jak schematy, żywa pagina itp. Sprawia to, że książka faktycznie wydaje się dobrze spełniać funkcję podrecznika wprowadzającego w arkana ontologii.

Praca zawiera dużą ilość not biograficznych, poświęconych zarówno filozofom (np. Platon), jak i niefilozofom (np. W. Heisenberg), postaciom szeroko omawianym (np. Arystoteles) oraz tylko wspomnianym (np. Mikołaj z Kuzy), żyjącym dawniej (np. Parmenides), ale także i współczesnym (np. J. Tischner). Zastanawiać może więc fakt, że brakuje biogramów Sartre’a, czy W. Szymborskiej¹.

W książce znalazło się kilka niedopatrzeń. Ich przykładem są fragmenty zawierające takie terminy filozoficzne, jak szczelinowość, kruchość lub synkategorematiczność, bez ich choćby marginalnego scharakteryzowania². Osoby nieposiadające wiedzy ontologicznej nie będą w stanie ich w pełni zrozumieć. Inny tego typu błąd występuje przy opisie koncepcji Platona w rozdziale II. Autor nawiązał do przedstawionych w „Sofiście” najwyższych rodzajów, ale w żaden sposób ich nie scharakteryzował. Zostały one wymienione, ale prawie sto pięćdziesiąt stron dalej i nie ma do tego miejsca żadnego odsyłacza.

¹ Ibidem, s. Sartre – 168, Szymborska – 177, Welte – 178, Reale – 288, Marion – 290.

² Ibidem, szczelinowość i kruchość s. 117, wiersze 16 i 17, synkategorematiczność s. 163, wiersz 3.

W tym samym rozdziale znajduje się jeszcze błąd w schemacie dotyczącym zakresu pojęcia bytu, w którym obok „bytu” indywidualnego jest zbiór „przedmiotów”, a nie bytów³. Mimo że obu nazw można w danym miejscu używać zamiennie, uczynienie tego w schemacie może powodować niepotrzebne wątpliwości u osób słabo zorientowanych w opisywanej tematyce; zwłaszcza, gdy w rozdziale VIII przeczytają o różnicy zakresowej obu pojęć.

Inną wadą książki jest kilkukrotne opisywanie tego samego, np. przy opisie koncepcji Arystotelesa w rozdziale II. Najpierw przybliżona zostaje interpretacja dokonana przez F. Brentana, którego zdaniem u Stagiryty można mówić o czterech znaczeniach terminu „byt”. Następnie jednak trzy z nich są przybliżone ponownie, już jakby w ujęciu Arystotelesa⁴. Podobna sytuacja występuje w przypadku aneksu dotyczącego możliwości i możliwości⁵. W rozdziale pierwszym natomiast niepotrzebna wydaje się cała część dotycząca krytyki metafizyki. Po pierwsze zawarte w niej koncepcje są spojrzeniami na tę dziedzinę wiedzy różnych stanowisk, a te prezentowane są w następnym podrozdziale. Po drugie dwie z przedstawionych krytyk, Kanta i Heideggera, występują już w nieco skromniejszej wersji gdzie indziej. W wyniku tego są powtarzane – kantowska na s. 22 i 35, heideggerowska s. 38 i 42.

Praca zawiera jeszcze kilka innych pomyłek. Na samym wstępie autor składa podziękowania swojemu współpracownikowi, między innymi za sporządzenie „indeksów”, chociaż w książce znajduje się tylko jeden, rzeczowy⁶. W aneksie dotyczącym sporu o uniwersalia z kolei nie został scharakteryzowany konceptualizm.

Niedopatrzona są jednak drobne i nie wpływają poważnie na jakość całości. Podsumowując więc wszystkie właściwości książki, a także uwzględniając pominiętą tutaj, estetycznie zaprojektowaną okładkę oraz niezbyt wysoką cenę, pracę należy uznać za godną polecenia każdemu kto chce być, lub jest, w jakikolwiek sposób zainteresowany ontologią.

Michał Wysocki

³ Ibidem, s. 67.

⁴ Ibidem, s. 72–74.

⁵ Ibidem, s. 86–89.

⁶ Ibidem, s. 18.

STEFAN KONSTAŃCZAK: *Etyka środowiskowa wobec biotechnologii*, Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Pedagogicznej, Słupsk 2003, ss. 227

Biotechnologia to pojęcie, słowo, które wywołuje skrajne emocje wśród odbiorców. Dla jednej bowiem grupy ludzi, głównie dla biologów i naukowo zorientowanych przyrodników termin ten kojarzy się pozytywnie i jest synonimem postępu naukowo-technicznego, który ma zagwarantować wyższą jakość życia współczesnego *homo sapiens*. Dla drugich – przede wszystkim dla humanistów (w szerokim rozumieniu tego terminu) oraz dla miłośników przyrody (niesłusznie określanych mianem ekologów¹) biotechnologia jest synonimem jednego z większych zagrożeń dla współczesnego człowieka, demonizując w ten sposób wszelką działalność wchodzącą w zakres tej dyscypliny.

Podobny rozdźwięk widoczny jest również na naszym rynku wydawniczym. Nie brakuje przy tym stosunkowo licznych publikacji poświęconych zagadnieniom wchodzącym w skład biotechnologii, jednakże piśmiennictwo to można podzielić na dwie grupy. Na pierwszą składają się książki i czasopisma specjalistyczne pisane przez naukowców i skierowane do bardzo wąskiej grupy odbiorców. Do drugiej grupy zaliczyć trzeba już zdecydowanie mniej liczne publikacje o wyraźnym nachyleniu humanistycznym i często krytycznym wobec biotechnologii. W tej grupie nie brakuje również autorów, którzy na ogół na gruncie etyki (ewentualnie nauk społecznych) snują wręcz apokaliptyczne przepowiednie, jakie mają się stać udziałem społeczeństw żyjących w epoce rewolucji biotechnologicznej. Niestety treści zawarte w tej grupie – pomimo że pisane językiem przystępnym dla humanistycznie wykształconego odbiorcy, na ogół rażą wręcz brakiem kompetencji, dalekim od obiektywnego zrozumienia badanego, tudzież opisywanego przedmiotu. Dlatego też uważam, iż jest zapotrzebowanie na publikacje, napisane językiem przystępnym dla wykształconych humanistów, które w sposób całościowy i obiektywny ukazałyby oblicze współczesnej biotechnologii.

Na całe szczęście na naszym rynku wydawniczym niekiedy pojawiają się prawdziwe perełki. Do takich niewątpliwie trzeba zaliczyć poważną rozprawę naukową pióra znanego polskiego etyka Stefana Konstańczaka z Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku pt. *Etyka środowiskowa wobec biotechnologii*.

¹ Ekolodzy bowiem są naukowcami – przyrodnikami, którzy badają związki zachodzące między organizmami a ich żywym i martwym środowiskiem. Natomiast ludzie, którzy wykazują się troską o środowisko przyrodnicze są miłośnikami przyrody, a nie przyrodnikami.

Autor w książce tej starał się – i moim zdaniem z tego zadania wywiązał się doskonale – bardzo trudne i zawiłe zagadnienia z zakresu inżynierii genetycznej, ukazać w sposób zrozumiały i przystępny dla wykształconego humanisty. W miejscu tym muszę przyznać, iż jestem pełen uznania dla wnikliwej i rzetelnej wiedzy z zakresu współczesnej inżynierii genetycznej. Widać, iż autor na bieżąco śledził najnowsze (i przecież bardzo skomplikowane) osiągnięcia biotechnologiczne, do których starał się ustosunkować.

Recenzowana książka ma charakter interdyscyplinarny, ponieważ jej autor postanowił dokonać oceny etycznej biotechnologii. Takie zadanie wymaga zaś stosowania terminologii z pogranicza dwóch odrębnych dziedzin (etyki i biotechnologii), a to może prowadzić do dużych nieporozumień oraz pewnego pojęciowego zamieszania. Autorowi jednak udało się uniknąć tego typu językowych problemów.

Struktura rozprawy składa się z pięciu rozdziałów, z których pierwszy stanowi wprowadzenie do problematyki biotechnologicznej. Z tego rozdziału dowiadujemy się, iż biotechnologia stanowi w zasadzie część szerszego zjawiska, jakim jest inżynieria genetyczna, lecz w przeciwieństwie do niej nastawiona jest przede wszystkim na praktyczny efekt, mający swe zastosowanie w rolnictwie, przemyśle spożywczym itp.

W rozdziale drugim autor przedstawia stanowisko dwóch dyscyplin regulatywnych w stosunku do nauki, tj. prawa i etyki. Opinia autora jest optymistyczna, gdyż uważa on, że istniejące przepisy prawne umożliwiają skuteczną ochronę ludzkości przed ingerencją biotechnologów. Zwłaszcza w etyce upatruje szczególną rolę ochrony ludzkiego życia i godności, opowiadając się przy tym nie za abstrakcyjnymi, oderwanymi od ludzkiej egzystencji zasadami moralnymi, lecz za etyką mającą silne ugruntowanie praktyczne. Autor myśl tę rozwinię w następnych rozdziałach.

Trzeci rozdział książki dotyczy potencjalnego i rzeczywistego wpływu biotechnologii na życie człowieka. Autor odwołuje się przy tym do dziedzictwa etyki środowiskowej. Warto nadmienić, iż z lektury tekstu wynika, że jest on zwolennikiem holistycznego ujmowania etyki środowiskowej, krytykując jej antropocentryczną odmianę za zbyt daleko posunięty „szowinizm gatunkowy”. Zauważalny jest wpływ na tę opinię zwłaszcza takich dyscyplin, jak: etologia, socjobiologia czy neodarwinizm.

W rozdziale czwartym autor dokonał kalkulacji argumentów za rozwojem biotechnologii oraz tych, które zdają się przemawiać na niekorzyść pierwszego stanowiska. Wśród argumentów świadczących na niekorzyść biotechnologii wymienia się na ogół: potencjalną szkodliwość organizmów genetycznie zmodyfikowanych, nie wiadomo bowiem, jakie mogą być zmiany w genomach przyszłych pokoleń ludzi i zwierząt, których dieta obejmowała tego typu przetworzone produkty. Ponadto coraz częściej mówi się o „genetycznym zanieczyszczeniu biosfery”, w której będzie roić się od „sztucznych” organizmów. Autor również ustosunkował się do domniemanej kwestii fuzji biotechnologii z prze-

mysłem militarnym, uważając zresztą, iż tego typu krytyczne argumenty nie mają żadnego poparcia w nauce i są czystą fikcją bez racjonalnych podstaw.

Argumenty przemawiające natomiast za rozwojem biotechnologii to efektywne zastosowanie jej w takich dziedzinach, jak: medycyna (np. w produkcji pewnych medykamentów, w przeszczepianiu narządów itp.); przemysł spożywczy (przedłużanie jakości produktów, wzbogacanie produktów witaminami, obniżanie zbyt dużego poziomu cholesterolu, dodatki smakowe); ochrona środowiska (drobnoustroje rozkładające zanieczyszczenia chemiczne czy tworzywa sztuczne); „rekonstrukcja” wymarłych gatunków; agrotechnika (wykorzystanie tzw. nieużytków pod uprawę, większa wydajność upraw); przemysł papierniczy (bakterie dokonujące syntezy celulozy ograniczą wycinanie drzew); pozyskiwanie surowców z odpadów itp. Lista zastosowań biotechnologii jest bardzo długa, co też skłoniło autora książki do uznania, iż zalety ze stosowania biotechnologii zdecydowanie przeważają nad jej ewentualnymi negatywnymi konsekwencjami.

W piątym, ostatnim, rozdziale rozprawy autor poza podsumowaniem swoich rozważań podejmuje zagadnienie koniecznych przeobrażeń teorii etycznych, niezbędnych do jej zastosowania w czasach najnowszych. Uważa, iż tzw. tradycyjna etyka jest zbyt abstrakcyjna, a to z kolei tylko utrudnia jej zastosowanie w rozwiązywaniu palących problemów współczesności. Z drugiej jednak strony bogate dziedzictwo etyki daje wszelkie podstawy do oceniania również i współczesnych zagrożeń. Niewątpliwie jednak czasy nam współczesne potrzebują etyki bardziej zorientowanej na praktykę niż na czysto teoretyczne analizowanie problemów.

Jak już wyżej wspomniałem Stefan Konstańczak starał się dokonać oceny etycznej biotechnologii, z lektury wstępu wynika zaś, iż zamierzał tego dokonać w sposób obiektywny, a więc w sposób metodyczny rozważyć – unikając emocjonalnego zaciętrzewienia – pozytywne, jak i negatywne strony tego zjawiska. Uważam, iż autor wywiązał się w pełni z tego zadania. Po żmudnych analizach, zagrożeń, jak i nadziei, jakie niesie ze sobą rozwój biotechnologii, Stefan Konstańczak ostatecznie opowiedział się za rozwojem tej gałęzi nauki i techniki.

Na zakończenie chciałbym podkreślić, iż książka Konstańczaka to świetnie napisana i bardzo wartościowa, poważna rozprawa, którą polecam wszystkim profesjonalnym etykom, jak i studentom filozofii. Niewątpliwie jest to prawdziwa perła w swoim gatunku.

Mariusz Ciszek

JAN ZUBELEWICZ: Dwie filozofie edukacji: aksjocentryzm i pajdocentryzm, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2003, ss. 167

Wielu współczesnych pedagogów zadaje sobie pytanie: jaką drogą pójść, aby osiągnąć zamierzone cele wychowawcze? Od lat w środowisku ludzi zajmujących się teorią wychowania, jak również wśród praktyków trwa nierozstrzygnięty spór o kierunek, w którym powinna zmierzać współczesna pedagogika. Po obu stronach sporu znajdują się ludzie posługujący się racjonalnymi argumentami przemawiającymi za prezentowanym przez siebie stanowiskiem. Pajdocentryzm i aksjocentryzm, bo o nich mowa, są przeciwnymi poglądami na temat sposobu organizacji procesu wychowania. Aksjocentryzm mówi o procesie wychowania opartym na autorytecie oraz dużej roli rodziny, pajdocentryzm zaś widzi wychowanie jako proces oparty na partnerstwie i znacznej roli instytucji wyřeczających rodzinę. Pajdocentryzm postrzega proces wychowawczy jako swobodny rozwój osobowości, uzależniony od indywidualnych predyspozycji i zainteresowań dziecka, w którym należy wyeliminować możliwość stosowania przymusu. Ten pogląd jest nie do zaakceptowania dla zwolenników aksjocentryzmu, którzy twierdzą, że wychowanie ma na celu przygotowanie jednostki do pełnienia pewnych ról w społeczeństwie, z czego wychowanek nie zawsze może zdawać sobie sprawę, dlatego też wychowawca jako osoba świadoma celu wychowania powinna mieć prawo do użycia wobec niego nawet środków przymusu.

Dla wszystkich nauczycieli i wychowawców pomocna w określeniu swojego stanowiska w tej kwestii może okazać się publikacja *Dwie filozofie edukacji: aksjocentryzm i pajdocentryzm* autorstwa Jana Zubelewicza, filozofa, pracownika Politechniki Warszawskiej. Książka opowiada o tymże sporze, o sposobach oceniania szkoły w obydwu poglądach, a także krytykuje założenia niemieckiego filozofa M. Lipmana, propagatora filozofii dla dzieci.

Zubelewicz uważa, iż pajdocentryzm jest zagrożeniem dla normalnego funkcjonowania rodziny, odbierając rodzicom władzę nad dzieckiem na rzecz państwa. Jako przykład podaje tu powołanie instytucji Rzecznika Praw Dziecka oraz Rzecznika Praw Ucznia, działających pod kontrolą państwa. Poza tym widzi on zagrożenie w wychowaniu dziecka o postawie roszczeniowej wobec rodziców, a nie wdzięczności.

Kolejnym ważnym punktem jest pytanie, czy wychowanie opręć na autorytecie, czy na partnerstwie. Autor nie ma wątpliwości, że proces wychowawczy powinien być oparty na autorytecie rodzica i nauczycieli. Oprócz tego poru-

szane są kwestie wychowania seksualnego w szkole, tworzenia klas integracyjnych z uczniami opóźnionymi, kwestie ocen niedostatecznych i drugoroczności.

W innym miejscu autor opowiada się za umiarkowanym aksjocentryzmem, wykazując poważne błędy w założeniach pajdocentryzmu. Na poparcie swoich tez posiada liczne argumenty oraz tezy wielu specjalistów z tej dziedziny. Można tu przytoczyć takie nazwiska, jak: Arystoteles, Henryk Elzenberg, czy też Bogusław Wolniewicz.

Bardzo ważnym argumentem na rzecz aksjocentryzmu jest brak widocznych efektów wychowania pajdocentrycznego ze względu na jego stosunkowo krótki okres stosowania.

Zubelewicz opowiada się za stosowaniem przymusu „głównie wtedy, gdy zachodzi potrzeba przeciwdziałania zagrożeniom dla życia dziecka” (s. 53). Tym samym odbiera on argument zwolennikom pajdocentryzmu, że przymus wobec dziecka zawsze jest czymś złym i że należy go całkowicie odrzucić. Uważa on również, iż „dyscyplina jest wstępnym warunkiem dydaktyki” (s. 53), co stawia pod znakiem zapytania skuteczność wychowania i nauczania w nurcie pajdocentryzmu.

Autor w swej pracy porusza również kwestię karania. Jest ono odpowiedzią na upowszechniające się zdanie, żeby łagodzić kary lub je całkowicie likwidować, np. ze względu na złą sytuację ekonomiczną ludzi popełniających przestępstwa. Jest on zdecydowanym przeciwnikiem takiego stawiania sprawy, uważa bowiem, że „jeżeli społeczeństwo wybacza bez karania, to wyraża w ten sposób lekceważący stosunek do ofiary i istniejących wspólnot duchowych i społecznych” (s. 69).

Krytykując pajdocentryczny pomysł zlikwidowania ocen niedostatecznych i drugoroczności, autor wyraża pogląd, iż „zupełna rezygnacja z ocen niedostatecznych i drugoroczności osłabia motywacje uczniów do uczenia się oraz godzi w autorytet nauczyciela” (s. 77), co zdają się potwierdzać eksperymenty prowadzone przez behawiorystów. Ponadto autor zajmuje stanowisko w często poruszanym sporze dotyczącym ewentualnego powstania jednego państwa globalnego, zarządzanego przez rząd światowy. Widzi on w powstaniu takiego państwa ryzyko tyranii i totalitaryzmu, od którego obywatel po prostu nie miałby dokąd uciec.

W tych wszystkich rozważaniach Zubelewicz poświęca dużo miejsca krytyce pajdocentryzmu filozofii dla dzieci, upowszechnianego przez niemieckiego filozofa Matthew Lipmana. Nie zgadza się z głoszonymi przez niego postulatami zmniejszenia roli tradycji, lojalności, oraz propagowania oparcia procesu wychowania na partnerstwie między rodzicami i dziećmi.

Książka ta porusza kwestie istotne dla pedagogów, czyli osób zawodowo zajmujących się problemem wychowania, zarówno teoretyków, jak praktyków, ale też dla ludzi, którzy interesują się pedagogiką na własny użytek. Mam tu na myśli rodziców chcących uzyskać dobre efekty wychowawcze.

Książkę tę mogę z czystym sumieniem polecić wszystkim tym, których interesują zagadnienia związane z wychowaniem. Stanie się ona zapewne źródłem

wielu inspiracji pedagogicznych dla nauczycieli, jak i studentów chcących się „zorientować” w tej materii. Pracę wzbogacają odnośniki, do których można zajrzeć w celu lepszego poznania poruszanego przez autora zagadnienia. Dzięki temu książka ta może być doskonałym pretekstem do bliższego poznania przedmiotu badań pedagogiki oraz filozofii wychowania.

Dariusz Malik

JÜRGEN HABERMAS: Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?, przekł. Małgorzata Łukasiewicz (tytuł oryginału *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, ss. 114

Zaledwie dwa lata dzielą niemieckie wydanie od polskiego przekładu, a już wiele treści wieszczących o antycypowanych przez autora zagrożeniach mogło zostać poddane weryfikacji przez samo życie. W przypadku osiągnięć inżynierii genetycznej, dynamicznie rozwijającej się dziedziny z pogranicza nauki i techniki, dwa lata to już cała epoka. Można nawet przypuszczać, że prezentowana praca powstawała dużo wcześniej, bo w wielu momentach swej książki autor głosi poglądy, które są już spóźnione w stosunku do istniejącej rzeczywistości.

Habermas już we wstępie sygnalizuje, że jego wywody będą dotyczyć rozstrzygnięcia wątpliwości tego, co możemy nazwać życiem dobrym czy też udanym. Sygnalizuje rozbieżność pomiędzy indywidualnym przekonaniem a tym, co nazywa „etyką gatunku”. Zauważa również, że dotychczasowe dyskusje nad problemami związanymi z inżynierią genetyczną były zredukowane tylko „do moralnego statusu przedosobowego życia ludzkiego”, tymczasem w tym przypadku należy przyjąć perspektywę przyszłości, w której „praktyki dziś sporne okażą się może pionierami eugeniki liberalnej regulowanej przez rynek” (s. 7). Na dodatek, choć praca Habermasa została opublikowana rok przed książką Francisa Fukuyamy *Koniec człowieka* dotyczącą podobnych problemów, to istnieje niewątpliwie powinowactwo pomiędzy nimi w różnych kwestiach. Obaj mówią np. jako o potencjalnym zagrożeniu o stworzeniu przez społeczeństwa czegoś na kształt „hodowli ludzi”. Habermas dowodzi, że wielkim pragnieniem ludzi jest chęć posiadania zdrowego potomstwa i nie powstrzyma nas nic przed próbą zapewnienia sobie komfortu pewności jego posiadania. Na takie oczekiwania nakłada się chęć jak najdłuższego życia, co jego zdaniem zaowocuje społecznym przyzwoleniem na manipulacje genetyczne, które zapewne zostaną uznane za mniejsze zło od dyskomfortu związanego z posiadaniem niepełnosprawnych dzieci. Jak ostrzega, ludzkie pragnienia i oczekiwania splatają się tu z technicznymi możliwościami inżynierii genetycznej, sama świadomość możliwości wystarczy zatem, aby złamać nawet najbardziej niewzruszone reguły etyczne. Proponuje więc trzymanie się zasady przeczności i samopowściągliwości przy realizowaniu naszych pragnień, co jest swego rodzaju apelem do wszystkich. Podobnie jak i Fukuyama prorokuje, że jeśli tak nie będziemy robić,

to nieuchronnie czeka nas perspektywa urzeczywistnienia „cywilizacji eugenicznej”. Samopowściągliwość jest zaś naturalną reakcją na mnożące się uwagi krytyczne kierowane w stronę potencjalnej cywilizacji eugenicznej. Nic więc dziwnego, że książkę rozpoczynają rozważania autora nad tym, co nazywamy „właściwym życiem” i co właściwie rozumiemy pod tym pojęciem. Zdaniem autora odpowiedzi dotąd dostarczała nam tradycyjna etyka, która wypowiadała się „w sposób pewny o całości przyrody i historii” (s. 8). Jak zauważa, dla filozofa właściwe życie oznacza „przykład, godny naśladowania wzór życia – jednostki albo politycznej wspólnoty” (s. 10). Współcześnie jednak modele oferowane przez etykę nie spełniają swego zadania, gdyż zostały z tyłu za tempem przemian. Liberalna sprawiedliwość polega zatem na przyzwoleniu każdemu na realizację swojego modelu „właściwego życia”. Powinność, jaką realizujemy w obrębie własnego modelu nie jest jednak abstrakcyjna, ponieważ zawsze jest jakąś odpowiedzią na postawione sobie pytanie o to, co będzie najlepsze dla nas oraz dla naszej wspólnoty. Dla ciągłości trwania dowolnej kultury decydujące jest jednak, aby udało się przekonać dorastające pokolenia do zaakceptowania „własnej semantyki” dającej możliwość zrozumienia świata, a zatem także i ukierunkowania własnych w nim zachowań. Jeśli tego nie uda się osiągnąć, kultura przestanie istnieć, gdyż w rywalizacji kultur nie obowiązują formy ochrony, jak to jest w przypadku zagrożonych gatunków roślin i zwierząt. Większość nie może przecież narzucić swej koncepcji życia żadnej mniejszości.

Habermas zauważa także, iż etyka „oderwana od życia może mieć tylko nadzieję, że życie wyjdzie naprzeciw jej postulatów. Tymczasem może być całkowicie inaczej i przepaść pomiędzy życiem a etyką jeszcze się pogłębi. Etyka, nie uczestnicząc w rozwiązywaniu problemów życiowych, oddaje pola różnym pseudonaukom i pseudoteoriom. Terapia zatem powinna być ukierunkowana na wyprowadzenie chorego z tego wewnętrznego ukrycia. Autor stawia więc pytanie, dlaczego filozofia miałaby się uchylać od udzielania odpowiedzi na pytania, na które nie lęka się odpowiadać np. psychoanaliza. Odpowiada też, że w ramach filozofii powinno się precyzować to, co intuicyjnie rozumie się jako życie udane bądź nie. Moralność nie wpływa przecież na wolę samymi dobrymi racjami, bo inaczej w społeczeństwach religijnych nigdy nie mogłoby dojść do upadku obyczajów. Każdy kryzys moralny nie jest więc spowodowany upadkiem wiedzy, ale skorumpowaniem woli. Po prostu ludzie dysponujący możliwościami zrozumienia nie chcą rozumieć. Język bowiem nie jest niczyją własnością i nie można nim zawładnąć ani go zmienić wedle własnych potrzeb i oczekiwań. Podobnie siła perswazji nie jest prostą funkcją sprawności w posługiwaniu się językiem. Zdaniem Habermasa podobnie jest także z moralnością. To, co nazywamy samowiedzą etyczną nie jest ani objawione, ani dane. Jest ona osiągnana jedynie na drodze wspólnego wysiłku, a „bycie sobą” nie ma z tej racji charakteru absolutnego (s. 18).

Osią przewodnią wywodu Habermasa jest teza, iż dziś zaczyna się zacierać granica pomiędzy naturą a jej organicznym wyposażeniem, które sami sobie przyznajemy. Taka sytuacja sprawia, że podmioty mogą ingerować w „organiczn-

ny substrat własnej podmiotowości”. Od komunikacji pomiędzy podmiotami i wzajemnego zrozumienia zależy, jak tą władzą potrafimy rozporządzać. Niebezpieczeństwo powstaje bowiem wówczas, gdy pomiędzy podmiotami nie ma zrozumienia ani woli porozumienia. Habermas twierdzi, że możliwe są dwa rozwiązania: autonomiczne, gdy nasza decyzja jest pochodną normatywnego składnika naszej woli, bądź arbitralne, gdy decyzję za nas podejmie rynek. Wówczas decyzja zapadnie bez żadnego samoograniczenia się. Dlatego uznaje za konieczne wypracowanie przez filozofię nowoczesnej koncepcji wolności, gdyż jest ona zasadniczym warunkiem naszej samowiedzy oraz wyznacznikiem „dobrego życia”.

Habermas dowodzi, że potencjalność człowieczeństwa polega na nieprzewidywalności tego, kim stanie się zarodek ludzki w przyszłości oraz na nierozporządzalności rezultatem aktu zapłodnienia, co oznacza brak wpływu na jego formowanie się [płeć, kolor oczu itp.]. Sugeruje też, że dawanie takiej władzy rodzicom jest równoznaczne z przejęciem przez nich odpowiedzialności za dalsze losy zarodka, co może skutkować nawet w przyszłości procesami sądowymi wytaczanymi przez dzieci niezadowolone z decyzji rodziców. Prawo musiałoby zrównać zarodki z rzeczami, którymi dysponować możemy bez ograniczeń. Na dodatek podejmowane decyzje miałyby charakter nieodwracalny. Takie prawo automatycznie pozbawiałoby kolejne pokolenie części naturalnej wolności i odpowiedzialności za własne życie. Stawia więc pytania: jak będzie wyglądać godność dziecka, które ma historię zaprogramowaną przez rodziców oraz jakie będzie jego poczucie własnej wartości? W ten sposób nowe technologie miałyby, zdaniem Habermasa, narzucić nowe rozumienie kultury. Ten proces miał się rozpocząć już w 1973 r., gdy nastąpiła pierwsza skuteczna ingerencja w obręb genomu ludzkiego. Epokową datą były narodziny pierwszego dziecka z próbki w 1978 r. Konsekwencje tych działań są dla etyki ogromne (macierzyństwo zastępcze, ciąża po menopauzie, leczenie prenatalne, banki komórek rozrodczych, problem embryonów zbędnych, diagnostyka przedimplantacyjna, która pozwala eliminować niepełnowartościowe zarodki przygotowane do zapłodnienia *in vitro*). Godne uwagi jest tutaj to, że diagnostyka przedimplantacyjna jest dla autora formą eugeniki pozytywnej, gdyż eliminuje późniejsze decyzje aborcyjne.

Konsekwencją takiego rozumowania jest wprowadzenie pojęcia eugeniki liberalnej, w której nie rozróżnia się już ingerencji terapeutycznej od ulepszającej, a decyzje w tej sprawie „pozostawia się indywidualnym preferencjom uczestników gry rynkowej” (s. 26). Życie ludzkie w takim kontekście staje się wartościowe bądź bezwartościowe, a wtedy możliwe do unicestwienia. Habermas, podobnie jak i Fukuyama, uważa, że wszelkie decyzje prawne w tej kwestii są decyzjami politycznymi. Wyciąga stąd wniosek, że to co nazywa się potocznie „zabawą w Pana Boga”, to nic innego jak wpływanie na przebieg własnej ewolucji. Swe przekonanie motywuje tym, że każda decyzja w tej kwestii musi hamować bądź przyspieszać zwłaszcza rozwój biotechnologii, a więc musi mieć konsekwencje gospodarcze, społeczne i polityczne. Taki spór jego zdaniem dziś

można przedstawić następująco: „moralność” kontra „nowoczesność”. Konsekwencją korzystnych dla biotechnologii uregulowań prawnych będzie bowiem teoretyczna możliwość urzeczywistnienia Nietzscheańskiej idei „człowieka wyższego”. Moralność staje się wówczas przeszkodą. Zauważa także, że biotechnologia zaciera różnice pomiędzy „naturą” a tym, „co zrobione”, między subiektywnym a obiektywnym, a w konsekwencji zmienia naszą samowiedzę etyczną. W rezultacie można w taki sposób ograniczyć także naszą autonomię, zmieniając relacje pomiędzy „wolnymi i równymi osobami” (s. 30), co ewidentnie wskazuje na możliwość manipulowania ludźmi za pomocą technik biotechnologicznych.

Autor wykazuje, że dotąd nauka i technika sprzyjały osiąganiu dobrobytu, przy okazji zwiększając zakres naszej autonomii w wymiarze jednostkowym. Jednak dziś jest możliwe instrumentalne potraktowanie człowieka już na poziomie prenatalnym. Stąd bierze się sugestia Habermasa, aby na nowo zsakralizować naturę człowieka tak, aby uczynić z niej obszar chroniony (zaczarowany). Resakralizacja, czyli powrót do tego, co już było. Jak zauważa, natura zewnętrzna człowieka została już odczarowana, teraz tym bardziej chronić należy więc nasze wnętrze. Jest to możliwe, bo przecież nauka i technika nie dają tylko negatywnych możliwości (tworzenie chimer, czy ubezwłasnowolnionych „ludzkich robotów”), ale także dają nadzieję na zwalczenie wielu chorób i poprawienie bytu ludzkiego. Poza tym dążenie do poprawy swego bytu i uczynienia go bezpieczniejszym jest odwieczne i nie da się go powstrzymać. Eugenizacja jednostek ludzkich jest więc jakby nieuchronną konsekwencją takich dążeń. Dlatego Habermas stawia przed sobą niełatwe zadanie wyjaśnienia i nadania czytelnego sensu temu, co w ludziach budzi instynktowny lęk i obawy. Tym obszarem, o którym toczyć się powinna dyskusja szczególnie uważna powinna być sfera zwana „naturą ludzką”. Nie jest w stanie tego już uczynić żadna religia, gdyż znajdują się one w fazie głębokich przeobrażeń i zagubiły swe moralne przesłanie. Autor sugeruje więc wprowadzenie ochrony prawnej „biologicznych podstaw osobowej tożsamości”, co miałyby się wyrażać w „prawie do genetycznego dziedzictwa, niedostępnego dla sztucznej inteligencji” (s. 34). Jest to konieczne, dlatego że zgodnie z liberalnym nastawieniem to, co nie jest zabronione, jest dozwolone i jest traktowane jako kolejna sfera zwiększania się zakresu ludzkiej wolności. Ostatecznie autor dochodzi jednak do wniosku, że tak jak eutanazję i sposób pobierania narządów do transplantacji uznaje się dziś za rozszerzenie zakresu ludzkiej wolności, tak i liberalne podejście do inżynierii genetycznej pozwoli uznać korygowanie ludzkiej natury za krok w tym samym kierunku. Wskazuje zatem, że kantowskie „królestwo konieczności” już przez teorię ewolucji zostało przemienione w „królestwo przypadku”, a teraz inżynieria genetyczna przesuwając jeszcze dalej granice pomiędzy tym, co dowolne a nierozporządkalne. Stąd nieuchronnej zmianie uleg muszą nasze kryteria wolności oparte dotąd na stabilnych hierarchiach wartości. Odwoływanie się przez Habermasa do jakiegś bliżej nieokreślonej „etyki gatunku” wydaje się jednak nieuzasadnione w świetle dawno zauważonej kulturowej i historycznej dynamiki

moralności. Niewątpliwie można sobie zadać pytanie, czy ingerencje eugeniczne, które niewątpliwie zmieniają w jakiś sposób dotychczasowe kryteria naturalnej równości, będą miały wpływ na poczucie autonomii i godności własnej. Zatem z konieczności zgoda na takie ingerencje będzie decyzją polityczną a nie moralną. Nic dziwnego, że autor staje na stanowisku, że lepiej uciąć takie dyskusje, przyznając już teraz ludzkim embrionom status moralny, a zatem i prawo do godności i prawnej ochrony. Nie zauważa przy tym, jednak, że konsekwencją tego byłaby bowiem także nierozporządkalność strukturą biologiczną potomstwa już narodzonego, ale jeszcze znajdującego się pod kuratelą rodziców, chyba że zostałyby ono prawnie potraktowane inaczej niż to, jeszcze nienarodzone.

Wyrokując w sprawie stosunku etyki do inżynierii genetycznej, Habermas opiera się na ciągle trwających sporach o aborcję. Dwie opcje w sporze o aborcję *pro life* i *pro choice* są sobie przeciwstawne, ale motywacje do zajęcia stanowiska są odzwierciedleniem sporu o inżynierię genetyczną: albo sugeruje się totalny zakaz albo swobodny wybór. Autor zauważa przy tym, że próby skanalizowania i określenia jakichś bezpiecznych granic dopuszczalnych ingerencji są z góry skazane na niepowodzenie. Dokonuje interesującego porównania pomiędzy aborcją a „preimplantacyjną rezygnacją” z „niepełnowartościowego” zarodka. Stwierdza tutaj autorytatywnie: „Ten rodzaj planowej kontroli jakości wprowadza nowy aspekt – instrumentalizację warunkowo stworzonego życia ze względu na preferencje i hierarchie wartości osób trzecich” (s. 38). Osoby trzecie mają się posługiwać swoiście pojmovanym, zindywidualizowanym kryterium jakości życia. W świetle sytuacji przedstawionej w książce wcześniej, a która zaistniała w USA, gdzie głuchoniema para zażyczyła sobie mieć głuchonieme dziecko i prośba ta została „pomyślnie” spełniona, jest mocny argument przeciwko praktykom selekcji zarodków ludzkich. Autor ostatecznie staje na stanowisku antynaturalistycznym, odmawiając racji argumentom na rzecz uznania narodzin za początek życia ludzkiego. Nie uznaje w rezultacie za sprawiedliwe posługiwanie się własnymi kryteriami, jeśli mają one zdeterminować dopiero powstające życie ludzkie. Habermas zauważa, że osoba ludzka nie istnieje bez relacji z „Drugim”, a zatem moralność, jako odnosząca się do społeczeństw musi oddawać te relacje, a nie odzwierciedlać indywidualne preferencje jednostek. Wydaje się jednak, że autor, koncentrując się na religijnych i metafizycznych uwarunkowaniach godności ludzkiej, zupełnie pomija tradycję i prawo, które przecież poronionych płodów ludzkich nie traktują jako zmarłych, ale analogicznie jak np. amputowane części ciała ludzkiego.

Można zauważyć, że wprowadzając pojęcie wspólnej dla wszystkich osób moralnych „etycznej samowiedzy gatunku”, Habermas stara się pogodzić naturalizm z rygoryzmem moralnym, co w efekcie prowadzi do sformowania przez niego nieprzekraczalnych zasad wynikających z etycznej samowiedzy naszego gatunku. Miałyby ona przejawiać się w intuicyjnych oczywistościach i stanowić coś na kształt „racjonalnego” intuicjonizmu. Racjonalnego dlatego, że bezwzględnie chroniłby naturę ludzką. W takim przypadku opór przed wprowadzeniem na dużą skalę metod inżynierii genetycznej dla poprawiania gatunku ludzkiego nie

byłby świadectwem zacofania i rezultatem niekompetencji, ale świadectwem żywotności i potęgi tej samowiedzy. Nietrudno jest tu jednak polemizować z Habermasem, gdyż zmienność moralności nie dałaby się niczym uzasadnić, a przecież jest już dawno stwierdzoną prawidłowością. Porównanie przez autora zabiegów dotyczących usprawniania człowieka do zaczerpniętych z informatyki terminów *hardware* i *software* także nie wydaje się trafne, gdyż nie wydaje się przecież, aby nasza świadomość moralna była pochodną stanu naszego ciała, a zatem świadomość człowieka nie jest czymś wymiennym jak komputerowe oprogramowanie, tym bardziej, że to właśnie ciało ma być zmieniane. Naprawa komputera nie oznacza przecież automatycznej zmiany zapisanego w nim programu. Habermas zaś sugeruje, że zmiany w konstrukcji powłoki cielesnej oznaczać muszą jakościową zmianę naszej świadomości. Nie wydaje się jednak, aby było możliwe na takiej podstawie dojść do konsensusu w sprawie rozgraniczenia pomiędzy „eugeniką negatywną” a „ulepszającą” (terapeutyczną).

Rozróżnienie pomiędzy tym, co naturalne a tym, co zostało wyprodukowane zaciera się pod wpływem osiągnięć biotechnologii modyfikującej żywe organizmy, na co słusznie zwraca uwagę Habermas. Być może właśnie w ten sposób, jak sugeruje, osłabiana jest ludzka wrażliwość, a co za tym idzie, rośnie przyzwolenie na manipulacje. Niewątpliwie także rośnie odrębność człowieka od reszty świata ożywionego, potęgowana manipulatorskimi zapędami człowieka względem życia. Inżynieria genetyczna, dając nam świadomość panowania nad naturą przy okazji daje także świadomość panowania nad samym sobą. To musi zmienić naszą wrażliwość i naszą samowiedzę etyczną. Ta władza jednak nie dotyczy nas samych, ale tych, co będą po nas. W konsekwencji przyszłe pokolenia zostaną uprzedmiotowione tak samo jak obecnie czynimy to ze sferą *non-human*. Wprowadza więc pojęcie „biopolityka” (s. 57) oraz rozróżnienie pomiędzy eugeniką autorytarną a liberalną. Ta pierwsza miałaby zmieniać organizmy żywe (a więc także i człowieka) wedle jednego wzorca, druga zaś pozwala na wiele opcji przeprowadzania takich zmian. Największe wrażenie robi jednak argument wskazujący na fakt, iż zmodyfikowane potomstwo po uświadomieniu sobie, że ich ciała są „wyprodukowane”, zupełnie inaczej będzie traktować siebie jak i innych niż to się dzieje dziś. Samoświadomość etyczna gatunku nieuchronnie wówczas musi się zmienić zdaniem autora.

Nie przekonuje mnie jednak teza Habermasa, że dzieci będą miały w przyszłości problem z samoidentyfikacją lub brakiem samoakceptacji spowodowaną wiedzą o tym, że zostały w jakiś sposób „zaprojektowane” przez rodziców. Jeśli rzeczywiście tak było, to i dzisiaj dzieci, które urodziły się niepełnosprawne, o czym rodzice wcześniej wiedzieli, choćby dzięki badaniom prenatalnym lub prozaicznym USG, także mogłyby takie pretensje zgłaszać. Podobnie wygląda sytuacja dzieci leczonych jeszcze w okresie prenatalnym. Skoro w przytłaczającej większości nie mają pretensji to znaczy, że obawy zgłaszane przez autora wcale nie muszą się spełnić. Przywoływanie formuły Kanta, że człowiek zawsze ma być celem nigdy zaś środkiem, miałoby znaczenie, gdyby tak narodzona istota miała stracić coś, co z natury przynależne jest ludziom, na rzecz tych, którzy

przywołali ją do życia. Skoro jedyną korzyścią rodziców miałyby być zdrowe potomstwo, to trudno przypuszczać, aby miało ono potem o to do nich pretensje. Sądzę więc, że w sytuacji dokonywania jakichś modyfikacji usprawniających, ale nie zmieniających natury człowieka, obawy autora o zmianę świadomości moralnej wydają się także przesadzone. Taka modyfikacja bowiem nikogo nie wykluczy ze społeczności ludzkiej, a chyba tylko w takiej sytuacji gatunkowa świadomość moralna mogłaby ulec istotnej zmianie. Podobnie należy rozpatrywać zagrożenie braku identyfikacji człowieka „poddanego” takim procedurom z własną cielesnością. Narodziny traktowane jako przejście linii pomiędzy naturą a kulturą zachowują przecież nadal swój wymiar konstytuujący człowieka. Zapewne większość obaw związanych z następstwami korekty dałoby się usmieńczyć stwierdzeniem, iż prawo do dokonywania takich zmian przynależałoby wyłącznie rodzicom, których trudno przecież uważać za tych, którzy nie będą działać w interesie dziecka. Nie oznacza to jednak, że jestem zwolennikiem dopuszczalności takich działań modyfikujących potomstwo, ale tylko to, że argumenty Habermasa nie wydają się mi szczególnie przekonujące. Podobnie nie sądę, aby istniała jakaś zauważalna różnica pomiędzy potomstwem „poprawionym” i naturalnym. Aby zmienić naturę ludzką, nie wystarczy zmienić bądź zmodyfikować zaledwie jednego genu, trzeba by zmienić je wszystkie. Zatem ani sytuacja prawna, ani moralna takiej osoby nie zmieni się tak, jak dziś nie zmienia się w przypadku dzieci wyleczonych z ciężkich chorób genetycznych jeszcze w okresie prenatalnym. Oczywiście sytuacja wyglądałaby zupełnie inaczej, gdyby te decyzje miał podejmować ktoś niebędący rodzicem bądź państwo czy też jakaś instytucja. Nie sądę jednak, aby jakikolwiek rodzic zaakceptował taką sytuację. Sam autor zauważa, że nie istnieje nawet możliwość prawnego znormalizowania procedur przyzwalających na dokonywanie takich procedur ulepszających, gdyż granicy pomiędzy ingerencjami koniecznymi (terapeutycznymi) a tylko „ulepszającymi” nigdy nie da się ustalić. Zatem póki co wizje społeczeństwa eugenicznego nam nie grożą. Nie istnieje także możliwość „dzikiej” eugenizacji, gdyż wymaga to specjalistycznych badań, aparatury i wyszkolonego personelu, który znajduje się tylko w najlepszych klinikach na świecie.

Książkę kończą dwa teksty Habermasa powstałe w 2001 roku. Pierwszy z nich jest próbą odniesienia też głoszonych przez autora do poglądów filozofów amerykańskich, którzy do problemów związanych z inżynierią genetyczną podchodzą bardziej pragmatycznie, gdyż nie dostrzegają oni zagrożenia dla świadomości moralnej, a tylko konieczność wdrożenia nowej formuły sprawiedliwości dotyczącej dostępu do nowych możliwości. Argumenty, jakie w tym sporze przytacza Habermas są nieprzekonujące, gdyż jednakowo traktuje on decyzje indywidualne rodziców i decyzje polityczne całej społeczności lub państwa. Nie zmienia faktu, że zapewne nie dopuści się, aby w ramach demokratycznego państwa decyzje prokreacyjne zapadały gdzieś indziej niż w rodzinie, jakkolwiek by ona nie była. Państwo zaś jest od tego, by te prawa rodzicom zagwarantować. Nie może jednak decydować za rodziców, bo to byłoby rzeczywiste pozbawienie ich wolności. Każde prawo stoi na straży wolności i praw

obywateli i temu też służy samo państwo. „Eugenika liberalna”, której tak obawia się Habermas, jeśli ma być przedmiotem jakichkolwiek regulacji czy to prawnych, czy to moralnych, nie może być w sprzeczności z tymi zasadami. Autor zaś zdaje się stać na stanowisku, że taka eugenika może zmienić coś, co jest nadrzędne w stosunku do niej samej. Obrona przed zarzutami, jakie stawiali Habermasowi filozofowie amerykańscy, z którą możemy się zapoznać w ostatnich dwóch rozdziałach książki, jest w większości powtórzeniem argumentów, z którymi czytelnik zapoznał się na poprzednich stronicach książki. Przede wszystkim dziwi uporczywe trzymanie się autora milczącego przekonania, iż modyfikacje genetyczne zmieniają naturę człowieka. Tak przecież nie jest i bardzo wątpliwe, czy istnieją jakieś pojedyncze geny na inteligencję czy też urodę. Należy raczej sądzić, że trzeba by było zmienić cały genom człowieka, aby uzyskać jakiś zauważalny efekt. Zatem zapewne usprawnianie człowieka nigdy nie osiągnie poziomu, o jakim mówi się na stronicach książki. Podobnie i potencjalna niezgoda potomstwa na „usprawnienia”, jakie wprowadzono za sprawą rodziców nie musi oznaczać automatycznie poczucia ograniczenia zakresu jego wolności. Biografia indywidualna jest bowiem pisana własnym życiem, a nie decyzją innych osób. Nie sądzę, aby w ten sposób następne pokolenia były ograniczane w swej wolności. Również autoinstrumentalizacja jednostek nie przeraża, gdyż już dziś jest możliwa choćby za sprawą chirurgii plastycznej.

Mimo że autor sugeruje czytelnikom, iż swoboda uprawiania biotechnologii grozi nieodwracalnymi skutkami dla całej ludzkości, nie przytacza ani jednego przykładu, który by jego przewidywania uzasadniał. Do końca także nie dowiadujemy się, czym jest biotechnologia, nauka niosąca takie zagrożenia dla świata. Biotechnolodzy od dwudziestu paru lat dysponują patentami na zmodyfikowane organizmy żywe, potrafią także je klonować, ale przecież nie oznacza to, że w laboratoriach biotechnologicznych zacznie się klonować ludzi. Biotechnologia bowiem jest nauką służącą ludziom i swe wynalazki kieruje w ich stronę, nie stawia sobie za cel modyfikacji człowieka. Jeśli gdzieś taka modyfikacja miałaby się zdarzyć, to na pewno prędzej w zaciszu placówek medycznych niż biotechnologicznych. W konkluzji autor dochodzi do wniosku, że odczarowanie świata, jakie się już dokonało, także za sprawą racjonalizowanej i często ateistycznej filozofii doprowadziło nasz gatunek na krawędź, której nie można przekroczyć, a argumentów, które nas przed tym powstrzymają może dostarczyć jedynie religia, w której nie ma możliwości zamiany rolami pomiędzy Stwórcą a jego dziełem.

Ta niewielka książeczka Habermasa nie jest łatwą lekturą. Zrozumienie argumentacji autora wymaga co najmniej podstawowej znajomości historii filozofii oraz argumentów przytaczanych w toczonych sporach o granice wolności uprawiania nauki. Autor staje na stanowisku, że takowe granice są niezbędne, nie daje jednak dostatecznych wskazówek z czego one mają wynikać. Należy więc przypuszczać, że do tego problemu wróci jeszcze w swoich kolejnych publikacjach.

Stefan Konstańczak

Colloquia Communia 1(76), red. Jadwiga Mizińska, Mariola Kuszyc-Bytniewska, Paweł Bytniewski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004

Ostatni numer „Colloquia Communia” 1(76) styczeń–czerwiec 2004, pod redakcją Jadwigi Mizińskiej, Marioli Kuszyc-Bytniewskiej, Pawła Bytniewskiego, noszący tytuł – „Idee i ludzie demokracji. Nauka i mądrość” wydany przez Wydawnictwo Adam Marszałek, dedykowany jest dr Sabinie Magierskiej z Instytutu Filozofii UMCS w Lublinie, wspomniałemu Filozofowi i Nauczycielowi, przyjaciółce i mistrzyni niejednego z autorów niniejszego tomu. Sabina Magierska jest osobą niezwykłą, posiadającą rzadki dar pięknego wykładania myśli innych w sposób, który przybliża i pogłębia poznanie. Wszyscy, którzy mieli okazję poznać Panią Sabinę, pozostają pod urokiem jej intelektualnej wrażliwości, oryginalności i wdzięku. W jej ujęciu filozofia jest królową nauk, która cieszy się, że pomocną być może innym dyscyplinom badawczym, a nie pretenduje do panowania nad nimi.

Tom podzielony jest na części: „O nauce dystansu” oraz „Bliżej filozofii”, zawierają one rozprawy naukowe i eseje filozoficzne, trzecią część stanowią teksty, bezpośrednio odnoszące się do Pani Sabinę: „Skromność i duma”. Całość zaś stanowi ukłon w kierunku jej osoby, postawy i sympatii autorów wobec niej. Jest to, jak nazywają ją sami autorzy, „niespójna laurka ku jej czci”.

Część I

Zbiór otwiera tekst nieżyjącej Ewy Borowieckiej „Nauka a mądrość”, w którym autorka zwraca uwagę, że mądrość jest starsza od nauki, datuje się bowiem od starożytności i wyprzedza nawet filozofię od mądrości zależną, będąc – jak twierdzili filozofowie greccy – miłością mądrości. Tradycja europejska realizuje dwie zasadnicze i zarazem przeciwstawne sobie tendencje w pojmowaniu relacji między mądrością a nauką. Borowiecka powołuje się na Księgę Mądrości, a w niej cytat, mówiący o wiedzy niełamliwej, danej od Boga, stanowiącej początek, koniec i środek czasów, odmiany wszystkiego w przyrodzie, i jej ułożeniu. Stanowiącej naturę wszystkich istot na ziemi. Poznanie wszelakie, bo w niej jest „duch rozumny, święty, jedyny, wielokształtny, subtelny, bystry, przenikliwy, nieskażony, jasny, łagodny, miłujący dobro, skory, swobodny, dobroczynny, ludziom życzliwy, pewny, stały, spokojny, wszechmogący i przenikający wszystkie duchy rozumne, czyste, najsubtelniejsze” (s. 10).

Porządek mądrości znacznie różni się od naukowego, jest on zdecydowanie bardziej uzależniony od zainteresowań poszczególnego człowieka, niejednokrotnie jest ładem artystycznym, a nie porządkiem metodologii czy obiektywnego układu rzeczy. Parafrazując Pascala, autorka określa mądrość jako ład, którego nie zna nauka. Celem mądrości jest opisanie świata ze względu na pragnienia i dążenia człowieka całościowe i ostateczne, na spełnienie powinności i osiągnięcie celów, na sens życia i szczęście. Celem nauki jest budowa teorii, opisujących świat, w którym są zawarte prawidłowości przebiegu różnych procesów, składających się na świat. Praktyczny jej cel wyznaczają wykorzystywane poznane prawidłowości, by odsunąć zjawiska niebezpieczne dla człowieka, niepożądane, a uzyskać rzeczy korzystne i pożądane.

Świat – przedmiot badań jest tym, co łączy naukę i mądrość, a filozofowie zalecają powrót nauki do mądrości.

Elżbieta Kałuszyńska w swym artykule „Konieczność – przypadek. Ontyczne czy epistemiczne charakterystyki świata?” porusza zagadnienie konieczności i przypadku, które w filozoficznej sieci pojęciowej przekładają się odpowiednio na opozycję *determinizm – indeterminizm*. Pojęcie determinizmu definiuje się poprzez trwałe uporządkowanie stanów jakiegoś układu, takie, że stan układu w danej chwili wyznacza całą historię układu: wszystkie jego przeszłe i przyszłe stany, jak podaje autorka artykułu. W innym jego ujęciu, determinizm stwierdza, że jeśli dwa jego układy znajdują się w pewnej chwili w takim samym stanie, to całe ich historie są identyczne. Nie ma oczywistego związku łączącego, zdaniem Kałuszyńskiej, determinizm z *kausalizmem*, przeświadczeniem, że *wszystko ma swoją przyczynę*. W nauce współczesnej, proponowane jest rozstrzygnięcie, w którym determinizm nabiera wymiaru epistemicznego, indeterminizm zaś nabiera wymiaru ontycznego. Kręgi postmodernistyczne zakładają, że wszelka tożsamość jest pozorna, a uporządkowanie iluzoryczne, sama nauka nie jest w stanie odkrywać praw przyrody, są to zdaniem Kałuszyńskiej uroszczenia. Zdaniem autorki, nauka stara się wyodrębnić klasę obiektów „takich samych pod pewnym względem” i zbadać, na czym polega ich swoistość. „Absolutyzacja jednej z charakterystyk procesów, jakie zachodzą i stawianie nas przed koniecznością dychotomicznego wyboru: konieczny – przypadkowy nie ma uzasadnienia we współczesnej nauce. Wprawdzie historia Wszechświata obfituje – według np. Gell-Manna w zależne od przypadkowych fluktuacji „punkty zwrotne” decydujące o takim, a nie innym jej przebiegu, to jednak między tymi punktami rozwój Wszechświata podporządkowany jest prawom przyrody” (s. 23).

Wiesław Andrzej Kamiński w artykule „Cząstki elementarne – cząstki fundamentalne” przypomina, że dociekanie pierwotnych i istotnych elementów, z których złożone są wszystkie ciała i rzeczy świata rzeczywistego było podstawowym i bardzo wdzięcznym tematem pierwszych filozofów przyrody. W odwiecznej tęsknocie za porządkiem, poszukiwaniem, odkrywano coraz mniejsze cząstki podstawowe. Fizyka współczesna spór Arystotelesa z Demokrytem rozstrzygnęła na korzyść drugiego z nich, pozostawiając jednak pytanie na jak długo?

„Osobliwości uczonych”, tekst Antoniego Krawczyka, wnosi, że osobliwość głoszonych poglądów rodzi się z ignorancji, powodowanej niewłaściwym stawianiem pytań, iluzorycznych koncepcji społecznych, założeń światopoglądowych, zapatrywań ideologicznych, idealistycznej wizji przyszłości, czy też chęci popularyzacji wiedzy. Owe pseudoproblemy, absorbowały uczonych, rodząc liczne polemiki, absorbując czas. Krawczyk powołuje się na nazwisko W. Tytkowskiego i jego poglądy wielce kontrowersyjne i polemiczne postawy wobec jego twierdzeń, autor przypomina też postaci innych uczonych, również kontrowersyjne i polemiczne ich postawy.

„Fenomenologie sacrum. Doświadczenie religijne w koncepcjach R. Otto, G. Van der Leeuwa i M. Eliadego” stanowi temat rozważań Marioli Kuszyk-Bytniewskiej, zawartych w niniejszym tomie. Autorka analizuje zakres i historię fenomenologii jako kierunku, stosując wstępne rozróżnienia. Kiedy to pojęcie pojawiło się w starożytności, przypisywano mu znaczenie pozoru i przejawu, później dla oznaczenia teorii iluzorycznych wymiarów doświadczenia. Ukazane zostają: epistemologiczne sensory fenomenu, metafizyczne ujęcia, fenomenologia doświadczenia, fenomenologia religii, a także przeanalizowane pojęcie doświadczenia a wielość doświadczeń. W drugiej części artykułu przedstawione jest znaczenie R. Otta koncepcji świętości dla fenomenologii religii, oraz fenomenologia religii G. van der Leeuwa i osobliwości fenomenologii religii M. Eliadego – fenomenologowie a „historyści”. Pojęcie fenomenu zdaniem autorki nigdy nie było aksjologicznie neutralne, sam fenomen bowiem pojmowany może być różnie, w ujęciu jednych prowadzi do wiedzy pewnej i przez to wartościowej, dla innych jest jedynie wskaźnikiem czegoś, co ostatecznie przesłonięte, co się nie ujawnia.

Anna Teresa Łukowska, w artykule „Na amplitudzie istnienia. Błażej Pascal o rozpacz i nadziei człowieka”, powołując się na cytat z Pascala sugeruje, że całe nieszczęście ludzi pochodzi z tego, iż nie potrafią siedzieć w spokoju w izbie. Pascal uważa, że człowiek jako istota bytująca, nigdy nie żyje terazniejszością, choć tak krótki jest czas jego życia. Zbyt zapatrzony jest w przyszłość, projektując ją, albo wspominając przeszłość. Terazniejszość rani nas, nie będąc stanem bytowym ani celem, powoduje, że nie żyjemy mocno i prawdziwie, a jedynie projektujemy życie, spodziewamy się tego, co nigdy nie nadejdzie. Odwołanie w teorii do koncepcji czasu i jego złożoności w terazniejszości zasługuje na uwagę. Człowiek jest postrzegany jako istota pełna błędu wrodzonego, który nie sposób zmasać bez łaski. Nie ma rzeczy wskazującej drogę człowiekowi, wszystko go myli, tak rozum i zmysły, jak i całość otaczająca go myli i oszukuje. Antagonizm moralny konieczności wyboru między dobrem doczesnym nadprzyrodzonym: dobra cielesne oczekiwane są przez zmysły, dóbr duchowych potrzebuje intelekt, a wiecznych pragnie serce, czyli miłość.

Halina Rarot, w swym wywodzie pt. „Idea dobra wspólnego w myśleniu polskiej opozycji demokratycznej”, zauważa, że pojęcie dobra wspólnego kojarzy się głównie z nauczaniem papieża Jana Pawła II. Wykazuje również zmienność znaczenia dobra wspólnego, uniemożliwiającą próby jego definicji, cytuje

dynamiczną koncepcję M. Novaka, w której występuje dobro w konkretnym momencie w konkretnej całości, gdzie części mają udział, jest więc miejsce na zmienność znaczenia dobra. Autorka przedstawia idee dobra wspólnego w PRL-u, opozycję „demokratyczną” w Polsce a dążenie do dobra wspólnego. Wypracowanie nawyków serca, cnót publicznych i dążenie do umiejętności życia wspólnotowego jest realizacją pomniejszych dóbr wspólnych na drodze do większego dobra, jakim ma być przyszłe dobro państwowe.

Wizje dobra wspólnego są uzasadniane przez ostateczne odwoływanie się do wymiaru transcendentnego, czyli do pożytku, jaki miałby wynikać z zaangażowania społecznego i rozwijania w sobie ducha współpracy. Jednostka ludzka jako istota zakorzeniona w transcendencji zawsze dąży do Dobra, Prawdy i Piękna, nie można więc go redukować do funkcji konsumpcyjnych i produkcyjnych. Na koniec swego artykułu autorka przedstawia obecne losy idei dobra wspólnego w Polsce.

Andrzej A. Teske, w swym artykule zatytułowanym „Czy słabnie zdolność odczuwania Kantowskiego podziwu?”, zauważa, że w uprawianiu nauki jednym z jej objawów jest narastająca tendencja do stawiania pospiesznych pytań, zbyt mało przemyślanych hipotez, niesprawdzonych wyników, co wiąże się z wyścigiem wśród badaczy i koniecznością zabiegania o środki i uznanie. Autor zwraca uwagę na językowe zagadnienia stosowania terminów określających naukowe odkrycia, analizę znaczeń i ich zakres semantyczny. Uważa, że we współczesnej nauce widać bardziej lekceważenie niż zainteresowanie człowiekiem i jego problemami, naukowcy skupiają się na dekretowaniu norm ludzkiej psychiki.

Część II

Ten zbiór tekstów rozpoczyna artykuł Pawła Bytniewskiego „Nowoczesność – czasowy wymiar różnicowania kulturowego”, kultura podlega wewnętrznym różnicowaniom strukturalnym, czasowym, „nowoczesność” podkreśla czasowość kultury, w której żyjemy, jest to termin tak pojemny, że możliwe jest w nim zagubienie w drodze do zatraty przynależności. Obecność mitu w świecie ludzkiej kultury jest najprostszym i zarazem krańcowym typem organizacji kultury podporządkowanej pierwszemu wymiarowi czasowości. Mit w swej strukturze podstawowej jest „opowieścią etiologiczną”, mitem pochodzenia i normy, jest zdaniem autora matrycą rozwiązywania wszelkich genealogicznych kwestii czasowego uporządkowania zdarzeń i sensów. Mit to wypowiedź skutkująca i skuteczna zarazem. Autor rozważa w swym artykule zagadnienie nowoczesności i jej trwania, podmiotowość poza imperatywem samoaktualizacji rozumu.

„Praca jako wartość” stanowi temat rozważań Zdzisława Cackowskiego. Zwraca on uwagę, że K. Marks i F. Engels wskazują na dwupłaszczyznowość ludzkiej pracy, która realizuje się w płaszczyźnie stosunków człowieka wobec rzeczy, a po drugie w płaszczyźnie stosunków z innymi, jako współpraca. Zdaniem autora praca jest „przezroczystym” fizycznym działaniem rzeczy uprzed-

miotowanej (człowieka) na jakąś rzecz, co oznacza, że jest ukierunkowana na coś więcej. Tym czymś może być zadowolenie z tego, co się robi, pożytek z tego płynący, wartość dla ogółu, dla wspólnoty. Wykazana jest konieczność pracy zgodnie z powołaniem, w budowaniu, utrwalaniu i współtworzeniu świata. Życie analogicznie do pracy ma dwie strony – trud życia i radość życia. Praca pozwala zaspokajać i tworzyć potrzeby, kreując akt współtworzenia rzeczywistości, w której istniejemy i jaka zostaje po nas. Brak pracy i poszukiwanie zajęcia to zasadniczy problem człowieka w ogóle. Inną kwestią jest bycie potrzebnym innemu. W tym kontekście, pozostaje otwarte pytanie, czy tylko przez zabawę i w zabawie jesteśmy potrzebni innym?

Katarzyna Jedynek w swych rozważaniach zatytułowanych „Człowiek i jego wolność według Fiodora Dostojewskiego” dostrzega, że człowiek jest istotą pełną zagadek i sprzeczności. Prawdziwa zaś natura człowieka polega na zachowaniu wolności ludzkiej, możliwości samodzielnego decydowania. W kierowaniu się własnym interesem czy też wdzięcznością. Najdroższe, bowiem jest dla człowieka jego własne chcenie, nawet kaprys, życie zgodnie z własną wolą. Istota człowieka według Dostojewskiego oraz jego „natura” sprowadzają się do wolności i do głębokiego pragnienia własnej, samodzielnej samorealizacji, jak zauważa autorka. Wolność ta powoduje „szamotaninę”, droga dobra nie jest najłatwiejsza, oddanie się namiętnościom powoduje odejście od dobra, kryzys duchowy, chorobę. Źródło dobra pochodzi od Boga i on jest jedyną wolnością w tej miłości.

Stanisław Jedynek, w swym artykule pt. „Filozofia ducha Juliusza Słowackiego i jej recepcja w XX wieku”, analizuje filozoficzne koncepcje ducha J. Słowackiego. Główną tezę tej filozofii jest przeświadczenie, że świat ma naturę duchową i nieustannie się rozwija, a celem tej ewolucji jest osiągnięcie doskonałości przez ducha. Duchy są podobnej natury i są jednością tylko chwilowo rozproszoną, a upadek ducha może powodować zło. Celem jest według Słowackiego przemiana ludzkości w przyszłe anielstwo globowe, jak zauważa twórca tej rozprawy, na końcu artykułu zamieszczając aneks z krótką recepcją filozofii Słowackiego.

Janusz Misiewicz, w swym tekście zatytułowanym „Yoga Yarzębinowy”, zauważa, że niejednokrotnie poeta wchodzi w spór z filozofem, jak dzieje się w przypadku poezji M. Białoszewskiego. Myślenie stabilizuje tu swój obiekt, sprawiając, iż to co bezpośrednio odczuwane, jawi się jako coś z zewnątrz i staje się przedmiotem opisu. Duma kartezjuszowskiego stwierdzenia zostaje zastąpiona skromnością i świadomością istnienia przez myślenie, domenę doznań osobistych stanowi zawsze, że „jest się sobie”. Z zaleceniem przystosowania realności do własnych schematów myślenia, w pograżeniu w bezruchu, oczekiwaniu na to, co przyniesie rzeczywistość, ze zrezygnowaniem z działania i myślenia rozsądkowego, w pełnym zatopieniu w kontemplacji. W pełnej świadomości, że jest ona zawsze świadomością czegoś.

Zbysław Muszyński swój tekst zatytułował: „Co można odkryć w tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra?”. Autor zauważa, że imiona w świecie

wędrowki przez krainę po drugiej stronie lustra są znakami i traktowane są użytkowo. Jest to świat obiektów i świat tworzony przez ludzi, porządkujący. Kultura jest obszarem jednego porządku, barbarzyńcy ją różnicują i powodują jej harmonię, stanowi ona system znaków znaczących świat przyrody. Razem z Alicją w rozprawie tej podróżujemy po świecie pociągiem, zatrzymując się na kolejnych stacjach; o pożytku z imion płynącym, lesie zapomnienia, czy ja to ja?, czy imiona coś znaczą?, kto tu jest panem? poematy, których nie napisano, czy słowa znaczą to, co znaczą?. Koniec podróży; czyli gdzie jest bagaż? – staje się zadumą, zastanowieniem nad tym, co pozostaje po odjęciu tego, nad czym się zastanawiamy. Po zakończeniu podróży i odjeździe pociągu pozostaje jedynie bagaż – bagaż wspomnień.

Ewa Ordycka w rozprawie o „Odysei muzycznej”, odwołując się do eposu Homera przypomina o wielorakości odczytywania symbolu podróży w czasie i przestrzeni, a także jako obrazu burzliwego i dynamicznego życia ludzkiego. Przypomina o fundamentalnej i zasadniczej roli antyku dla całej cywilizacji europejskiej, o słowie i jego *universum*, muzyce, teorii katharsis. Odwołując się do pradawnych związków człowieka z muzyką, wierzeniami i kultem, muzyką chóralną, formami pieśni w nastawieniu na poznanie i kontakt z całością świata i pozaziemskimi odniesieniami. Autorka odwołuje się do klasyfikacji metrum poetyckiego, cech prozodii. Dokonuje krótkiej syntezy sztuk, misterii, teatru, dramatu antycznego i roli muzyki w dramacie antycznym. Powrót do Itaki oznacza konieczność jej opuszczenia i zaznania przygód, by te doprowadziły do zdobycia doświadczeń i ostatecznego powrotu. Podobnie jest w dziedzinie sztuki muzycznej: fascynacja przeszłością oraz nawiązania tworzą continuum tradycji.

„O wartości doświadczenia estetycznego” dywaguje w swym tekście Jan Rybicki z zastrzeżeniem, że są to rozważania bardzo osobiste, z ukierunkowaniem na poetykę sentymentalizmu, oscylującą między pretensjonalnością a banałem, co powoduje, że pozostaje ona w związku z zainteresowaniami estetyka, rozumianymi jako trud myślenia o istocie i zmienności bytu i klasyfikuje ją w granicach klasycznej koncepcji filozofii. Twórca artykułu krótko analizuje dzieje estetyki, uściśla pojęcie „doświadczenie”, zastanawia się nad procesem przeżycia jakości emocjonalnych, z zaznaczeniem indywidualności odbioru i bezradności naszych starań poznawczych.

Stefan Symotiuł w eseju „Energonika jako finał cywilizacji” w miniaturze naukowo-poetyckiej dedykowanej Sabinie Magierskiej wykazuje, że typologie, periodyzacja i geneza, mutacje historyczne, ich czas przeszły i teraźniejszość zależą od ujęcia statusu przedmiotów towarzyszących człowiekowi od wieków. Autor analizuje historię rozwoju obiektów *quasi*-technicznych, „arkadowych” budowli i ludzi. Zostaje tu przedstawiona bardzo ciekawa koncepcja rozwoju i pochodzenia człowieka mieszkańca „nie z tej ziemi”, z założeniem zwierzęcych wzorów ewolucji. Ludzkość, jak nazywa ją autor, jest kosmicznym motylem, rozkładającym coraz szerzej kolorowe skrzydła.

Anna Żuk w swym tekście zatytułowanym „O cnocie miłosierdzia”, analizuje miłosierdzie w heglowskim duchu, gdzie jest ono najwyższym stopniem

uduchowienia świadomości zarówno religijnej, jak i świeckiej. Centralne miejsce zajmuje ono w buddyzmie, tu byt rozpływa się w pustce, nicości, a człowiek błąka się w świecie między trzema filarami iluzji. Miłosierdzie jest wielką cnotą w taoizmie, a w chrześcijaństwie wielką zasadą zapisaną w Ewangeliach, jest ono także istotą kodeksów rycerskich. Mówiąc o nim, trzeba je jednak odróżnić od współczucia i litości. Autorka dokonuje analizy pojęcia w różnych koncepcjach filozoficznych. Miłosierdzie to postawa, którą winni wyróżniać się wszyscy, wszak każdy go potrzebuje.

Część III

Ostatnią część otwiera esej Krzysztofa Marczewskiego, zatytułowany „Doktor Sabina Magierska – mistrzyni filozofowania”. Autor wskazuje w nim na wspólne pochodzenie filozofii i medycyny skupionych wokół myśli ludzkiej i pnia jej zainteresowań, spotkań, relacji i kontaktów. Istota kontaktów międzyludzkich i uczelnianych w ujęciu Pani Magierskiej sprowadza się do dbałości o atmosferę i klimat, urokliwość jej postaci powoduje zaś, że pozostaje ona zawsze w pamięci poddanych jej słuchaczy.

Jadwiga Mizińska, w swych przyjacielskich wspomnieniach zatytułowanych „Starać się nie mieć własnych poglądów...”, przedstawia *credo* postawy Sabiny Magierskiej, nauczycielki towarzyskiego wdzięku i mądrości choć znikają problemy i waśnie, to postawa, wyróżniająca spokojem i opanowaniem pozostaje na zawsze w pamięci ludzi, których spotkała na swej drodze przyjacielskiej i zawodowej. Odwieczna walka o racje jej prawo i posiadanie leży w naturze człowieka. A najwłaściwszą wydaje się postawa pokory wobec innych, ich poglądów i stanowisk.

„Niespójna laurka ku czci” Jana Pleszczyńskiego, która zamyka tom niniejszy, jest wyrazem radości i wdzięczności za możliwość uczestniczenia w tym pamiątkowym zbiorze tekstów, poświęconych tak szanowanej osobie. Autor posługuje się głównie wybranymi cytatami, czyniąc niniejszą „laurkę ku czci” Sabiny Magierskiej, znanej sobie od lat i zapewne szanowanej.

Agnieszka Przychodzka

ANDRZEJ J. NORAS I DARIUSZ KUBOK (red.): *Między kantyzmem a neokantyzmem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, ss.160

Opublikowany w 2002 r. przez Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego zbiór rozpraw *Między kantyzmem a neokantyzmem* łączyć z pewnością należy ze wzmożonym w ostatnich latach zainteresowaniem myślą Kanta, zainteresowaniem związanym z obchodzoną w ubiegłym roku dwóchsetną rocznicą jego śmierci. Redaktorom tomu – Andrzejowi J. Norasowi i Dariuszowi Kubokowi – nie przyświecała wszelako li tylko, niewytrzymująca próby cierpliwości, chęć uczczenia królewieckiego filozofa. Nie mniej, a może i bardziej niż o okolicznościowe względy szło, jak się zdaje, o podzielenie się z szerszym kręgiem odbiorców doświadczeniami zdobytymi w trakcie badań nad szeroko rozumianą tradycją filozofii transcendentalnej, które od lat pomnaża środowisko śląskich historyków filozofii. Prace tu powstające (świadczą o tym także przynajmniej niektóre z tekstów prezentowanego tomu) nie mają, co warto podkreślić, wyłącznie historycznofilozoficznego charakteru. Odnosząc się, choć nie zawsze wprost, do aktualnych filozoficznych dylematów i problemów, pokazują filozoficzne możliwości dziejopisarstwa filozoficznego. Owo zaangażowanie historii filozofii w toczone dziś filozoficzne spory uświadamia, iż badania historyczno-filozoficzne nie są lub nie muszą być jedynie czymś samym dla siebie, wynikać z chęci odsłonięcia i utrwalenia prawdy historycznej, lecz służyć mogą poszukiwaniu prawdy w filozoficznym sensie.

Trudno rzecz jasna oczekiwać, że aktualny powrót do Kanta (jednym z wielu jego przejawów jest prezentowany zbiór) stać się może skutecznym antidotum na bolączki dzisiejszej filozofii, wykazującej – jak sygnalizują w uwagach wstępnych redaktorzy książki – samobójcze często skłonności. Można jednak spodziewać się, iż dzisiejsza recepcja filozofii Kanta pogłębi historyczno-teoretyczną samoświadomość filozofujących, ukazując kondycję filozofii najnowszej z nie zawsze należycie eksponowanej, kantowskiej perspektywy.

Tom rozpoczynają rozprawy konfrontujące pomysły filozoficzne Kanta z myślą filozofów odeń wcześniejszych: starożytnych, jak Parmenides, Platon, czy Arystoteles oraz niemal mu współczesnych, jak Leibniz. Z tego, iż Kant i starożytni filozofują w ramach odmiennych paradygmatów zdaje sobie sprawę już początkujący adept filozofii, na czym jednak polegają rzeczywiste odmienności, lecz także analogie i powinowactwa widziane w planie klasycznej problematyki filozoficznej (ontologicznej, epistemologicznej), to nie jest już tak czy-

telne. Teksty D. Kuboka (*Filozofia teoretyczna Kanta wobec założeń greckiej ontologii*) oraz Pawła Radka (*Wokół problematyki kategorii w filozofii Arystotelesa i Immanuela Kanta*) próbują te zagadnienia przybliżyć. Okazuje się, że odmienności punktów wyjścia i perspektyw filozofowania nie uniemożliwiają wzajemnego odniesienia, konfrontacji.

Analogiczne podejście, tym razem zderzające Kanta z Leibnizem wraz z ukazaniem dzisiejszej recepcji filozofii Kanta niesie z sobą tekst Barbary Kłusek *Wybrane aspekty relacji Leibniz – Kant w interpretacji Gottfrieda Martina*.

Tekst Marioli Sułkowskiej natomiast pokazuje, iż anglosaska i skandynawska estetyka analityczna – ugruntowane na filozofii Wittgensteina i mocno zaangażowane w toczące się dziś dyskusje na temat tego, czym jest sztuka – przez swój antyesencjalizm wpisują się w jeden z dwóch wyznaczonych przez Kanta w *Krytyce władzy sądzenia* sposobów refleksji nt. sztuki. Autorka tekstu *Postwittgensteinowska estetyka analityczna* pragnie ukazać złożoność i aporetyczny w istocie charakter toczonych dziś dyskusji estetycznych, sygnalizując zarazem, iż pierwowzory zajmowanych stanowisk tkwią w myśli królewieckiego filozofa.

Tropem analogii i podobieństw między filozofią Kanta oraz Wittgensteina podąża także Bożena Kołek, która w swoim tekście śledzi wspólny obu filozofom motyw „granicy”: u Kanta pojawiający się w ramach rozważań na temat warunków poznawalności i bycia przedmiotów, u Wittgensteina w ramach analiz odniesienia myśli do rzeczywistości. Tekstem *Pomiędzy niepoznawalnością a niewyrażalnością. Analiza granic poznania w filozofii teoretycznej Immanuela Kanta i w pierwszej filozofii Ludwiga Wittgensteina* B. Kołek zwraca uwagę, iż w rozumieniu Kanta granica (*Grenze*) nie jest granicą myślenia, lecz jedynie poznania, oddziela obszar możliwego doświadczenia od obszaru nie dających się doświadczyć rzeczy samych w sobie. Autorka dostrzega analogię u Wittgensteina: w jego próbach zwrócenia uwagi na granicę między wyrażalnym i tym, co nie daje się wysłowić.

Wielostronności recepcji *Krytyki czystego rozumu* w filozofii neokantowskiej poświęciła swój tekst Katarzyna Mastalerz, ilustrując ją przypadkami Cohena i Adickesa. Autorka tekstu „*Krytyka czystego rozumu*” w interpretacji *Hermannna Cohena i Ericha Adickesa* sugeruje w jego zakończeniu, iż podejścia interpretacyjne obu uczonych potraktować można jako archetypowe: Adickes to reprezentatywny przykład dopatrywania się w *Krytyce...* nowej drogi ugruntowania metafizyki, Cohen zaś reprezentować ma tych, którzy w najdonioślejszej z Kantowskich krytyk widzą intencję definitywnego zamknięcia dziejów filozofii metafizycznej.

Myśli Cohena od nieco innej strony próbuje ukazać Beata Trochimska-Kubacka. Autorka artykułu *Estetyka Hermannna Cohena* twierdzi, iż twórca szkoły marburskiej swe poglądy estetyczne budował, jak powiada, na *emocjonalnym a priori*. Stanowiąc one miały część systemu filozoficznego i podstawę tzw. empirycznej wiedzy o sztuce, choć – zauważa Trochimska-Kubacka – relacja między estetyką a empirycznymi naukami o sztuce nie jest u Cohena dość wyrazista.

Neokantowski rodowód tzw. teorii dwóch światów, łączonej przede wszystkim z tradycyjnymi interpretacjami filozofii Platona, odsłania tekst A. J. Norsa. Autor pokazuje, iż teoria ta była konsekwencją doktryny filozoficznej szkoły badeńskiej na temat przedmiotu i metody filozofii. Zderza ponadto ze sobą dwóch teoretyków tej koncepcji: Emila Laska i Nicolai Hartmanna, widząc u pierwszego teoriopoznawcze, u drugiego zaś teoriopoznawcze i ontologiczne ujęcie problemu.

Nawiązują do Laska i konfrontują go z filozofią Edmunda Husserla Karl Schuhmann i Barry Smith we wspólnie napisanym artykule *Dwa oblicza idealizmu: Lask a Husserl*. Tekst ten zderza zatem neokantyzm i fenomenologię. Autorzy poszukują podobieństw i różnic w poglądach obu filozofów na naturę poznania (przede wszystkim interesują się jego przedmiotem oraz sposobem rozumienia i odnoszenia do kwestii teoriopoznawczych kategorii życia), by przywołać w zakończeniu, omówioną w tekście wcześniejszym, „teorię dwóch światów”. Ten tradycyjny dualistyczny schemat dostrzegają więc nie tylko w filozofii neokantowskiej, lecz także i w fenomenologii.

Zagadnienie jedności poznania w filozofii Kanta rozważa Tomasz Dreinert. Autor tekstu *Źródła jedności poznania w koncepcji Kanta* uważa, iż Kant pozostawił swym następcom system otwarty, dlatego też by uniknąć dowolności w swej interpretacji stara się być jak najbliższy wypowiedziom filozofa z Królewca. Tworzy w związku z podjętym przez siebie zagadnieniem schemat, w którym główną rolę odgrywa pojęcie *granicy możliwego doświadczenia* i tego, co znajduje się po obu jej stronach. Wszystko to, by pokazać przedmiotowe i podmiotowe uwarunkowania poznawcze, które ową poszukiwaną jedność współtworzą.

Mirosław Tyl

BOŻENA SZTUMSKA, JANUSZ SZTUMSKI: Człowiek w świecie wartości, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2002, ss. 135

Wydana przez katowickie wydawnictwo Gnome w 2002 r. książka autorstwa Bożeny i Janusza Sztumskich pod tytułem *Człowiek w świecie wartości* jest, co implikuje już sam tytuł, uzasadnioną próbą widzenia człowieka przez pryzmat otaczających go wartości.

Odkrywanie świata wartości pozostaje szczególnym przedmiotem rozważań towarzyszących człowiekowi od najdawniejszych czasów. Refleksja poświęcona tym zagadnieniom rodzi określone pytania, na które usiłowano i nadal usiłuje się dać możliwie wyczerpujące odpowiedzi. Pytania te są następujące: w jaki sposób oraz w jakim celu wartości powstają, czy można mówić o ich hierarchii, a jeśli tak, to według jakich kryteriów wartości należy szeregować, czy są one wieczne, absolutne, czy też zmienne i uzależnione od subiektywnych preferencji danego człowieka? Liczbę pytań można mnożyć, ale dla omawianego zagadnienia pozostaje pytanie bodaj najprostsze, a jednocześnie najistotniejsze, a mianowicie: czym jest wartość? Pytanie to wciąż pozostaje bez powszechnie akceptowanej odpowiedzi.

Rozwiązanie problemu polegającego na określeniu statusu oraz hierarchii wartości, dla określonej grupy społecznej, także nie jest zadaniem łatwym. Stąd też nietrudno zrozumieć, dlaczego pomiędzy poglądami traktującymi o świecie wartości panują istotne rozbieżności, których, jak się wydaje, nie da się przezwyciężyć. Na taki stan rzeczy składa się wiele przyczyn. Bez wątpienia jedną z najistotniejszych pozostaje różnorodność zajmowanych przez poszczególnych badaczy, niejednokrotnie sprzecznych ze sobą, stanowisk światopoglądowych czy też filozoficznych.

Zainteresowanie zagadnieniem wartości w minionych wiekach było obecne w rozważaniach wielu filozofów, którzy posiadali niejako monopol na zajmowanie się tym zagadnieniem. Jednakże dopiero w drugiej połowie XIX wieku nastąpiło wyodrębnienie nauki o wartościach, która wtedy uzyskała status samodzielnego działu w strukturze filozofii. Istotny wkład wnieśli w tym względzie filozofowie związani z neokantyzmem badeńskim, w tym Wilhelm Windelband (1848–1915), Heinrich Rickert (1863–1936). Zagadnieniom tym pragnęli także sprostać przedstawiciele innych kierunków filozoficznych, w tym przede wszystkim Rudolf Hermann Lotze (1817–1881), Max Scheler (1874–1928) i wielu innych. Także na ziemiach polskich, w pierwszych dekadach XX wieku, tematyce aksjologicznej poświęciło swoje dzieła wielu uczonych. Dość wspomnieć

nazwiska Floriana Znanieckiego (1882–1958), a także Romana Ingardena (1893–1970).

Wyżej wymienieni myśliciele pozostawili współczesnemu czytelnikowi niezmiernie bogatą bibliografię. Pomimo tego można stwierdzić, aby udzielone dotychczas odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania były jedyne i ostateczne. Z pewnością nadal pozostaje wiele zagadnień wymagających wyjaśnienia, uzupełnienia, a także ponownego przemyślenia w odniesieniu do otaczającej nas dzisiaj rzeczywistości. Uwzględnienia wymagają także najnowsze wyniki badań nauk humanistycznych. Zadania tego podjęli się autorzy książki *Człowiek w świecie wartości*.

We wprowadzeniu do wspomnianej pozycji autorzy słusznie stwierdzają, że immanentną częścią świata ludzkiego jest świat wartości. Tym samym niepodobna przejść obok niego obojętnie, czy też uciec od niego. Człowiek jest niejako skazany na realizację obowiązujących w danej społeczności wartości. Nie sposób więc bez odwołania się do wartości adekwatnie opisać i ocenić ludzkie działanie. Realizacja konkretnych wartości nadaje określony kształt życiu człowieka, a jego egzystencji głębszy sens. Ów specyficzny świat wartości, który niejako konstytuuje otaczającą człowieka rzeczywistość, co podnoszą współautorzy omawianej pozycji, jest otwarty na wszelkie modyfikujące go zmiany, czyli jest dynamiczny, zmienia się w czasie i przestrzeni, jest względnie samodzielny. Zauważyć należy, że poszczególne wartości zostały ukształtowane oraz powołane do istnienia przez człowieka i jeśli obowiązują to także za jego przyczyną. Zarazem obserwujemy zjawisko przeciwne – także wartości kształtują określonego człowieka, w tym całe społeczeństwa. Z tych też powodów Bożena i Janusz Sztumscy w odniesieniu do omawianego zagadnienia skłaniają się ku stanowisku określanemu jako obiektywizm aksjologiczny.

Na kartach książki *Człowiek w świecie wartości* zostało poruszonych wiele innych zagadnień. Książkę tę, jakkolwiek składa się z siedmiu rozdziałów, można podzielić na dwie części. W części pierwszej (s. 12–51) zawarte są rozważania traktujące o istniejącym subiektywnie i obiektywnie osobliwym świecie wartości. Autorzy nie pomijają próby udzielenia odpowiedzi na fundamentalne dla tego zagadnienia pytanie, a mianowicie: co to jest wartość? W tej części rozważania autorów koncentrują się na przedstawieniu czytelnikowi zagadnienia wartości od strony teoretycznej, metodologicznej. Natomiast część druga (s. 52–133) zawiera w swojej treści charakterystykę poszczególnych wartości, które zostały wyróżnione przez Bożenę i Janusza Sztumskich. Są nimi: praca, prawda, pokój, pieniądz, autorytet, prestiż, nauka, fachowość, tolerancja, wolność i godność człowieka. Wartości te zostały ukazane niejako od strony człowieka, który je przeżywa, doświadcza ich w swoim życiu, myśli według nich.

Obecnie zagadnienie wartości bywa rozpatrywane przez przedstawicieli różnych nauk. Stąd bierze się wielość i różnorodność proponowanych definicji, określających czym jest wartość. Filozof, ekonomista, socjolog, pedagog, psycholog wnoszą do badań nad wartościami nie tylko inne punkty widzenia, ale

także odmienne metody badań. Nic więc dziwnego, że i rezultaty podejmowanych badań są odmienne.

Z krótkiego przeglądu stanowisk zajętych wobec zagadnienia wartości, które zostały zaprezentowane przez współautorów, wynika, że kryteria opisu pojęcia wartość są bardzo zróżnicowane. W zależności od definiującego, wartość bowiem raz jest celem, innym razem kryterium wyboru celów lub motywów działania, czasem pozostaje utożsamiana z normą, innym zaś razem jest subiektywnym odzwierciedleniem przekonań człowieka. Wydaje się więc, że niemożliwe jest takie zdefiniowanie terminu wartość, by jego definicja mogła zostać zaakceptowana przez wszystkich, którzy na ten temat się wypowiadają. Autorzy omawianej tutaj pozycji książkowej, podejmując próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest wartość, sugerują, aby do tego zagadnienia podchodzić w sposób interdyscyplinarny. Pozwoli to na bardziej wszechstronne badanie problematyki wartości. Realizując w mniejszym lub większym zakresie podnoszony postulat, współautorzy proponują, aby definicję pojęcia wartość

[...] podzielić ze względu na ich sposób ujmowania:

1. *przedmiotu* szanowanego lub pożądanego *dobra* materialnego lub niematerialnego;
2. *wzorca* lub *modelu* ukierunkowującego działania i kształtującego sposoby zachowania się ludzi;
3. *przejawów* relacji podmiotu do przedmiotu, z którą łączy się jego ocena danego obiektu;
4. *kryterium oceny* tego wszystkiego, co może być wartościowane z różnych punktów widzenia, np. naukowego, utylitarne, etycznego, estetycznego, prakseologicznego, umożliwiające dokonywanie takich, a nie innych preferencji lub wyborów¹.

Dokonywane przez człowieka wybory określonych celów, sposób i zakres ich realizacji niewątpliwie świadczą o uznawanych przez niego wartościach i decydują o tym, czy jego życie będzie autentycznie ludzkie.

Kolejnym istotnym problemem, który w odniesieniu do zagadnienia wartości wymaga rozwiązania przez badacza, jest konieczność udzielenia odpowiedzi na pytanie: czy wartości są własnościami rzeczy, czy też ich istnienie polega na przeżywaniu i odczuwaniu przez podmiot, innymi słowy: czy wartości istnieją subiektywnie, czy obiektywnie. Na to pytanie w sposób następujący odpowiada Bożena Sztumska i Janusz Sztumski:

...wartości ogólnie biorąc, są co najmniej w takim stopniu obiektywne, jak dowolne oceny właściwości każdego z istniejących przedmiotów. Zauważmy, że wartości uważane za niematerialne, np. różne idee mogą przecież obiektywizować się, gdy stają się intersubiektywne, czyli zostają uznane przez innych ludzi i ulegają uprzedmiotowieniu, m.in. poprzez zastosowanie ich w różnorodnej praktyce społecznej. Wartości są jednak też równocześnie subiektywne w takim znaczeniu, że to, który z danych przedmiotów lub która z danych cech czy idei zostaje uznana za wartość, zależy od decyzji konkretnego *podmiotu*, tzn. człowieka, czyli od decyzji wynikającej z jego aktywnej postawy wobec rzeczywistości, w której on istnieje i działa².

¹ Bożena Sztumska, Janusz Sztumski, *Człowiek w świecie wartości*, Katowice 2002, s. 16.

² *Ibidem*, s. 10.

Tak sformułowana koncepcja istnienia wartości łączy w sobie ujęcie subiektywistyczne uznające, że twórcą i nośnikiem wartości jest człowiek z poglądem głoszącym, iż wartości zlokalizowane są w przedmiotach i tam należy szukać ich źródeł. Zwolennicy subiektywistycznego rozwiązania argumentują, że dany przedmiot, który podlega ocenie jest różnie oceniany, tym samym wartość nie przekracza swym zasięgiem granic przeżyć podmiotowych. Natomiast „obiektywiści” przekonują, że wartości generowane są przez przedmioty i tylko im przysługują, tym samym przedmioty są ich nośnikami. Spośród wymienionych możliwości istnienia wartości należy także zwrócić uwagę na tę koncepcję, która głosi, że wartości istnieją zarówno poza podmiotem, jak i przedmiotem. Teoria ta zakłada, że wartości są autonomiczne, niezależne od podmiotu i przedmiotu oceny. Są stałymi niezmiennymi wzorami, których nikt nie tworzy i których nikt nie jest w stanie modyfikować. Taki sposób rozumienia istnienia wartości zakłada, że te obowiązują w świecie człowieka, jednakże istnieją też poza nim i rzeczywistością, w której on egzystuje.

Ogół istniejących subiektywnie i obiektywnie wartości, co jednoznacznie akcentują w swojej pracy Bożena Sztumska i Janusz Sztumski, tworzy osobliwy świat wartości. Stwierdzenie to jest dokładnym odzwierciedleniem rzeczywistego stanu rzeczy, którego, jak się wydaje, większość badaczy nie neguje. Innym problemem, którego rozwiązanie, przed przystąpieniem do badań nad wartościami jest konieczne, jest kwestia określenia takiej metod badań naukowych, która pozwoli na ujęcie przedmiotu poznania w sposób możliwie jak najbardziej wszechstronny.

Lektura omawianej pozycji pozwala stwierdzić, że jej autorzy stoją na stanowisku niezbędności połączenia badań nad wartościami z systemami społecznymi, w których owe wartości obowiązują. Ponadto, w ramach prowadzonych badań, konieczne jest uwzględnienie założenia, iż dany świat wartości nie jest jednorodny, lecz składa się z wielu odmiennych niejednokrotnie sprzecznych ze sobą struktur wartości, które zostały ukształtowane przez rozmaite systemy społeczne. W konsekwencji należy przyjąć, że brak dostatecznie uzasadnionych podstaw do przyjęcia tezy o istnieniu jednolitej hierarchii wartości. Istotnym postulatem podnoszonym przez współautorów, jest to, aby badaniom poddać zarówno wartości materialne, jak i niematerialne-transcendentalne, czyli istniejące w świadomości ludzkiej wytwory abstrakcyjnego myślenia, jakimi są np. idee, ale także te z nich, które powstały podczas procesu mitologizacji tworząc spekulatywny i iluzoryczny świat wartości. Wszystkie wartości, bez względu na sposób ich powstania i istnienia, zasługują na zainteresowanie ze strony nauki, gdyż kształtują postawy, opinie, zachowania człowieka, a tym samym wpływają na kondycję moralną określonych grup społecznych oraz preferowane przez człowieka postawy³.

Druga część omawianej pozycji zawiera charakterystykę dziesięciu fundamentalnych dla współczesnego człowieka wartości. Obok takich jak praca, na-

³ Por. *ibidem*, s. 19–20.

uka, fachowość, pieniądz, autorytet, tolerancja, współautorzy wymieniają prawdę, pokój, wolność, a także godność ludzkiego istnienia. Oczywiście wartości te nie są hierarchizowane, jakkolwiek można stwierdzić, że ich znaczenie dla życia człowieka, czy też grupy społecznej nie jest takie samo. To co charakteryzuje w sposób szczególny wspomniane powyżej wartości, to konieczność ich ciągłego „zdobywania”.

Wydaje się, iż jednym z celów współcześnie lansowanego modelu życia jest „posiadanie”. Objawia się to w nieograniczonej chęci do zdobycia między innymi takich wartości jak pieniądze, władza i związany z nią prestiż, eksponowane stanowisko w pracy i wiele innych. Człowiek, realizując taki model życia, pragnie mieć jak najwięcej dóbr materialnych dla samej świadomości posiadania. Jednocześnie jedną z cech charakteryzujących współczesne myślenie jest częste pomijanie, a nawet deprecjonowanie znaczenia tak istotnych dla człowieka wartości, jakimi są: prawda, dobro, piękno oraz wiele innych. Dalszą konsekwencją tego zjawiska jest brak właściwego rozumienia wspomnianych wartości, ich roli i znaczenia dla człowieka oraz społeczeństwa. Na tym tle książka Bożeny Sztumskiej i Janusza Sztumskiego *Człowiek w świecie wartości* co prawda nie udziela szczegółowych odpowiedzi na wszystkie nurtujące współczesnego czytelnika problemy, jednakże jest wypowiedzią, która zmuszając do refleksji, pozwala zrozumieć relacje występujące pomiędzy człowiekiem, a istniejącymi realnie wartościami. Lektura wspomnianego powyżej studium, napisanego przy wykorzystaniu oryginalnej socjologicznej argumentacji, umożliwia uzyskanie przez czytelnika ogólnego poglądu na omawiane zagadnienia. Ponadto może ona stanowić inspirację do dalszych samodzielnych studiów nad szczegółowymi rozwinięciami omawianych w niej kwestii.

Tomasz Knapik

Immanuel Kant prekursor idei zjednoczenia, praca zbiorowa, Wyd. Z bliska, Gołdap 2004, ss. 91

Rok 2004 upłynął pod znakiem dwusetnej rocznicy śmierci Immanuela Kanta. Ośrodki akademickie organizowały jubileuszowe sesje i konferencje naukowe poświęcone myśli królewieckiego filozofa, specjalna podsekcja kantowska obradowała także w ramach VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie. Jednocześnie w roku 2004 obserwowaliśmy nie tylko tę doniosłą rocznicę filozoficzną, lecz również wydarzenie o znaczeniu historycznym – mianowicie rozszerzenie Unii Europejskiej o dziesięć nowych państw członkowskich, w tym o Polskę. Na pierwszy rzut oka nic tych faktów nie łączy, okazuje się jednak, że postać Kanta nie pozostaje bez wpływu na dzieje Europy na początku XXI wieku. Filozof ten jest bowiem nie tylko twórcą filozofii transcendentalnej, lecz pozostawił po sobie ponadto program o charakterze społeczno-politycznym, program, którego celem jest „wieczny pokój”.

W powszechnej opinii Kant jawi się jako oddany i wierny swojej małej ojczyźnie – Königsbergowi, co więcej, przedstawiany jest jako człowiek, który nigdy poza swoim ukochanym miastem nie przebywał, chociaż na geografii się znał. Tymczasem udokumentowanych jest kilka jego podróży po Prusach Wschodnich, w tym najdalsza do polskiej dzisiaj Gołdapi, na zaproszenie generała Daniela Friedricha von Lossowa, przyjaciela filozofa. Wizytę tę upamiętnia pomnik odsłonięty 12 października 1996 roku. Gołdap nie zapomniała w roku rocznicowym o swoim wielkim gościu, tym samym znalazła się w nie tak znowu liczonym gronie ośrodków wspominających Kanta i badających aktualność jego dzieła. W mieście tym, 29 kwietnia 2004 roku, w przededniu wstąpienia Polski do Unii Europejskiej, zorganizowano międzynarodową konferencję „Immanuel Kant prekursorem idei zjednoczonej Europy”. Owocem tego spotkania naukowego jest książka *Immanuel Kant prekursor idei zjednoczenia*, wydana w Gołdapi w 2004 roku nakładem wydawnictwa „Z bliska”, przy wsparciu finansowym Urzędu Komitetu Integracji Europejskiej.

Uczestnicy konferencji, których referaty znalazły się w omawianej książce, zajęli się przede wszystkim społeczno-politycznym aspektem filozofii Kanta, a w szczególności jego projektem wiecznego pokoju. Pogłębiająca się integracja europejska dowodzi aktualności zaleceń zawartych w kolejnych artykułach pisma „Zum ewigen Frieden” (pierwszej spolszczonej pracy Kanta). Dobrze się stało, że wśród wielu zagadnień analizowanych przy okazji Kantowskiej rocznicy znalazło się również miejsce na przypomnienie jego politycznych poglądów,

które, nie zajmując wiele miejsca w kantowskich rozważaniach, stanowią ważny element europejskiej myśli politycznej, wpływający na losy naszego kontynentu. I dobrze, że przypomniła o nim właśnie Gołdap, związane z Kantem miasto leżące na pograniczu kultur.

Na książkę składa się siedem artykułów. W pierwszym, wprowadzającym, autorstwa Jarosława Słomy, zatytułowanym „Śladami Immanuela Kanta”, znajduje się wiele informacji o Kantowskiej wizycie w Gołdapi. Po omówieniu biografii i słynnych zwyczajów Kanta, autor przybliży postać gołdapskiego gospodarza filozofa – gen. von Lossowa, sięgając między innymi do relacji potomków pruskiego dowódcy. Nakreślając kontekst historyczny i geograficzny, J. Słoma podaje również szczegóły techniczne podróży, w tym ten, że drogę dzielącą oba miasta przebywało się w tamtych czasach w dwa dni. Jakaż to musiała być wyrywa w uporządkowanym życiu Kanta! Autor opisuje ponadto ślady, jakie pozostały po wielkim filozofie w dzisiejszym Kaliningradzie, śledząc przy tym losy miejsc ściśle z nim związanych (dom, miejsca spacerów, grobowiec).

Kolejne dwa artykuły opracowane są przez uczonych rosyjskich, pracowników Państwowego Uniwersytetu w Kaliningradzie. Leonard Kalinnikow, w pracy „Postulaty praktycznego umysłu jako zasada swobody i odpowiedzialności”, przypomina podstawowe etyczne założenia filozofii Kantowskiej, wypuklając humanistyczny element myśli królewieckiego filozofa. Z kolei Iwan Demianowicz Kopcew, w artykule „Kant i problem filozoficznego dyskursu” zajmuje się lingwistycznymi rozważaniami Kanta. Analizując pisma przedkrytyczne i krytyczne, autor pokazuje językowe rozterki i analizy filozofa, zmagającego się z problemem adekwatnego wyrażenia swych myśli. Kaliningradzki badacz ukazuje ewolucję poglądów Kanta w tym aspekcie, wskazując na różnice między okresem przed- i krytycznym.

W kolejnym artykule, „Immanuel Kant prekursorem zjednoczonej Europy”, Mirosław Żelazny analizuje pytanie, czy Kantowska wizja „wiecznego pokoju”, „Ojczyzny Narodów”, nie jest tylko jedną z wielu politycznych utopii, z jakimi mieliśmy do czynienia. Odpowiedź na to pytanie jest jednoznacznie negatywna, na co wskazuje między innymi powiązanie wizji królewieckiego filozofa, za pośrednictwem komentarzy i interpretacji Karla Jaspersa, z osobą Konrada Adenauera, nazywanego przecież jednym z „Ojców Europy”. Autor podaje też okoliczności powstania rozprawy „Zum ewigen Frieden”, ukazując przy tym aktualność zawartych tam postulatów w naszych czasach.

Na ową aktualność zwraca również uwagę Zbigniew Kuderowicz, w tekście „Dziedzictwo Immanuela Kanta a Unia Europejska”. Autor pokazuje, w jaki sposób pojęcia „federacji”, „suwerenności”, „praworządności” „różnorodności kulturowej” odnoszą się do dzisiejszego sposobu funkcjonowania Unii. Wszystko to, pomimo pewnych trudności podnoszonych przez autora, w pełni uzasadnia wiązanie myśli kantowskiej z dzisiejszą formą integracji europejskiej.

W następnym artykule, zatytułowanym „Kant i dzieje filozofii polskiej w XX wieku”, Karol Bal przypomina o zbieżności rocznicy kantowskiej z jubileuszem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wskazując na podobieństwa

niektórych elementów myśli Kanta i Kazimierza Twardowskiego, mówi o rozwijanych w Polsce badaniach nad kantyzmem i nurtami, które mają z nim mniejszy lub większy związek, jako o realizacji filozoficznego testamentu twórców PTF.

Wreszcie w artykule „Tożsamość mieszkańców Mazur. Szansa czy bariera w otwartej przestrzeni europejskiej” Wojciech Łukowski przeprowadza socjologiczne analizy społeczności zamieszkujących Polskę północno-wschodnią. Porównując postawy mieszkańców Mazur i Podlasia, stawia na pierwszym planie zagadnienie mobilności w warunkach poszerzonej Unii Europejskiej.

Obok omówionych tekstów w książce znajdują się fotografie ukazujące ślady, jakie do dziś pozostały po Kancie w miejscach, w których przebywał, a także przedstawiające przedwojenną Gołdap.

Przy okazji Kantowskiej rocznicy przypomniano i analizowano główne aspekty transcendentalizmu, a zatem opracowanie ukazujące ważny, choć przecież nie pierwszoplanowy, problem filozofii królewieckiego myśliciela zasługuje na szczególną uwagę.

Tomasz Dreinert

TOMASZ MRÓZ: Wincenty Lutosławski, polskie badania nad Platonem, nakładem autora, Zielona Góra 2003

Po reaktywowaniu w 1919 roku uniwersytetu w Wilnie (jako Uniwersytetu Stefana Batorego) jego profesorami zbiegiem okoliczności stało się trzech twórców najbardziej chyba interesujących polskich koncepcji historiozoficznych ubiegłego wieku – Marian Zdziechowski, Feliks Koneczny i Wincenty Lutosławski. Ich koncepcje podążały nader odmiennymi drogami i stąd teoretycznie nic tych myślicieli nie łączyło¹. Połączyło ich natomiast to, że po drugiej wojnie światowej stali się właściwie całkowicie zapomniani. Nie dlatego, że ich koncepcje szybko zwietrzały, lecz przede wszystkim dlatego, że były głęboko „niesłuszne” politycznie. Zapomnienie to jednak miało przeminąć wraz z przepłynięciem strażników diamatu i histmatu przez Lete (co w istocie rzeczy nastąpiło jeszcze przed 1989 r.) Jeszcze w latach osiemdziesiątych przywrócono polskiej pamięci filozoficznej Zdziechowskiego, o którym zwłaszcza w ostatniej dekadzie wieku pojawiła się już imponująca ilość publikacji. W tejże dekadzie, a szczególnie w jej drugiej połowie, obiektem intensywnych zainteresowań badawczych stał się Koneczny; wiele wskazuje na to, że nadszedł właśnie czas na Lutosławskiego².

Pracę Tomasza Mroza z trudem jednak można uznać za próbę przywracania twórczości Lutosławskiego naszej pamięci filozoficznej. A to także dlatego, że w tym przypadku z pamięcią tą są nie lada kłopoty. Otóż Lutosławski, który się miał za filozofa światowego formatu, był outsiderem międzywojennego polskiego środowiska filozoficznego. Odczuwał to mocno, swą profesurę w Wilnie traktował zaś jako rodzaj filozoficznej zsyłki podyktowanej przez generalnie nie rozumiejące go środowisko³. Pretensje Lutosławskiego do międzynarodowego uznania nie były bezpodstawne. W istocie rzeczy znali go Niemcy i Francuzi zwłaszcza zaś ceniony był w literaturze anglosaskiej. Cytowano go i komento-

¹ Istniała też między nimi swoista obcość instytucjonalna: tylko Lutosławski zajmował katedrę filozofii, Zdziechowski był literaturoznawcą, Koneczny zaś historykiem. Dodajmy jednak, że właściwie cała twórczość Konecznego i Zdziechowskiego w okresie międzywojennym była filozoficznej natury, a i wcześniej (zwłaszcza tego drugiego) posiadała wyraźne filozoficzne piętno.

² Choć najobszerniejsze jak dotąd opracowanie poświęcone jego myśli ukazało się już przed ponad 10 laty (Wit Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994).

³ Pisz o tym w swej autobiografii *Jeden latwy żywot*, Warszawa 1933 (reprint Fundacja im. Wincentego Lutosławskiego, b.r.w.) s. 321 i n. Już w 1899 roku liczył Lutosławski na katedrę filozofii na UJ, ku jego rozczarowaniu uzyskał ją jednak znacznie odeń starszy Stefan Pawlicki.

wano więc (choć dość często nader krytycznie) w literaturze światowej u schyłku XIX i w pierwszych dekadach ubiegłego wieku. Było to wszakże uznanie swoiste; i rzecz nie polega na tym, że stało się to za sprawą jednej tylko książki. W końcu sława jednej książki pozostaje sławą. Problem w tym, że świat dostrzegł w pisarstwie Lutosławskiego to, co on uznawał nie za swe główne dokonanie, lecz za rzecz drugo- lub wręcz trzeciorzędą.

Lutosławski stał się znany za sprawą książki wydanej przez prestiżowego Longmana w Londynie w 1897 roku, a zatytułowanej *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. Książka ta nie była wynikiem czysto historyczno-filozoficznych zainteresowań jej autora. Platon był kimś więcej dla niego niżli wielkim filozofem, którego warto ciągle komentować. W 1885 roku, przygotowując się na Uniwersytecie w Dorpacie do egzaminu kandydackiego, podczas setnej już lektury *Uczty Platona*, doznał on swoistego olśnienia, „przemiany wewnętrznej”, polegającej na odkryciu własnej jaźni jako czegoś nie tylko różnego od ciała. W tym akcie „samostworzenia” dusza uświadomiła sobie siebie jako substancję, monadę, dla której ciało jest tylko czymś akcydentalnym, a więc jako preegzystującą, niesprowadzalną do czegoś źródłowo pierwotniejszego, zatem i wolną jaźń. Takie przeżycie duchowe było dotąd udziałem tylko nielicznych⁴, w tym Platona. Nic dziwnego, że Platon stał się też jednym z „bohaterów” pracy magisterskiej Lutosławskiego⁵.

Owa „przemiana wewnętrzna”, która dokonała się za sprawą lektury Platona legła u podstaw spirytualizmu Lutosławskiego, który z kolei miał się stać fundamentem jego neoromantycznej historiozofii. Przemiana ta wszakże była możliwe dlatego, że przecież najpierw u Platona dostrzegł on jej skutki, a więc spirytualizm. To, rzecz jasna, domagało się swego uzasadnienia. I taka jest w największym skrócie geneza *The Origin and Growth*. Lutosławski podjął więc wysiłek mający na celu prześledzenie ewolucji poglądów Platońskich od stanowiska sokratejskiego, poprzez idealizm, do spirytualizmu. To wymagało wszakże ustalenia chronologii pism Platońskich, z czym dotychczasowa literatura miała wielkie problemy. W tym celu Lutosławski opracował swą własną metodę badania języka dialogów, którą nazwał stylometrią.

Spirytualizm Lutosławskiego zainteresował niewielu, jego z gruntu (neo)romantyczna historiozofia, będąca próbą wskrzeszenia narodowego mesjanizmu była przyjmowana jako raczej archaiczna, natomiast zauważona przez specjalistów zagranicznych (bo w Polsce jego dzieło o Platonie, napisane po angielsku i nader zawile choćby z powodu licznych tabel, raczej czytany nie było) została jego stylometria i jej skutek – ustalenie kolejności pisania dialogów. Można zatem rzec, że Lutosławski już za życia będąc znanym badaczem Platona, zapomniany, czy niedostrzeżony został raczej jako samodzielny filozof.

⁴ Wśród tych nielicznych szczególnie liczni byli zaś Polacy, zwłaszcza romantycy (poeci, Hoene-Wroński, Cieszkowski, Kremer).

⁵ *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli*, Breslau 1888.

Książka Tomasza Mroza przedstawia Lutosławskiego jako badacza Platona i dlatego nie jest jej celem przypomnienie go jako filozofa – twórcę neoromantycznego mesjanizmu narodowego, choć autor parokrotnie wspomina o tej konsekwencji spirytualistycznego odczytania autora *Ucztę*⁶. Wszakże i Lutosławski jako badacz Platona wart jest przypomnienia i to w sposób dwojaki. Po pierwsze więc wprawdzie specjalistom badającym myśl wielkiego Ateńczyka nazwisko Lutosławskiego nie było obce ani parędziesiąt lat temu, ani też obecnie, to przecież dzisiejszy badacz, w przeciwieństwie do swego o dwie generacje starszego poprzednika, zna go już nie tyle z drugiej ile z trzeciej ręki, jeśli nie z mniej lub bardziej lakonicznego przypisu, który wskazuje na znaczną zasługę naszego filozofa, lecz raczej nie powiada nic o tym, na czym zasługa ta polegała⁷. Po drugie osoba studiująca współczesną literaturę poświęconą myśli Platona o Lutosławskim dowie się właściwie tylko jako o twórcy stylometrii, za sprawą którego badania nad chronologią dialogów wkroczyły na nowy etap, lub też (jak u Reale) jako zwolenniku tezy o ewolucyjnym charakterze koncepcji (nie systemu więc) twórcy Akademii. O tym, że w ramach tej ewolucjonistycznej tezy dostrzegł on u dojrzałego Platona spirytualizm (przeciwstawiony tak materializmowi, jak idealizmowi), że przypisał mu dokonania, które z reguły zalicza się do zasług Arystotelesa, raczej się nie dowiemy.

Otóż polski czytelnik teraz o tym dowiedzieć się może za sprawą recenzowanej książki, która w sposób nader rzetelny i kompetentny odsłania nam tak zasługi Lutosławskiego, jak i słabości jego koncepcji. Książka ta też, co istotne, przedstawia problem jako wprawdzie należący już do dość odległej historii interpretacji Platona, to przecież mający nadal moc skłaniania do namysłu. Jak słusznie w „Słowie wstępnym” stwierdza T. Mróz: „Historia badań nad chronologią dialogów jest już sama w sobie interesującym tematem, stąd też ocena polskiego wkładu do tych badań wydaje się zadaniem ważnym i godnym pogłębionych studiów” (s. 7). Wyniki tych studiów przedstawia nam w sześciu rozdziałach.

W pierwszym z nich („Badania nad Platonem w biografii Lutosławskiego”) przedstawia on rolę, jaką odegrał Platon, a raczej jego myśl w życiu intelektualnym naszego filozofa, a była to rola potężna, w istocie rzeczy stała się ona jakby osią organizującą jego rozwój teoretyczny, a i wpływającą na życie osobiste.

⁶ Zwracam jednak uwagę czytelnika, że niemal jednocześnie z recenzowaną książką Tomasz Mróz wydał (z własnym wstępem) z maszynopisu nader ważną – pisaną niemal do śmierci – pracę Lutosławskiego: *Metafizyka*. Można przypuszczać, że odegra ona istotną rolę w popularyzacji filozofii.

⁷ Tak więc w najobszerniejszej w języku polskim historii filozofii starożytnej Giovanniego Reale możemy znaleźć następujący przypis do fragmentu, w którym autor ten pisze, że wcześniej (tj. w XIX i pierwszej poł. XX wieku) „problem relacji między *ewolucją* a *systemem*” u Platona najczęściej rozwiązywano na rzecz tej pierwszej ze szkodą dla drugiego: „Oprócz cytowanej w poprzednim przypisie pracy Hermanna decydujące znaczenie miały prace L. Campbella, a przede wszystkim ważne dzieło W. Lutosławskiego, *The Origin and Growth of Plato's Logic...*”

Drugi i trzeci rozdział („Problem *Logiki* Platona i zagadnienie metodologii historii filozofii”; „Badania nad chronologią dialogów Platona do czasu wystąpienia Lutosławskiego – metody i ich efekty”) przedstawiają historyczno-teoretyczny kontekst koncepcji naszego filozofa. W szczególności rozdział trzeci daje obszerny obraz historii badań nad chronologią dialogów; historii takiej, jaka była znana Lutosławskiemu, którego erudycję w tej materii trudno przecenić. Dodajmy tu, że historię tę wprawdzie, poczynając od Tennenmanna i Schleiermachera, pisali przede wszystkim badacze niemieccy, to zasadniczy wpływ na ukształtowanie się metody Lutosławskiego odegrał Szkot, Lewis Campbell, który przedstawił propozycję badań różnic stylu występujących w dialogach.

Czwarty rozdział („Stylometria – metoda i chronologia”) poświęcony jest tej części Lutosławskiego badań myśli Platona, która wzbudziła największe zainteresowanie specjalistów. Tomasz Mróz, przedstawiając nader skomplikowaną metodę autora *The Orygin and Growth...*, u której podstaw leży założenie, że można styl autora opisać za pomocą statystyki (badania częstotliwości występowania określonych słów) i że jest on zmienny wraz z jego dojrzewaniem intelektualnym, nader słusznie zwraca uwagę na jej (metody) genezę. Otóż ma ona swój początek w owym swoistym akcie oświecenia doznany przez Lutosławskiego podczas lektury *Uczty*. Metoda ta zatem została przez niego skonstruowana, by dowieść przejście w dojrzałym okresie twórczości Platona od idealizmu do spirytualizmu. Stawia to rzecz jasna w wątpliwym świetle obiektywizm badawczy naszego filozofa (swoją drogą nie wahał się on też przed „przykrawaniem” cytatów z dialogów do swej tezy – o czym autor recenzowanej pracy też pisze), nie umniejsza wszakże jego zasług jako inspiratora późniejszych badań nad Platonem.

Rozdział piąty i najobszerniejszy („Lutosławskiego interpretacja ewolucji filozofii Platona na podstawie zrekonstruowanej chronologii dialogów”) przedstawia tę część koncepcji Lutosławskiego, która była bezpośrednim niejako skutkiem owej „przemiany wewnętrznej” doznanej podczas studenckiej lektury *Uczty*. Tomasz Mróz przypomina nam zatem w tym rozdziale ten fragment rozważań naszego badacza Platona, do którego on sam największą wagę przykładął i miał za swe szczególne osiągnięcie. Wszakże – jak pisze autor – „Historia interpretacji platonizmu nie pozostawia w tej dziedzinie dzieła Polaka niezauważonym, lecz nie przyznaje mu znaczenia większego niż historyczne” (s. 133).

Natomiast, o czym już wspominałem, mocno zauważona została Lutosławskiego metoda stylometrii, za sprawą której chciał ustalić kolejność pisania przez Platona pism. I temu problemowi poświęcony jest szósty i ostatni rozdział leżącej przede mną pracy („Wykorzystanie osiągnięć stylometrii do dalszych badań nad chronologią dialogów Platona”).

W zakończeniu tak T. Mróz ocenia zasługi naszego filozofa: „Rekapitułując miejsce Lutosławskiego, czyli – nie przesadzając – całego polskiego dorobku w kwestii chronologii dialogów Platona, należy przyznać, że jego niewątpliwą zasługą było zwrócenie uwagi na problem stylometrii i nadanie mu rozgłosu

na dużą skalę. Ponadto, uzasadnił miejsca dialogów dialektycznych w późnej fazie twórczości i *Fajdrosa po Państwie*” (s. 160). Rzecz jasna w czasach kiedy do chronologii Platońskich dialogów nie przykładano większej wagi trudno oczekiwać, że badacz będzie poszukiwał inspiracji w stylometrycznych rozważaniach Lutosławskiego. Jednakże spór o Platona niewątpliwie się jeszcze nie zakończył i dlatego jego głos w nim powinien być nadal słyszalny. Dobrze się stało, że ta ciekawa i napisana z dużym zapałem przedmiotu książka ujrzała światło dzienne.

Marek N. Jakubowski

ANTONIO BLANCO SALGUEIRO¹: Słowa na wiatr. Esej na temat mocy illokucyjnej, [„Palabras al viento. Ensayo sobre la fuerza ilocucionaria”], Editorial Trotta, Madryt 2004

Jednym z żywo dyskutowanych obecnie zagadnień pragmatyki języka naturalnego jest teoria aktów mowy. Jest to typowy temat interdyscyplinary, podejmowany zarówno przez językoznawców, jak i logików. Monografia *Słowa na wiatr* stanowi próbę potraktowania aktów mowy jako problemu filozofii języka, będąc oryginalną próbą syntezy dotychczasowych poglądów na naturę aktów mowy.

Monografia składa się z pięciu rozdziałów i uzupełniona jest bogatą bibliografią. W rozdziale wstępnym autor deklaruje cele, które pragnie osiągnąć i wprowadza podstawowe rozróżnienie pojęciowe, które stosuje następnie w całej pracy. Owym celem, który wedle słów autora ma charakter czysto ontologiczny, jest próba odpowiedzi na pytanie „Czym jest moc illokucyjna wypowiedzi? Co sprawia, że pewne dźwięki lub znaki stają się prośbami lub obietnicami?” Pytanie to stanowi punkt odniesienia dokonanej w dalszych częściach monografii krytycznej analizy dotychczasowych teorii aktów mowy. W analizie tej odwołuje się do dwóch par przeciwstawnych pojęć: internalizm – eksternalizm oraz mentalizm – antymentalizm.

Mentalizm illokucyjny (autor odróżnia mentalizm illokucyjny, oraz wszystkie niżej opisane pojęcia, od ich odpowiedników „semantycznych”, tj. dotyczących znaczenia wypowiedzi) polega na wyjaśnianiu mocy illokucyjnej, tj. faktu, że dana wypowiedź jest, np. rozkazem, prośbą, informacją lub ostrzeżeniem, poprzez odwołanie się do aktów psychicznych, jako warunków koniecznych i wystarczających do nadania wypowiedzi określonej mocy illokucyjnej. Antymentalizm, który ma wiele odcieni, wyjaśnia, przynajmniej częściowo moc illokucyjną wypowiedzi poprzez odwołanie się do czynników pozaumysłowych. Stanowisko zwane internalizmem lokuje czynniki konstytuujące moc illokucyjną wypowiedzi „wewnątrz” mówiącego, eksternalizm, przynajmniej częściowo, poza mówiącym. Wbrew pozorom mentalizm nie jest równoznaczny w internalizmem, a antymentalizm z ekstenalizmem. Możliwe są bowiem trzy stanowiska:

1. Mentalizm wewnętrzny (internalistyczny),

¹ Autor monografii jest absolwentem filozofii na Uniwersytecie w Santiago de Compostela w Hiszpanii, gdzie się również doktoryzował, i byłym stypendystą w Katedrze Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego. Od kilku lat pracuje na Uniwersytecie Complutense w Madrycie, gdzie prowadzi głównie zajęcia z filozofii języka.

2. Mentalizm zewnętrzny (eksternalistyczny),

3. Antymentalizm zewnętrzny (eksternalistyczny).

Antymentalizm wewnętrzny (internalistyczny) jest wedle autora niemożliwy, gdyż antymentalizm „szuka własności illokucyjnych na zewnątrz”. Antymentalizm okazuje się zatem stanowiskiem silniejszym niż eksternalizm, w tym sensie, że zawiera już w sobie eksternalizm. Stanowisko, które autor próbuje uzasadnić w monografii jest właśnie stanowiskiem antymentalistycznym. W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że wykluczenie antymentalizmu internalistycznego, przynajmniej w odniesieniu do znaczeń językowych, jest dosyć ryzykowne, gdyż dokładnie takie stanowisko zdaje się przypisywać Davidson Quine'owi.

Drugi rozdział monografii poświęcony jest mentalizmowi wewnętrznemu H. P. Grice'a, w szczególności zaś próbie rozciągnięcia sposobu wyjaśnienia pojęcia „znaczenia osoby mówiącej” (*speakers meaning*) na akty mowy. W myśl koncepcji Grice'a znaczenie wypowiedzi konstytuowane jest całkowicie przez (bardzo złożone) intencje osoby mówiącej, które towarzyszą jej wypowiedzeniu. Autor wskazuje, że wpływ Grice'a przejawia się w dominujących do chwili obecnej nurtach teorii aktów mowy, które klasyfikuje jako mentalistyczne. Na zakończenie sugeruje istnienie pewnego „antymentalistycznego” aspektu teorii Grice'a, który przejawia się koniecznością dostosowania się osoby mówiącej do panujących w danej społeczności konwencji językowych. Trzeci rozdział poświęcony jest konwencjonalizmowi illokucyjnemu J. L. Austina, który głosił konieczność oparcia analizy mocy illokucyjnych na procedurach konwencjonalnych. Podejście to jest bardzo owocne w przypadku tak zrytualizowanych aktów, jak nadawanie imienia, ekskomunikowanie, dymisjonowanie, itp.; jest natomiast mniej owocne w przypadku „codziennych aktów”, jak prośzenie, stwierdzanie, informowanie czy ostrzeganie. Przy całej sympatii dla Austina, którego poglądy traktuje jako szczególny przypadek eksternalizmu illokucyjnego, autor wskazuje na szereg niejasności i niekonsekwencji zarówno pojęciowych, jak i terminologicznych.

W rozdziale czwartym, który stanowi niewątpliwie punkt kulminacyjny całej pracy, autor charakteryzuje i uzasadnia własne stanowisko – jednocześnie eksternalistyczne i antymentalistyczne. Tezy, których prawdziwości broni, głoszą odpowiednio, że „w analizie mocy illokucyjnych powinniśmy brać pod uwagę przede wszystkim czynniki otoczenia zewnętrznego wobec nadawcy” oraz „w analizie mocy illokucyjnych powinniśmy brać pod uwagę przede wszystkim czynniki nie związane ze stanami psychicznymi nadawcy”. Wbrew Austinowi autor utrzymuje, że eksternalizm nie musi mieć charakteru konwencjonalnego, krytycznie odnosi się również do poglądów i pojęć pojawiających się w pracach Searla, Strawsona i Recanatiego. W rozdziale tym, obfitującym w liczne przykłady i eksperymenty myślowe, formułowana jest teza, że moc illokucyjna wypowiedzi konstytuowana jest przez trzy czynniki: znaczenie językowe, intencje lub inne stany umysłu mówiącego oraz czynniki pozaumysłowe, zewnętrzne wobec osoby mówiącej. Na rzecz swego stanowiska autor przytacza liczne argumenty, między innymi niezgodnego z intencjami mówiącego sukcesu illokucyj-

nego lub fiaska illokucyjnego. Ostatni rozdział poświęcony jest obronie własnego stanowiska przed faktycznymi lub jedynie możliwymi atakami ze strony „mentalistów”. Strategia obrony eksternalizmu polega na wykorzystaniu koncepcji działania racjonalnego Donalda Davidsona, która głosi, że każde działanie spowodowane przez pewien akt psychiczny (intencjonalny) jest racjonalne oraz Zasady Równowagi Epistemicznej sformułowanej oryginalnie przez Jerrego Fodora. W myśl tej zasady „mówiący znajduje się zazwyczaj w stanie równowagi epistemicznej ze względu na obiektywne warunki otoczenia zewnętrznego, które są niezbędne, aby akt mowy osiągnął moc illokucyjną, którą faktycznie posiada”. Odwołanie się do tej zasady pozwala autorowi odróżnić dwie, permanentnie mylone, jak twierdzi, kwestie: warunków „konstytutywnych”, dzięki którym akt mowy ma określoną moc illokucyjną oraz intencjonalności lub racjonalności tego aktu.

Przed zwróceniem uwagi na liczne zalety pracy warto wymienić kilka uwag krytycznych lub przynajmniej polemicznych. W monografii autor deklaruje chęć rozwiązania ontologicznej kwestii „istoty” mocy illokucyjnej. Moim zdaniem zamiar ten realizuje jedynie połowicznie, a spowodowane jest to brakiem jakiegokolwiek ontologii, do której można by się odwołać. Wywołuje to wrażenie, że wbrew deklaracjom rozstrząsane są przede wszystkim kwestie epistemologiczne. Na usprawiedliwienie autora można nadmienić, że tradycja, do której należeli twórcy teorii aktów mowy jest zdecydowanie epistemologiczna i antymetafizyczna. Dyskusja, którą podejmuje się w pracy musi, siłą rzeczy toczyć się, przynajmniej częściowo, na wyznaczonej przez nich płaszczyźnie. Niewątpliwie jednak śmiałe odwołanie się do jakiejś ontologii i wyjaśnienie na jej gruncie intuicyjnie stosowanych przez autora pojęć, podniosłoby niewątpliwie walory pracy. Inna kwestia dotyczy samego stanowiska autora, które ten określa jako „mocny antymentalizm”. Nie ulega wątpliwości, że wbrew temu określeniu stanowisko autora jest raczej umiarkowane. W ostatnim rozdziale sugeruje się sposób obrony stanowiska o wiele bardziej radykalnego, które można by streścić w sposób następujący: moc illokucyjna konstytuowana jest jedynie przez znaczenie językowe wypowiedzi oraz pozajęzykowe warunki zewnętrzne (społeczne, instytucjonalne itp.). Intencje mówiącego nie mają wpływu na konstytuowanie się mocy illokucyjnej, lecz jedynie dążą do nadania wypowiedzi określonej mocy. Jednak rozróżnienia tego typu, o ile mają być wprowadzone w sposób ścisły, wymagają zastosowania subtelnych pojęć ontologicznych.

Praca Antonia Blanco stanowi niewątpliwie bardzo ciekawą propozycję teoretyczną, stanowiącą próbę podsumowania dokonań rozwijającej się od kilkudziesięciu lat teorii aktów mowy. Niezależnie od poczynionych wcześniej zastrzeżeń książka ta stanowi doskonałą i krytycznie napisaną monografię tej dyscypliny, będąc jednocześnie zaproszeniem do wspólnego zastanowienia się nad istotą języka i jego funkcji. Głównych, lecz być może niebezpośrednich, źródeł inspiracji tej pracy dopatrywałbym się w *Dociekaniach filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina. Trzy pierwsze rozdziały mają niewątpliwie wyraźny walor dydaktyczny, doskonale i zwięźle zdając sprawę z poglądów „klasyków” teorii

aktów mowy. Na szczególną uwagę zasługuje jasna i przystępna prezentacja poglądów Grice'a. Dwa ostatnie rozdziały, będące próbą własnego wkładu autora w filozofię języka, stanowią niezwykle inspirującą lekturę, stawiającą przed czytelnikiem wyraźne wyzwanie intelektualne. Monografia ta w pełni zasługuje na przetłumaczenie na język angielski – mogłaby wówczas stanowić bardzo interesujący materiał seminaryjny na poziomie studiów doktoranckich.

Rafał K. Wilk

NICHOLAS RESCHER: *Common-Sense: A New Look at an Old Philosophical Tradition* (Wiedza potoczna: nowe spojrzenie na starą filozoficzną tradycję), Marquette University Press, Milwaukee 2005, ss. 270

Omawiana książka ukazała się w serii *Wykłady akwinackie* (*The Aquinas Lecture*). Mają one swoją długą tradycję, wszak pierwsze z nich rozpoczęły się w 1937 roku. Zdobyły sobie znakomite międzynarodowe uznanie tak u poszczególnych naukowców, jak też pośród jednostek uniwersyteckich czy bibliotek. Dla celów wydawniczych wypracowano dla nich szczególną szatę graficzną: okładka książki jest zawsze koloru bordowego ze złotymi napisami.

Śledząc nowości wydawnicze, można łatwo zauważyć, że problematyka tzw. doświadczenia potocznego, czy wiedzy potocznej, ciągle zwraca szczególną uwagę filozofów. Świadczą o tym zarówno pojawiające się tytuły, jak również ich autorzy, oraz angażujące się wydawnictwa. Wspomnę tutaj zaledwie o najnowszych pozycjach podejmujących ową tematykę, czyli o książce Noacha Lemosy zatytułowanej *Common Sense. A Contemporary Defence* (Cambridge University Press 2004) oraz o szerzej omówionej poniżej pracy Nicholasa Reschera, *Common-Sense: A New Look at an Old Philosophical Tradition*. Prezentowaną tu książkę rozpoczyna „Wprowadzenie” (*Prefatory*, ss. 5–6) poświęcone biografii autora. Warto ją tutaj przybliżyć, gdyż polskiemu czytelnikowi może być ona mało znana.

Nicholas Rescher jest profesorem filozofii na uniwersytecie w Pitsburgu, gdzie również pełni funkcję współprzewodniczącego Centrum filozofii i nauki. Wcześniej był przewodniczącym Związku Filozofów Amerykańskich Oddziału Filozofii G. W. Leibniza oraz C. S. Peirce, niedawno również zakończył przewodniczenie w Związku Amerykańskich Filozofów Katolickich, obecnie zaś został wybrany na przewodniczącego Amerykańskiego Związku Metafizyków. Jest on ponadto honorowym członkiem Uniwersytetu w Oxfordzie (Corpus Christi College), oraz członkiem Europejskiej Akademii Sztuki i Nauki (Academia Europaea). Zapraszany był z wykładami m.in. do Oksfordu, Konstancji, Salamanki, Monachium, Marburga. Otrzymał sześć honorowych tytułów uniwersyteckich na trzech kontynentach, jest także laureatem nagrody Alexandra von Humboldta. Napisał ponad sto książek, które – dodajmy – zostały przełożone na liczne języki, np. książka *Dialectics: A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*. (Albany State University of New York Press 1977) została przełożona na język japoński, a praca *Luck* (New York, Farrar, Straus

& Giroux, 1995) na japoński, koreański, hiszpański i niemiecki. Ponadto liczne inne jego opracowania zostały przetłumaczone na języki niemiecki, hiszpański, włoski, a nawet bułgarski. Jest on również autorem kilkuset artykułów z wielu dziedzin filozofii: teorii poznania, metafizyki, pragmatyzmu, filozofii nauki, etyki, aksjologii, filozofii społecznej, logiki i metafizologii.

Po „Wprowadzeniu” następuje jednostronicowy „Wstęp” (*Preface*, s. 9), w którym w sposób zwięzły, ale bardzo trafny i głęboki autor przedstawia uzasadnienie podjętego tematu. Filozofia i doświadczenie potoczne, przypomina, mają za sobą długotrwałą relację miłości–nienawiści (*a love–hate relationship*). Z jednej bowiem strony filozofowie, ażeby zapobiec odpowiedzialności za popadnięcie w absurdy i paradoksy, zawsze chcieli pozostawać w łączności z wiedzą potoczną, z drugiej zaś czuli się zażenowani, czy przypadkiem, już przez sam fakt odnoszenia się do doświadczenia potocznego, nie dbają o coś, co jest wyświechtane, co jest truizmem, jakby byli niezdolni do podjęcia wysiłku głębszego zaangażowania się w istotę rzeczywistości.

Celem więc omawianej pracy stało się gruntowne przebadanie doświadczenia i wiedzy potocznej, warunków ich występowania i oczekiwań z nimi związanych. Po tym, co zostało powiedziane, autor już we *Wstępie* pozwala sobie żywić przekonanie, że wiedza powszechna zasługuje na więcej uznania niż filozofowie w ostatnich czasach gotowi byli jej oddać.

Rozdział pierwszy nosi tytuł *Wiedza zdroworoządkowa i jej natura* (*Common-Sense Knowledge and Its Nature*, ss. 11–50). Autor przypomina w nim podstawowe rozumienie terminu „*common sense*”. Wskazuje, iż określenie to znaczy najpierw tyle, co „zmysł wspólny” (*observational common sens*). Jest to zatem takie jego rozumienie, które podaje filozofia klasyczna, kiedy mówi o zmyśle wspólnym, czyli właśnie o *sensus communis*. Jest to zmysł wewnętrzny, którego zadaniem jest łączenie i koordynowanie danych, dostarczanych przez zmysły zewnętrzne. Drugie znaczenie *sensus communis* poprzez ujęcie go w aspekcie sądowym. W tym rozumieniu *sensus communis* znaczy tyle, co „zdrowy rozsądek”, czyli zespół sądów, dzięki którym odnosimy się do konkretnych rzeczywistości w sposób uznany za oczywisty i jasny dla każdego na podstawie codziennego doświadczenia, bez uprzedniego rozumowania, kalkulacji, badań. Trzecie ujęcie wskazuje na *common sens* jako na wiedzę, co do której panuje powszechna zgoda (*consensual common sens*). Wyraża się to w powszechnej (lub prawie powszechnej) zgodzie wszystkich. Autor, jako przykład takich stwierdzeń podaje zdania: „skały nie mówią”; „świnie nie fruwią”.

W rozdziale drugim *Racjonalne uzasadnienie wiedzy zdroworoządkowej* (*The Rationale of Common-Sense Knowledge*, ss. 51–69) autor analizuje zakres ważności wiedzy potocznej oraz odpowiada na niektóre zarzuty przeciwników odwoływania się do tego typu wiedzy.

Rozdział trzeci *Pewność i sceptycyzm w świetle doświadczenia potoczne* (*Certainty and Scepticism in the Light of Common Sense*, ss. 71–87) został poświęcony kwestii pewności jako warunku wiedzy. Rescher, analizując tezę

sceptyków opowiadających się za niemożliwością osiągnięcia pewności, przedstawia swoją argumentację skierowaną przeciwko ich tezom.

Rozdział czwarty nosi tytuł *Doświadczenie potoczne, zaufanie i komunikacja* (*Common Sense, Trust and Communication*, ss. 89–127) i rozpoczyna go pytanie: „Z jakiej racji wiedza powszechna, odzwierciedlająca się w generalnym przekonaniu ludzi, miałaby mieć jakieś znaczenie dla mnie?” Trochę arogancka odpowiedź na nie – pisze Rescher – mogłaby być taka: „Cóż jest tak niezwyklego we mnie, że coś, co jest powszechnie przyjęte nie dotyczyłoby mnie?” Znacznie jednak głębsze i lepiej uzasadnione będzie twierdzenie, iż zaufanie potocznym przekonaniom jest zarówno właściwe, jak i celowe. Nic nie przemawia tak mocno za akceptacją wiedzy zdroworozsądkowej jak potrzeba i wymaganie zaufania innym, zarówno w kwestiach teoretycznych, jak i praktycznych. Bez wzajemnego zaufania nie byłyby możliwe ani badania zespołowe, ani zwykłe życie wspólnotowe czy społeczne. W wiedzy potocznej właśnie przejawia się zasadniczy poziom międzyludzkiego zaufania.

Rozdział piąty, *Nauka a doświadczenie* (*Science and Common Sense*, ss. 129–165), podejmuje zagadnienie relacji nauk szczegółowych i wiedzy potocznej. Autor w prowadzonych tu analizach odwołał się do myśli Eddingtona, Duhema i Peirce'a. Nauki szczegółowe – pisze Rescher – twierdzą, iż dane zdrowego rozsądku nie stanowią wystarczającej wiedzy. Taką samą opinią odwzajemnia się wiedza potoczna naukom szczegółowym. Z filozoficznego zaś punktu widzenia obydwa rodzaje wiedzy są w penym sensie częściowe i ograniczone.

Kwestiom praktycznym został poświęcony rozdział szósty zatytułowany *Uniwersalność i doświadczenie potoczne w kwestiach moralnych* (*Universality and Common Sense in Moral Matters*, ss. 167–201). Autor zajmuje się w nim polemiką z postawą przyjmującą moralny relatywizm i przedstawia racjonalne uzasadnienie moralnego obiektywizmu. Rescher wskazuje na bardzo ważną rolę wiedzy potocznej w obrębie moralności, wszak – jak pisze – sam rdzeń moralności na poziomie principiów jest kwestią wiedzy potocznej.

W rozdziale siódmym, *Doświadczenie potoczne w filozofii* (*Common Sense in Philosophy*, ss. 203–238), autor przypomina podstawowe zadanie filozofii, którym jest poszukiwanie odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania dotyczące świata i miejsca człowieka w świecie. Aby uzyskać jak najlepsze wyniki, filozofia odwołuje się do różnorodnych sposobów poznawczych w tym również do wiedzy zdroworozsądkowej. Autor zauważa jednak, iż byłoby błędem mówienie o „filozofii zdroworozsądkowej”, wszak pytania filozofii są innego typu niż odpowiedzi, które posiada wiedza powszechna. Ta ostatnia bowiem odnosi się do codziennych rzeczy i zagadnień, a zatem jest zbyt ograniczona i naiwna, stąd też niezdolna do nawiązania pełnego kontaktu z pytaniami filozoficznymi. Rescher przypomina także, że filozofowie nierzadko mieli zaledwie mgliste rozumienie (*a dim view*) wiedzy potocznej. Do takich właśnie należał m.in. I. Kant.

Rescher pisze, że zasadnicze dane zdroworozsądkowe nie są prawdami filozofii w sensie filozoficznym, lecz – bez wątpienia – są one prawdami dla filo-

zofii, prawdami, z którymi filozofia musi poczynić uzgodnienia („basic facts of common sens are not truths **in** philosophy, they certainly are truths **for** philosophy: truths with which philosophy must come to terms”, s. 205), „Filozofia zdroworoządkowa” nie jest postawą, używającą wiedzy potocznej w celu zastąpienia nią myślenia filozoficznego, ale jest to takie filozoficzne nastawienie, które prowadzi swoje dociekania w sposób przyjmujący i uznający siłę i trafność danych zdrowego rozsądku – pisze Rescher.

Całość opracowania dopełniają „Przypisy” (ss. 239–259), Indeks nazwisk (ss. 260–264) oraz wykaz poprzednich „Wykładów Akwinackich” (ss. 265–269). O tym zaś, co to są „Wykłady Akwinackie” powiadamia nota „O serii wykładów Akwinackich” (s. 270), która też zamyka całość prezentowanej książki.

Książka Nicholasa Reschera, *Common-Sense: A New look at an Old Philosophical Tradition* jest pracą dotyczącą filozofii w samych jej korzeniach. Od pierwszych zdań odczuwa się znakomite przygotowanie jej autora, erudycję i głębię jego własnych przemyśleń. Dodatkową zaletą jest to, że jest on napisana w języku przystępnym, wręcz łatwym, jakby autor mówiąc o wiedzy powszechnej chciał trafić do powszechnego czytelnika, chociaż mówi on z pozycji filozofa. Omawiana książka stanowi materiał mogący posłużyć zarówno początkującym filozofom, jak i tym, którzy z filozofią są już mocno związani. Należałoby zatem sobie życzyć, aby jakieś wydawnictwo zainteresowało się jej wydaniem w języku polskim.

Rafał K. Wilk

Przegląd czasopism

(zestawił W. Mincer)

I

American Philosophical Quarterly, 42 (2005), nr 1–3. JACQUETTE D.: Teaching philosophy as a Dada concept (nr 1); CRISP Th. M.: Presentism and cross-time relations (nr 1); RIVES B.: Why dispositions are (still) distinct from their bases and causally impotent (nr 1); ANDREOU Ch.: The voices of reason (nr 1); WRAY K.B.: Does science have a moving target? (nr 1); WALTON D.: Pragmatic and idealized models of knowledge and ignorance (nr 1); BAUMANN P.: Three doors, two players, and single case probabilities (nr 1); HIMMA K. E.: What is a problem for all is a problem for none: substance dualism, physicalism, and the ind-body problem (nr 2); LEVY K.: Why it is sometimes fair to blame agents for unavoidable acts and omissions (nr 2); CONLY S.: The right to procreation: merits and limits (nr 2); SOMMERS F.: Belief de mundo (nr 2); ZANGWILL N.: Moore, morality, supervenience, essence, epistemology (nr 2); HOWELL R. J.: A puzzle for pragmatism (nr 2); NELSON M.T.: Telling it like it is: philosophy as descriptive manifestation (nr 3); McCORMICK M.: Compelled relief ((nr 3); LeBAR M.: Eudaimonist autonomy (nr 3); ABELL C.: Against depictive conventionalism (nr 3); JENKINS C.S.: Realism and independence (nr 3); HETHERINGTON S.: Lucretian death: asymmetries and agency (nr 3); BROWN C., NAGASAWA Y.: Anything You can do God can do better (nr 3).

II

Archiv für Geschichte der Philosophie, 87 (2005), nr 1–2. LoLORDO A.: Gassendi on

human knowledge of the mind (nr 1); ANDERSON R. L.: The Wolffian paradigm and its discontent: Kant's containment definition of analyticity in historical context (nr 1); JUSTIN G.: Identification and definition in the Lysis (nr 1); SUTHERLAND D.: Kant on fundamental geometrical relations (nr 2); RAGLAND C. P.: Descartes on divine providence and human freedom (nr 2); GOEBEL B. HÖSLE V.: Reasons, emotions, and God's presence in Anselm of Canterbury's *Cur deus homo* (nr 2).

III

Australasian Journal of Logic, 3 (2005). DITMARSCH H. P. van, van der HOEK W., KOOL P.: Playing cards with Hintikka: an introduction to dynamic epistemic logic; THALOS M.: From paradox to judgment: towards a metaphysics of expression; RESTALL G.: Constant domain quantified modal logics without Boolean negation; BONNAY D., SIMME-NAUER B.: Tonk strikes back; PAL K., MEYER R. K.: Basic relevant theories for combinators at levels I and II; ; WALTON D.: Justification of argument schemes.

IV

The British Journal for the Philosophy of Science, 56 (2005), nr 2–3. AHMED A.: Evidential decision theory and medical Newcomb problems (nr 2); BARRETT J. A.: The preferred-basis problem and the quantum mechanics of everything (nr 2); BELNAP N.: A theory of causation: *causae causantes* (originating causes) as *in us* conditions in branching space-times (nr 2); BELOT G.: Dust, time and

symmetry (nr 2); FITELSON B., WATERMAN A.: Bayesian confirmation and auxiliary hypotheses revisited: a reply to Strevens (nr 2); KOPERSKI J.: Should we care about fine-tuning? (nr 2); LARAUDOGOITIA J. P.: An interesting fallacy concerning dynamical supertasks (nr 2); MARRAS A.: Consciousness and reduction; PAPAARAZZO E.: The elder pliny, Posidonius and surfaces; PASEAU A.: Naturalism in mathematics and the authority of philosophy; SHACKEL N.: The form of the Benardete dichotomy (nr 2); BARNES E. Ch.: Predictivism for pluralists (nr 3); FUTCH M. J.: Leibnizian causation (nr 3); MACHERY E.: You don't know how You think: introspection and language of thought (nr 3); MULLER Th.: Probability theory and causation: A branching space-times analysis (nr 3); DAVIES E. B.: Some remarks on the foundations of quantum theory (nr 3); MAGNUS P. D.: Reckoning the shape of everything: underdetermination and cosmotopology (nr 3); LEWENS T.: Realism and the strong program (nr 3); RUEGER A.: Perspectival models and theory unification (nr 3); PLUTYNSKI A.: Explanatory unification and the early synthesis (nr 3); RAATIKAINEN P.: Truth and provability-a comment on Redhead (nr 3).

V

Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 53 (2005), nr 1-5. STRAWSON P. F.: Gegen die Narrativität (nr 1); RINDERLE P.: Eine Kritik des Schicksalsegalitarismus (nr 1); (Schwerpunkt: Kosmopolitismus.) CAVALLAR G.: Cosmopolis. Supranationales und kosmopolitisches Denken von Vitoria bis Smith (nr 1); MOUFFE Ch.: Eine kosmopolitische oder eine multipolare Weltordnung? (nr 1); BENHABIB S.: Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos (nr 1); ANDERSON-GOLD S.: Die Kantische Grundlage des gegenwärtigen Kosmopolitismus (nr 1); CRAMM W.-J.: In welchem Sinne sind Rationalität und Bedeutung normativ? (nr 1); LÖHRER G.: Selbsttäuschung leicht gemacht. Alfred R. Meles deflationäre Position in Self-deception unmasked (nr 1); RESCHER N.: Über philosophische Systematisierung (nr 2); VAŽJULIN V. A.: Entwicklung systematisch denken. Ein Vergleich des Systems der dialektischen Logik bei Hegel und Marx (nr 2);

(Schwerpunkt: Die Verankerung der Religion) JÄGER Ch.: Religiöse Erfahrung und epistemische Zirkularität (nr 2); JUNG M.: Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung (nr 2); CANFIELD J. V.: Der Grund des Seins. Wittgensteins „religiöse Betrachtungsweise“ (nr 2); PERECZ L.: Nach dem Neubeginn. Zur Lage der ungarischen Philosophie seit 1989 (nr 2); THIEL D.: Angewandter Kantianismus. Vier philosophische Aufsätze von Salomo Friedlaender / Mynona [oraz] Friedlaender S.: Freier der Wahrheit (nr 2); SCHMITZ H.: Hermeneutik leiblicher Expressivität (nr 3); MESCH W.: Sittlichkeit und Anerkennung in Hegels Rechtsphilosophie. Kritische Überlegungen zu Theunissen und Honneth (nr 3); SCHMID H. B.: Wir-Identität: reflexiv und vorreflexiv (nr 3); (Schwerpunkt: Anerkennung) RÖSSLER B.: Arbeit, Anerkennung, Emanzipation (nr 3); YOUNG I. M.: Anerkennung von Liebesmühe – zu Axel Honneths Feminismus (nr 3); ZURN Ch. F.: Anerkennung, Umverteilung und Demokratie. Dilemmata in Honneths Kritischer Theorie der Gesellschaft (nr 3); WILDT A.: „Anerkennung“ in der Psychoanalyse (nr 3); FUES W. M.: Die Linke neu denken (nr 3); JULLIEN F.: Eine Dekonstruktion von außen. Von Griechenland nach China, oder: Wie man die festgefühten Vorstellungen der europäischen Vernunft ergründet (nr 4); HIMMELMANN B.: Brauchen wir Kants Idee des höchsten Guts? (nr 4); SEEL M.: Die Fähigkeit zu überlegen. Elemente einer Philosophie des Geistes (nr 4); (Schwerpunkt: Menschenwürde) BAER S.: Menschenwürde zwischen Recht, Prinzip und Referenz. Die Bedeutung von Enttabuisierungen (nr 4); FORST R.: Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung (nr 4); LEIST A.: Menschenwürde als Ausdruck. Ein nicht-metaphysischer Vorschlag (nr 4); PPLLMANN A.: Würde nach Maß (nr 4); WECKWERTH Ch.: Der vergessene Feuerbach. Eine Nachlese zum Feuerbach-Jahr 2004 (nr 4); HÖFFE O.: Vom Nutzen des Nutzlosen. Zur Bedeutung der Philosophie im Zeitalter der Ökonomisierung (nr 5); (Schwerpunkt: Hirn als Subjekt? Grenzfragen der neurobiologischen Hirnforschung (III)) FLOHR H.: Der Raum der Gründe (nr 5); ROTH G.: Gehirn, Gründe und Ursachen (nr 5); SINGER W.: Wann und warum erscheinen uns Entscheidungen als frei? Ein Nachtrag (nr 5); OLIVIER R.:

Die Willensfreiheit aus der Sicht einer Theorie des Gehirns. Ein nentscheidbares Problem (nr 5); SAMSON I.: Freier (?) Wille (nr 5); SCHNEIDER H. J.: Reden über Inneres. Ein Blick mit Ludwig Wittgenstein auf Gerhard Roth (nr 5); LINDEMANN G.: Beobachtung der Hirnforschung (nr 5); McDOWELL J., LINDGAARD J.: Erfahrung und Natur [Interview] (nr 5).

VI

Environmental Ethics, 27 (2005), nr 1. PRESTON Ch. J., COREY S. H.: Public health and environmentalism: adding garbage to the history of environmental ethics; CHESA F.: Endangered species and the right to die; ELLIOT R.: Instrumental value in nature as a basis for the intrinsic value of nature as a whole; HETTINGER N.: Allen Carlson's environmental aesthetics and the protection of the environment; NIETZSCHE's environmental philosophy: A trans-european perspective.

VII

Ethics, 115 (2004/2005), nr 1-4. den HAARTOGH G.: The authority of intention (nr 1); ALTMAN A., WELLMAN Ch. H.: A defense of international criminal law (nr 1); COHEN A. J.: What toleration is (nr 1); CONLY S.: Seduction, rape, and coercion (nr 1); BUSS S.: Valuing autonomy and respecting persons: manipulation, seduction, and the basic moral constraints (nr 2); SMITH A. M.: Responsibility for attitudes: activity and passivity in mental life (nr 2); MOREAU S. R.: Reasons and character (nr 2); MERRITT M.: Moral conflict in clinical trials (nr 2); CHANG R.: Parity, interval value, and choice (nr 2); HANSER M.: Permissibility and practical inference (nr 3); CALLAN E.: The ethics of assimilation (nr 3); CORVINO J.: Homosexuality and the PIB argument (nr 3); SABINI J., SILVER M.: Lack of character? Situationism critiqued (nr 3); KELLER S.: Patriotism as bad faith (nr 3); FITZPATRICK W. J.: The Practical turn in ethical theory: Korsgaard's constructivism, realism, and the nature of normativity (nr 4); ØVERLAND G.: Contractual killing (nr 4); BREWER T.: Virtues we can share: friendship and Aristotelian ethical theory (nr 4); ENOCH D.: Why idealize? (nr 4); STRAT-

TON-LAKE Ph.: How to deal with evil demons: comment on Rabinowicz and Rønnow-Rasmussen (nr 4); BRADLEY B., STOCKER M.: „Doing and allowing” and doing and allowing (nr 4).

VIII

History and Philosophy of Logic, 26 (2005), nr 1-3. SEIBERT Ch. H.: Charles Peirce's reading of Richard Whately's Elements of logic (nr 1); ABELES F. F.: Lewis Carroll's formal logic (nr 1); LANDINI G.: Quantification theory in '8 of Principia Mathematica and the empty domain (nr 1); MERRILL D. D.: Augustus De Morgan's Boolean algebra (nr 2); ALONSO E., MANZANO M.: Diagonalisation and Church's thesis: Kleene's homework (nr 2); GODDEN D. M.: Psychologism in the logic of John Stuart Mill: Mill on the subject matter and foundations of ratiocinative logic (nr 2); UEBEL Th. E.: Learning logical tolerance: Hans Hahn on the foundations of mathematics (nr 3); CASSOU-NOGUÈS P.: Gödel and 'the objective existence' of mathematical objects (nr 3); HUMBERSTONE L.: For want of an 'and': a puzzle about non-conservative extension (nr 3).

IX

Husserl Studies 21 (2005), nr 2. GALLAGHER S.: Phenomenological contributions to a theory of social cognition; DODD J.: Reading Husserl's time-diagrams from 1917/18; SHIM M. K.: The Paradox of subjectivity; ATTEN M.: Edmund Husserl, Logik. Vorlesung 1902/03, hg. Von Elisabeth Schuhmann; WESCHE T.: Selbstverstaendnis und Lebenswelt. Grundzuege einer phaenomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger; WALTO R. J.: Edmund Husserl. La fenomenologia como monadologia; WARREN N.: Von der Psychologie zur Phaenomenologie: Husserls Weg in die Phaenomenologie der „Logischen Untersuchungen”; MARX W.: Einleitung in die Philosophie, Vorlesungen 1922/23.

X

International Journal of Philosophical Studies, 11 (2003), nr 1-4. MURRAY M.:

A catalogue of mistaken interests: reflections on the desired and the desirable (nr 1); JACK-MAN H.: Foundationalism, coherentism and rule-following scepticism (nr 1); SHARP K.: Communication and content: circumstances and consequences of the Habermas-Brandom debate (nr 1); WALKER M. Th.: The freedom of judgment (nr 1); DRUMMOND J. J.: Pure logical grammar: anticipatory categoriality and articulated categoriality (nr 2); LEASK I.: Husserl, givenness, and the priority of the self (nr 2); OVERGAARD S.: Heidegger's early critique of Husserl (nr 2); EMBREE L.: Husserl as trunk of the American continental tree (nr 2); STAHLER T.: Does Hegel privilege speech over writing? A critique of Jacques Derrida (nr 2); VASTERLING V.: Body and language: Butler, Merleau-Ponty and Lyotard on the speaking embodied subject (nr 2); LENNON K.: Naturalizing and interpretive turns in epistemology (nr 3); FENNELL J.: The three Quines (nr 3); MEDINA J.: Wittgenstein and nonsense: psychologism, Kantianism, and the habitus (nr 3); LOCKIE R.: Relativism and reflexivity (nr 3); ALLAIS L.: Kant's transcendental idealism and contemp-porary antirealism (nr 4); CHAKRAVART-TY A.: The dispositional essentialist view of properties and laws (nr 4); BREEUR R.: Consciousness and the self (nr 4); NIELSEN K.: Toward a liberal socialist cosmopolitan nationalism (nr 4).

International Journal of Philosophical Studies, 12 (2004), nr 1–4. VARDOULA-KIS D.: The Vicissitude of completeness: Gadamer's criticism of Collingwood (nr 1); LINGIS A.: Theoretical paradox and practical dilemma (nr 1); JAMME Ch.: Portraying myth more convincingly: critical approaches to myth in the Classical and Romantic periods (nr 1); DUFFY S.: The logic of expression in Deleuze's expressionism in philosophy: Spinoza: a strategy of engagement (nr 1); WEIR A.: An ultra-realist theory of perception (nr 2); PHILLIPS J.: From radical to banal evil: Hannah Arendt against the justification of the unjustifiable (nr 2); LAW S.: Five private language arguments (nr 2); BLACKBURN S.: Relativism and the abolition of the other (nr 3); FAULKNER P.: Relativism and our warrant for scientific theories (nr 3); HALES S. D.: Intuition, revelation, and relativism (nr 3); KÖBEL M.: Indexical relativism versus genuine relativism (nr 3); O'GRADY P.: Wittgenstein and relativism (nr 3); MALPAS J.: Holism, re-

alism, and truth: how to be an anti-relativist and not give up on Heidegger (or Davidson) – a debate with Christopher Norris (nr 3); NORRIS Ch.: Reply to Jeff Malpas: on truth, realism, changing one's mind about Davidson (not Heidegger), and related topics (nr 3); ROSS A.: Historical undecidability: The Kantian background to Derrida's politics (nr 4); ADAMS D.: Aquinas and modern consequentialism (nr 4); RAYNER T.: On questioning being: Foucault's Heideggerian turn (nr 4); HAJI I., CUYPERS S. W.: Moral responsibility and the problem of manipulation reconsidered (nr 4).

International Journal of Philosophical Studies, 13 (2005), nr 1–3. SAYWARD Ch.: Thompson Clarke and the problem of other minds (nr 1); ORTEGA M.: When conscience calls, will Dasein answer? Heideggerian authenticity and the possibility of ethical life (nr 1); HAUKIOJA J.: A middle position between meaning finitism and meaning Platonism (nr 1); LEKKAS G.: Plotinus: towards an ontology of likeness (On the One and Nous) (nr 1); POLLARD B.: Naturalizing the space of reasons (nr 1); McDOWELL J.: The true modesty of an identity conception of truth: a note in response to Pascal Engel (2001) (nr 1); ENGEL P.: The unimportance of being modest: a footnote to McDowell's note (nr 1); LUFT S.: Husserl's concept of the 'transcendental person': Another look at the Husserl-Heidegger relationship (nr 2); RATCLIFFE M.: William James on emotion and intentionality (nr 2); KAPOSY Ch.: 'Analytic' reading, 'continental' text: The case of Derrida's 'on forgiveness' (nr 2); NIEMI J. I.: Habermas and validity claims (nr 2); KOMPRIDIS N.: Rethinking critical theory (nr 3); BERNSTEIN J. M.: Suffering injustice: misrecognition as moral injury in critical theory (nr 3); KOMPRIDIS N.: Disclosing possibility: the past and future of critical theory (nr 3); BOHMAN J.: We, heirs of Enlightenment: critical theory, democracy and social science (nr 3); COOKEM M.: Avoiding authoritarianism: on the problem of justification in contemporary critical social theory (nr 3); GILABERT P.: A substantivist construal of discourse ethics (nr 3).

XI

The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 62 (2004), nr 1–4. DEVEREAUX M.:

Moral judgments and works of art: the case of narrative literature (nr 1); PARKER D., PARKER M.: Directors and DVD commentary: the specifics of intention (nr 1); DILWORTH J.: Internal versus external representation (nr 1); STROM K.: „Avant-Garde of what?": surrealism reconceived as political culture (nr 1); FISHER J.: On Carroll's enfranchisement of mass art as art (nr 1); CARROLL N.: Mass art as art: a response to John Fisher (nr 1); CARROLL N.: Art and human nature (nr 2); De SOUSA R.: Is art an adaptation? Prospects for an evolutionary perspective on beauty (nr 2); CURRIE G.: The representational revolution (nr 2); NICHOLS S.: Imagining and believing: the promise of a single code (nr 2); COPLAN A.: Empathic engagement with narrative fictions (nr 2); ROBINSON J.: The art of distancing: how formal devices manage our emotional responses to literature (nr 2); CASATI R.: Methodological issues in the study of the depiction of cast shadows: a case study in the relationships between art and cognition (nr 2); ROLLINS M.: What Monet meant: intention and attention in understanding art (nr 2); McIVER LOPES D.: Directive pictures (nr 2); COHEN J., MESKIN A.: On the epistemic value of photographs (nr 2); TILLMAN B., BIGAND E.: On the relative importance of local and global structures in music perception (nr 2); CARR D.: Music, meaning, and emotion (nr 3); BURNS COLEMAN E.: Appreciating „traditional" aboriginal painting aesthetically (nr 3); MULLIN A.: Moral defects, aesthetic defects, and the imagination (nr 3); RICHARDS R.A.: A fitness model of evaluation (nr 3); WORTH S. E.: The ethics of exhibitions: on the presentation of religious art (nr 3); NANAY B.: Taking twofoldness seriously: Walton on imagination and depiction (nr 3); LEVINSON J.: Intrinsic value and the notion of a life (nr 4); ALWARD P.: The spoken work (nr 4); HUNT L. H.: Sentiment and sympathy (nr 4); OSIPOVICH D.: What Rousseau teaches us about live theatrical performance (nr 4); PARSONS G., CARLSON G.A.: New formalism and the aesthetic appreciation of nature (nr 4); PRUSAK B.G.: Le rire à nouveau: rereading Bergson (nr 4); DICKIE G.: Dean, definition, and the Romantic artist (nr 4).

The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 63 (2005), nr 1. KRAUT R.: Why does jazz matter to aesthetic theory?; CHOI J.: Leaving it up to the imagination: POV shots and

imagining from the inside; CLERCQ R. de: Aesthetic terms, metaphor, and the nature of aesthetic properties; BAXLEY A. M.: The practical significance of taste in Kant's Critique of judgment: love of natural beauty as a mark of moral character; KANIA A.: Against the ubiquity of fictional narrators; ABELL C.: Pictorial implicature; DILWORTH J.: Resemblance, restriction, and content-bearing features; NEWALL M.: Picturing pictures: reply to Dilworth.

XII

Kant Studien, 96 (2005), nr 1–3. SARMIENTO G.: On Kant's definition of the monad in the *Monadologia physica* of 1756 (nr 1); KORIAKO D.: Was sind und wozu dienen reine Anschauungen? Kritische Fragen und Anmerkungen zu Kants Raumtheorie (nr 1); GRABAND C.: Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft (nr 1); SCHMIDT C.M.: The Anthropological dimension of Kant's *Metaphysics of morals* (nr 1); SUSSMAN D.: Kantian forgiveness (nr 1); CAIMI M.: »Gedanken ohne Inhalt sind leer« (nr 2); CHONG-HYON PAEK: Kant's theory of transcendental truth as ontology (nr 2); DUFOUR E., SERVOIS J.: Le Statut de l'espace esthétique dans la philosophie kantienne (nr 2); KRIEGER G.: Menschliche Vernunft als Terminus der Reflexion. Zu einer Übereinstimmung zwischen mittelalterlicher Philosophie und Kant (nr 2); BANKS E. C.: Kant, Herbart and Riemann (nr 2); McCALL J. L.: Metaphysical foundations and ponderomotive nature (nr 3); PIEROBON F.: Quelques remarques sur la conception kantienne du jugement singulier (nr 3); BARRANZKEH.: Tierethik, Tiernatur und Moralanthropologie im Kontext von § 17, Tugendlehre (nr 3); CARANTI L.: Logical purposiveness and the principle of taste (nr 3); REISS H.: Ueber die Buchmacherey. Zwey Briefe an Herrn Friedrich Nicoley. Anmerkungen zum Text dieser Schrift in der Akademieausgabe – eine Vorarbeit für eine neue, verbesserte Edition (nr 3).

XIII

Metaphilosophy, 35 (2004), nr 1–4. SHUSTERMAN R.: Pragmatism and East-Asian thought (nr 1/2); TAN S.-R.: Pragmatism, post-

modernism, and global citizenship (nr 1/2); HICKMAN L. A.: Old ideals crumble: war, pragmatist intellectuals, and the limits of philosophy (nr 1/2); STUHR J. J.: What's the use of calling Du Bois a pragmatist? (nr 1/2); TAYLOR P. C.: Pragmatism and ethnicity: critique, reconstruction, and the New Hispanic (nr 1/2); MEDINA J.: Legal pragmatism (nr 1/2); POSNER R. A.: Changing the epistemological and psychological subject: William James's psychology without borders (nr 1/2); JANACK M.: The Question of voice and the limits of pragmatism: Emerson, Dewey, and Cavell (nr 1/2); COLAPIETRO V.: Pragmatism and the practice of history: from Turner and Du Bois to today (nr 1/2); LEARNAN G.: Iraq, American empire, and the war on terrorism (nr 3); NORRIS A.: „Us” and „them” (nr 3); SCHWARTZ J. M.: Misreading Islamist terrorism: the „war against terrorism” and just-war theory (nr 3); TELHAMI S.: Of power and compassion (nr 3); CORNELL D.: The new political infamy and the sacrilege of feminism (nr 3); NUZZO A.: Reasons for conflict: political implications of a definition of terrorism (nr 3); BOBROW D. B.: Losing to terrorism: an American work in progress (nr 3); LOSURDO D.: Preemptive war, Americanism, and Anti-Americanism (nr 3); ROCKMORE T.: On the so-called war on terrorism (nr 3); MARGOLIS J.: Terrorism and the new forms of war (nr 3); SIEGEL H.: Rationality and judgment (nr 4); JONES T.: Reductionism and antireductionism: rights and wrongs (nr 4); FERGUSON K.G.: The smuggler's fallacy (nr 4); MUNDALE J.: That way madness lies: at the intersection of philosophy and clinical psychology (nr 4); DOMSKY D.: Keeping a place for metaethics: assessing Elliot's dismissal of the subjectivism/objectivism: debate in environmental ethics (nr 4); CHRISTMAN J.: Narrative unity as a condition of personhood (nr 4); RIBEIRO B.: Skeptical parasitism and the continuity argument (nr 4); MAXWELL N.: In defense of seeking wisdom (nr 4); KENNEDY D.: The role of a facilitator in a community of philosophical inquiry (nr 4).

XIV

Philosophy, 78 (2003), nr 1–4. HYMAN J.: Pains and places (nr 1); HANFLING O.: Learning about right and wrong: ethics and

language (nr 1); LYNCH T., WALSH A.: The Mandevillean conceit and the profit-motive (nr 1); SADLER B.J.: The possibility of amoralism: a defence against internalism (nr 1); MOLLER D.: An argument against marriage (nr 1); VICE S.: Literature and the narrative self (nr 1); EDWARDS J.: A reply to De Anna on the simple view of colour (nr 1); TEICHMAN J.: Good for and good about (nr 1); BAKER G.: Friedrich Waismann: a vision of philosophy (nr 2); CASSAM Q.: Can transcendental epistemology be naturalized? (nr 2); ALWEISS L.: On moral dilemmas: Winch, Kant and Billy Budd (nr 2); CARR D.: Character and moral choice in the cultivation of virtue (nr 2); YOUNÈS S.: Constructing architectural theory (nr 2); HALDANE J., LEE P.: Aquinas on human ensoulment, abortion and the value of life (nr 2); CORLETT J. A.: Making more sense of retributivism: desert as responsibility and proportionality (nr 2); LOWE E. J.: Identity, individuality, and unity (nr 3); MOORE A. W.: Williams on ethics, knowledge, and reflection (nr 3); MONTMARQUET J.: Moral character and social science research (nr 3); WEINTRAUB R.: The naturalistic response to scepticism (nr 3); DUMMETT M.: How should we conceive of time? (nr 3); READ R.: Time to stop trying to provide an account of time (nr 3); DUMMETT M.: A brief concluding comment (nr 3); WARNOCK M.: What is natural? And should we care? (nr 4); RUMFITT I.: Contingent existents (nr 4); WIGGINS D.: Existence and contingency: a note (nr 4); LEWENS T.: Prospects for evolutionary policy (nr 4); STONEHAM T.: On equivocation (nr 4); PASNAU R.: Souls and the beginning of life (a reply to Haldane and Lee) (nr 4); HALDANE J., LEE P.: Rational souls and the beginning of life (a reply to Robert Pasnau) (nr 4).

Philosophy, 79 (2004), nr 1–4. HABERMAS J.: Religious tolerance—the pacemaker for cultural rights (nr 1); MUSGRAVE A.: How Popper [might have] solved the problem of induction (nr 1); CAHILL K.: Ethics and the Tractatus: a resolute failure (nr 1); JASAV A. de: Property and its enemies (nr 1); HARRISON J.: The logical function of ‘that’, or truth, propositions and sentences (nr 1); FRANKLIN J.: On the parallel between mathematics and morals (nr 1); SCHEER R.: The ‘mental state’ theory of intentions (nr 1); BENNETT J.: Time in human experience

(nr 2); SINGER M. G.: The concept of evil (nr 2); WHEATER I.: Literature and philosophy: emotion and knowledge? (nr 2); TARTON Ch. D.: Reason and history in Locke's Second Treatise (nr 2); MASON R.: Spinoza and the unimportance of belief (nr 2); LEVI D. S.: Ebersole's philosophical treasure hunt (nr 2); HORTON K.: Famine and fanaticism: a response to Kekes (nr 2); KEKES J.: Reply to Horton (nr 2); WIGGINS D.: Wittgenstein on ethics and the riddle of life (nr 3); CAMPBELL S.: Seeing objects and surfaces, and the 'In virtue of' relation (nr 3); ARCHARD D.: Wrongful life (nr 3); LOCKIE R.: Knowledge, provenance and psychological explanation (nr 3); PERRETT R.W.: The momentariness of simples (nr 3); HERSHENOV D.: Countering the appeal of the psychological approach to personal identity (nr 3); LANDAU I.: An argument for marriage (nr 3); ROSENTHAL A. L.: What Ayer saw when he was dead (nr 4); YOUNÉS S.: The empire of masks: pluralism and monism in politics and architecture (nr 4); WREEN M. J.: The standing is slippery (nr 4); TUCKER A.: Holistic explanations of events (nr 4); SMITH J.: Free access: on knowing which thing I am (nr 4); CAVE P.: Reeling and a-reasoning: surprise examinations and Newcomb's tale (nr 4); STEMMER N.: On Hetherington's solution of the Goodman paradox (nr 4).

XV

Zeitschrift für philosophische Forschung, 59 (2005), nr 1–3. VOGT K.: Gibt es eine Lebenskunst? Politische Philosophie in der frühen Stoa und skeptische Kritik (nr 1); SCHALLIKE J.: Irrationale mentale Kausalität und praktische Normen a priori. Donald Davidsons Analyse von Willensschwäche und Selbsttäuschung (nr 1); CHRUDZIMSKI A.: Drei Ver-

sionen der Meinungschen Logik (nr 1); PINZANI A.: Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants Rechtslehre (nr 1); FRANZ M.: Gottfried Ploucquets Urteilslehre im Rahmen der Logikgeschichte des 18. Jahrhunderts (nr 1); BAYERTZ K.: Antike und moderne Ethik. Das gute Leben, die Tugend und die Natur des Menschen in der neueren ethischen Diskussion (nr 1); ERNST G.: Radikaler Kontextualismus (nr 2); GUCKES B.: Willensschwäche und Zwang (nr 2); WEBER M.: Über die Vergleichbarkeit metaphysischer Systeme: Der Fall Leibniz kontra Locke (nr 2); ROUGHLEY N.: Kann Kunst anästhetisch werden? (nr 2); LEMPP J.: Ich denke, also muss ich. Eine Analyse von Gilberts Argument für die Begründung politischer Verpflichtungen (nr 2); PECHMANN A. von: Der Souverän als „Träger der Persona“. Zur Konstruktion des Gesellschaftsvertrags in Thomas Hobbes' „Leviathan“ (nr 2); HARDY J.: Intellektuelle Tugenden und epistemische Motivation – Grundzüge der Tugenderkenntnistheorie (II) (nr 2); FORSCHNER M.: Immanuel Kant über Vernunftsglaube und Handlungsmotivation (nr 3); WEIDEMANN H.: Überlegungen zum Begriff der praktischen Wahrheit bei Aristoteles (nr 3); KIENZLE B.: Indexikalität und Gewissheit (nr 3); WALDOW A.: Personale Identität und Perzeption. David Humes Scheitern als Konsequenz seiner Wahrnehmungstheorie (nr 3); KEIL G.: Wahrheiten, die niemand kennen kann. Zu Wolfgang Künners Verteidigung des alethischen Realismus (nr 3); POLLOK K.: Die Normativität des Expressiven – Überlegungen zum Begriff der Wahrhaftigkeit (nr 3); KREß A., SCHICK F.: Von der Logik zur Sprache und darüber hinaus. Bericht vom Sechsten Internationalen Hegel-Kongress in Stuttgart (nr 3); JANSEN L.: Identität und Gemeinschaft. Neuere Beiträge zur Ontologie des Sozialen (nr 3).

Zapiski bibliograficzne

(Bibliographical Notes)

za rok 2005
oraz uzupełnienia z lat poprzednich
(zestawił W. Mincer)

a) Prace opublikowane w Polsce
(Polish publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Bańka J.: Słownik pojęć i tekstów filozoficznych: przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności. t. 1. A–N; t. 2. O–Ż. Poznań: Stow. Psychol. i Archit., 2004 – 421 s. + 395 s.

Chymuk M.: Wprowadzenie dialogu i filozoficznego spotkania do polskiego szkolnictwa. – Filoz. Dialogu. 1 (2003), s. 257–265.

Filozofia wobec XXI wieku. Red. L. Gawor. Lublin: Wydaw. UMCS, 2004 – 265 s. [Materiały konferencji].

McLaughlin T. H.: Filozofia a polityka oświatowa – możliwości, napięcia i zadania. Tł. – Kwart. Pedag. 49 (2004), nr 1/2 s. 239–291. [Tekst również w jęz. ang.]

Boulnois O.: Co nowego? – Średniowiecze! Tł. – Communio 24 (2004), nr 3 s. 77–100.

Ochmann J.: Dialog filozoficzny między judaizmem a chrześcijaństwem w XX wieku: Jacob Joseph Petuchowski (1925–1991). – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 137–143.

Philippe M.-D.: Pielgrzymowanie filozoficzne: list do przyjaciela. Przel. K. Kaczmarczyk. Lublin: Pol. Tow. Tomasza z Akwenu, 2003 – 271 s.

Powszechna encyklopedia filozofii. 5. Ir-Ko. Red. A. Maryniarczyk [et al.]. Lublin: Pol. Tow. Tomasza z Akwenu, 2004 – 934 s.

Shusterman R.: Praktyka filozofii, filozofia praktyki: pragmatyzm a życie filozoficzne. Przekł. A. Mitek. Kraków: „Universitas”, 2005 – XVIII, 266 s. (Polskie Towarzystwo Estetyczne).

Świątek-Ochmann M.: Dialog filozoficzny między judaizmem a chrześcijaństwem w XX wieku: Andre Neher. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 145–158.

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)

Bergson H.: Energia duchowa. Przekł. K. Skorulski, P. Kostyrko. Wst. P. Kostyrko. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2004 – XXXI, 249 s.

Bergson H.: Ewolucja twórcza. Przel. F. Znaniecki. Kraków: „Zielona Sowa”, 2004 – 285 s. (Wielkie Dzieła Filozoficzne).

Berkeley G.: Traktat o zasadach ludzkiego poznania, w którym poddano badaniu główne przyczyny błędów i trudności w różnych dziedzinach wiedzy oraz podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niewiary. Przeł. J. Salamon, posł. S. T. Kołodziejczyk. Kraków: „Zielona Sowa”, 2004 – 110 s. (Wielkie Dzieła Filozoficzne).

Hume D.: Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami. Przeł. D. Misztal i T. Sieczkowski. Posł. T. Sieczkowski. Kraków: „Zielona Sowa”, 2004 – 173 s. (Wielkie Dzieła Filozoficzne).

Jamek W.: Pragmatyzm: nowa nazwa kilku starych metod myślenia: popularne wykłady z filozofii. Przeł. M. Filipczuk. Posł. P. Gutowski. Kraków: „Zielona Sowa”, 2004 – 1348 s. (Wielkie Dzieła Filozoficzne).

Kant I.: Krytyka praktycznego rozumu. Przeł., wst. i przyp. B. Bornstein. Warszawa: de Agostini, 2004 – 312 s. (Arcydzieła Wielkich Myślicieli).

Kant I.: O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego; O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni. Przeł., oprac. i posł. Opatrz. A. Banaszkiewicz. Kraków: „Zielona Sowa”, 2004 – 117 s. (Wielkie Dzieła Filozoficzne).

Kant I.: Spór fakultetów: wznowione pytanie czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu, co lepsze?: Fragment krakowski, Fragment królewiecki. Tł., wst., kryt. oprac.. M. Żelazny; wst. do Fragmentu krakowskiego W. Stark. Toruń: Wydaw. Rolewski, 2003 – 233 s. (Klasyka Filozofii Niemieckiej).

Merleau-Ponty M.: Pochwała filozofii. Przeł. K. Mrówka. Kraków: „Aureus”, 2003 – 59 s. (Biblioteka Principia).

Schopenhauer A.: O wolności ludzkiej woli: rozprawa konkursowa nagrodzona przez Królewską Norweską Akademię Umiejętności w Dortheim, dnia 26 stycznia 1839 r. Przeł. i posł. opatrz. A. Stögbauer. Kraków: „Zielona Sowa”, 2004 – 109 s. (Wielkie Dzieła Filozoficzne).

Šestov L.: Tylko wiara: antologia tekstów Lwa

Szestowa. Red. i tł. P. Wyligala. Kraków: „M”, 2004 – 262 s.

Witkiewicz S. I.: Zagadnienie psychofizyczne. Oprac. B. Michalski. Warszawa: PIW, 2003 – 638 s. (Dzieła zebrane/Stanisław Ignacy Witkiewicz; t. 14).

Historia filozofii (History of philosophy)

Burge J.: Abelard i Heloiza. Z ang. Przeł. M. Szubert. Warszawa: „Świat Książki”, 2005 – 263 s.

Domański J.: „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Wyd. 2 popr. i uzup. Kęty: „Antyk”, 2005 – 391 s.

Drozdowicz Z.: Filozofia francuska w epoce Oświecenia. Poznań: Wydaw. Fund. „Humaniora”, 2005 – 167 s.

Gračeva A. M.: Tak govoril Vladimir Sanin: russkoe ničeanstvo skvoz' prizmu romanov M. P. Arcybaševa. – Roczn. Hum. 51 (2003), z. 7 s. 43–51. Streszcz.

Kleszcz L.: Boczne drogi: z genealogii filozofii hermeneutycznej. Wrocław: „Arboretum”, 2004 – 478 s.

Kolokwia platońskie: Timaios. Red. A. Olejarczyk, M. Manikowski. Wrocław: Wydaw. Uniw. Wroc., 2004 – 250 s. (Acta Universitatis Wratislaviensis; nr 2641).

Komorowski M.: Proklos jako komentator Platona. – Acta UL Fol. Philos. 16 (2004), s. 23–42.

Markowski M.: „Via Marsiliana” jako jedyny kierunek filozoficzny na nowo założonym Uniwersytecie Heidelberskim. – Anal. Crac. 35 (2003), s. 35–46

Między reformą a rewolucją: rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku. Red. W. Rydzewski, A. Ochotnicka. Kraków: Wydaw. UJ, 2004 – 296 s. (Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej. Historia, Religia, Polityka; 77).

Mikołajczyk H. T.: Neokantyzm badeński i otwarcie filozofii transcendentnej na dziejowość. Częstochowa: Wydaw. WSP, 2004 – 332 s.

Paczkowski P.: Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku (IV w. p.n.e.) Rzeszów: Wydaw. Uniw. Rzesz., 2005 – 181 s.

Wahl J.: Krótka historia egzystencjalizmu. Przel., wst., posł. i przyp. opatrz. J. A. Prokopski. Wrocław: „Atut”, 2004 – 91 s.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Baniak J.: Istota i znaczenie prawdziwego dialogu. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 7–10.

Brejdak J.: Słowo i czas: problem rozumienia innego w hermeneutyce i teorii systemu. Szczecin: Wydaw. Nauk. US, 2004 – 283 s. (Rozprawy i Studia/Uniwersytet Szczeciński; t. 524).

Kowalczyk S.: Modernizm a teizm. – Stud. Sandom. 11 (2004), z. 1 s. 153–159.

Leśniak A.: Topografie doświadczenia Maurice Blanchot i Jacques Derrida. Kraków: „Aureus”, 2003 – 77 s.

Między scjentyzmem a historyzmem: szkice ze współczesnej filozofii francuskiej. Red. K. Szlachcic. Wrocław: „Arboretum”, 2004 – 187 s.

Stachewicz K.: Fenomenologia a dialog. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 47–59.

Wątroba W.: Postmodernizm – moda intelektualna czy doktryna naukowa? – Nauki Hum. 8 (2003), s. 136–155. Sum.; Bibliogr.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Talasiewicz M.: Życiorys w imponujących liczbach. – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1 s. 5.

[Uzup do: **Bocheński J. M.:** Kultura racjonalnej argumentacji. Rozm. przepr. M. Graczyk. – Filoz. Nauki 11 (2003), nr 3/4]

Dzikowska M.: Obecność i moc: zagadnienie prawdy w pismach Martina **Bubera**. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 129–136.

Chrobak K.: Leon **Chwistek** – in memoriam (1884–1944). – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 168–173.

Żegleń U.: Donald **Davidson** (1917–2003). – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 367–369.

Gadamer H.-G.: Listy. Briefe: (1993–2001). Red. i tł. J. Wilk. Wrocław: „Arboretum”, 2003 – 108 s.

Przyłębski A.: „Jesteśmy rozmową”: dialogiczny charakter hermeneutyki Hansa-Georga **Gadamera**. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 113–128.

Siemianowski A.: Rozumienie i porozumienie wokół podstawowych kategorii myśli hermeneutycznej Hansa-Georga **Gadamera**. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 103–112.

Fryźlewicz M.: Bibliografia przekładów Martina **Heideggera** na język polski – układ chronologiczny. – Kwart. Filoz. 32 (2004), z. 2, s. 162–170.

Maślanka T.: Korzenie technicznego myślenia w filozofii Martina **Heideggera**. – Państwo i Społ. 4 (2004), nr 1, s. 169–178.

Lis S.: Otfrieda **Höffego** koncepcja filozofii praktycznej. – Stud. Sandom. 11 (2004), z. 1, s. 161–183. Zsfg.

Od teorii literatury do ontologii świata. Red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak. Toruń: Wydaw. UMK, 2003 – 404 s. [Materiały konferencji z okazji LXX rocznicy powstania Das literarische Kunstwerk R. **Ingardena**]

Swiderski E. M.: Roman **Ingarden**: od realizmu fenomenologicznego do moralnego. Tł. z ang. – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 106–128. Sum.

Malyszek T.: Historyjka o **Jungu** i Filemonie: rozważania estetyczne. Wrocław: „Atut”, 2005 – 166 s. (Orbis Linguarum: wydanie specjalne).

Prokopski J. A.: Søren **Kierkegaard**: dialektyka paradoksu wiary. Wrocław: „Arboretum”, 2002 – 316 s.

Immanuel Kant i świat współczesny: w 200 rocznicę śmierci Immanuela Kanta. Red. K. Śnieżyński. Poznań: Wyd. Tel. UAM, 2004 – 526 s. [Materiały konferencji].

Immanuel Kant – prekursor idei zjednoczenia. Red. M. Ślapiak. Gołdap: „Z Bliska”, 2004 – 90 s. [Materiały konferencji].

Myśl filozoficzna księdza profesora Kazimierza **Kłósaka**: w dwudziestą rocznicę śmierci. Red. A. Latawiec, G. Bugajak. Warszawa: Wydaw. Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego, 2004 – 231 s.

Zaluski T.: Kilka uwag o pomysłowości u **Locke’a**. – Acta UL Fol. Philos. 16 (2004), s. 71–82. Sum.

Wheen F.: Karol **Marks**: biografia. Przeł. D. Cieśla. Warszawa: „W.A.B.”, 2005 – 365 s. (Fortuna i Fatum).

Cannatella H.: Życie, tragedia i sztuka **Nietzschego** jako wyzwania dla edukacji. Tł. – Kwart. Pedagog. 49 (2004), nr 1/2, s. 207–238. [Tekst również w jęz. ag.]

Kuderowicz Z.: **Nietzsche**. Wyd. 4 zm. Warszawa: „Wiedza Powszechna”, 2004 – 268 s. (Myśli i Ludzie).

Attali J.: **Pascal**. Przeł. J. Kierul. Warszawa: PIW, 2004 – 446 s. (Biografie Sławnych Ludzi).

Barański J.: Pismo – „farmakon” i paradoksy myśli **Platona**: o twórczym niepowodzeniu restauracji epistemologicznej. – Nauki Hum. 8 (2003), s. 15–23. Sum.

Gur-Zeev I.: Miłość a edukacja: nowe spojrzenie na „Ucztę” **Platona** w dobie ponowoczesności. Tł. – Kwart. Pedagog. 49 (2004), nr 1/2, s. 137–205.

Orłowska E.: Biographical note. – Rep. Math. Log. 38 (2004), s. 7–11. [Bibliogr. Prac T. Prucnała s. 8–11].

Marszałek R.: Mitologia a rozum instrumentalny: fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga. Warszawa: Wyd. Filoz. i Socjol. UW, 2004 – 194 s.

Joachimowicz L.: **Seneka**. Wyd. 2 uzup. Warszawa: „Wiedza Powszechna”, 2004 – 211 s. (Myśli i Ludzie).

Litwin R.: Lew **Szestow** wobec filozoficznej tradycji Aten. – Acta UL Fol. Philos. 16 (2004), s. 119–129. Sum.

Strapko I.: „Mówić i świadczyć o nadziei”: **Józefa Tischnera** filozofia nadziei. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 87–101.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Banaszkiewicz A.: Pojęcie prawdy transcendentalnej w „Philosophia prima, sive Ontologia” Christiana Wolffa. – Acta UL Fol. Philos. 16 (2004), s. 83–103. Zsfg.

Jędraszewski M.: Ikona i twarz drugiego: Jean-Luc Marion i Emmanuel Levinas drogi ku Nieskończonemu. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 29–46

Kurylewicz G.: Poznawanie i niepoznawanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje. Warszawa: „Semper”, 2004 – 293 s.

Morawiec E.: Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej: studium historyczno-analityczne. Warszawa: Wydaw. Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego, 2004 – 436 s.

Perzanowski J.: Towards combination metaphysics. – Rep. Math. Log. 38 (2004), s. 93–116. Bibliogr.

Śnieżyński K.: Jakiej metafizyki potrzebuje student teologii dzisiaj?: wprowadzenie do

poszukiwań. – Anal. Crac. 35 (2003), s. 87–101. Sum.

Szulakiewicz M.: Dialog jako podstawa metafizyki: od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 11–27.

Wójtowicz K.: Arytmetyka drugiego rzędu a problem zobowiązań ontologicznych. – Kwart. Filoz. 32 (2004), z. 2, s. 47–67. Sum.

Żuchowski P.: Budowa formalna idei w ontologii Romana Ingardena. – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1, s. 109–118. Sum.

Filozofia języka (Philosophy of language)

Mitek A.: „Homo interpretator”: ujęcie języka na gruncie wczesnej antropologii filozoficznej a współczesne teorie lingwistyczne i kulturoznawcze. – Świat i Słowo 2003, nr 1, s. 135–152. Sum.

Świączkowska H.: Semiotyka określoności. Białystok: Wydaw. Uniw. w Białymstoku, 2004 – 140 s.

Przybysławski A.: Astrologia Talesa. – Acta UL Fol. Philos. 16 (2004), s. 3–21. Sum.

Teoria poznania (Epistemology)

Magdziak M.: Prawda w języku potocznym i paradoks kłamcy: (w obronie filozofów). – Kwart. Filoz. 32 (2004), z. 2, s. 133–143.

Misiek J.: O filozoficznych definicjach pojęcia prawdy. – Kwart. Filoz. 32 (2004), z. 2, s. 23–45. Sum.; Bibliogr.

Obrona realizmu w filozofii nowożytnej. Red. B. Tuchańska, T. Siczkowski. Łódź: Wydaw. UŁ, 2004 – 206 s.

Oleky M.: Śladami solipsyzmu: medytacja

wokół pewnego zagadkowego fragmentu z rozprawy doktorskiej Schopenhauera. – Acta UL Fol. Philos. 16 (2004), s. 105–118. Sum.

Pilat R.: Symulacja jako mechanizm percepcji. – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 133–150. Sum.; Bibliogr.

Rożdżeński R.: Z problematyki sporu o naturę pojęć: (Platon – Arystoteles – Ockham). – Anal. Crac. 35 (2003), s. 47–65. Zsfg.

Spryszak P.: Filozofia percepcji George’a Berkeleya. Kraków: Wydaw. UJ, 2004 – 148 s.

Świączak B.: Czy istnieje możliwość pogodzenia eksternalizmu i realizmu w odniesieniu do przyczynowości mentalnej? – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 75–93. Sum.; Bibliogr.

Wiedza a prawda. Red. A. Motycka. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2005 – 228 s. (Phoenix: filozoficzne problemy wiedzy; t. 5).

Woleński J.: Epistemologia. T. 2. Wiedza i poznanie; T. 3. Prawda i realizm. Kraków: „Aureus”, 2001, 2003 – 179 s., 251 s.

Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

Babula E.: Absolut i poznanie: próba tła. Kraków: Stow. Twórcze Art.-Lit., 2004 – 144 s. (Biblioteka „Końca Wieku”).

Dębowski J.: Pułapki komputacjonizmu. – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1, s. 29–50. Sum.

Heller M.: Nieprzemieniona unifikacja dynamiki i prawdopodobieństwa. – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1, s. 7–17. Sum.

Idealy nauki i konflikty wartości: studia złożone w darze profesorowi Stefanowi Amsterdamskiemu. Red. E. Chmielecka, J. Jedlicki, A. Rychard. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2005 – 366 s.

Macherek J. A.: Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku: od teorii względności do

postmodernizmu. Kraków: „Universitas”, 2004 – 311 s.

Paprzycka K.: O możliwości antyredukcjonizmu. Warszawa: „Semper”, 2005 – 200 s.

Popowicz K.: Kilka uwag o pięknie nauki. – Stud. Pr. Koleg. Zarządz. Fin. – Z. 46 (2004), s. 95–103

Stuchliński J. A.: Ideał „estetyczny” aksjomatyzacji nauk dedukcyjnych. – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1, s. 119–121. Sum.

Logika i metodologia.
Semiotyka
(Logic. Methodology. Semiotics)

Bilat A.: Ontologiczna interpretacja logiki: u podstaw ontologii logicznej. Lublin: Wydaw. UMCS, 2004 – 235 s.

Bryczyński P.: Pojęcia, wyrażenia i idea uzewnętrznienia. Warszawa: „Semper”, 2003 – 86 s. (Biblioteka „Filozofii Nauki”).

Czelakowski J.: Equivalential logics: (after 25 years of investigations). – Rep. Math. Log. 38 (2004), s. 23–36/2005/01. Bibliogr.

Czerniawski J.: Logika bezsensu. – Kwart. Filoz. 32 (2004), z. 2, s. 69–86. Sum.

Hetmański M.: Dlaczego model cybernetyczny umysłu jest lepszy od modelu obliczeniowego? – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 176–184. Sum.

Holówka T.: Kultura logiczna w przykładach. Warszawa: PWN, 2005 – 145 s.

Idealy nauki i konflikty wartości: studia złożone w darze profesorowi Stefanowi Amsterdamskiemu. Red. E. Chmielecka, J. Jedlicki, A. Rychard. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2005 – 366 s.

Jaszczolt K. M.: Prolegomena to default semantics. – Research in Language 2 (2004), s. 7–31. Bibliogr.

Kołodziejczyk P.: Obliczanie, znaczenie i reprezentacja: krytyka internalistycznego ujęcia

semantyki w badaniach nad AI. – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 166–175. Sum.; Bibliogr.

Komendziński T.: Wprowadzenie: perspektywa naturalistyczna a efektywność filozofii i jej miara, czyli umysł jako model świata: na marginesie książki Roberta Piłata. – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 129–132.

Konderak P.: Modele mentalne i ich implementacje – uwag kilka. – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 151–165. Sum.; Bibliogr.

Malinowski J.: Pragmatyczne interpretacje wypowiedzi. – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 217–237. Sum.; Bibliogr.

Muszyński Z.: Treści stanów modelu świata, czyli dyskusja z książką Roberta Piłata. – Kognit. Media Eduk. 2003 nr 1/2 s. 185–195. Sum.

Palczewski R.: „Śledzący” kontekstualizm semantyczny, jego źródła i konsekwencje. – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1, s. 51–82. Sum.; Bibliogr.

Palczewski R.: Strukturalna niepoznawalność. – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 116–126. Sum.; Bibliogr.

Perzanowski J.: Towards combination metaphysics. – Rep. Math. Log. 38 (2004), s. 93–116. Bibliogr.

Pietryga A.: Status zasady sprzeczności w świetle logiki współczesnej. Kraków: „Aureus”, 2004 – 109 s.

Poczobut R.: „Paradoksy” przyczynowości umysłowej: (na marginesie fragmentu książki Roberta Piłata „Umysł jako model świata”) – Kognit. Media Eduk. 2003, nr1/2, s. 196–213. Sum. Bibliogr.

Rybarkiewicz D.: Pragmatic approach to metaphor: semantics and pragmatics: overlooked distinctions. – Research in Language 2 (2004), s. 81–98. Bibliogr.

Sobociński B.: W sprawie dobrze skonstruowanej aksjomatyki. Tł. – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1, s. 123–136. Sum.

Wojtylak P.: On a problem of H. Friedman and its solution by T. Prucnal. – Rep. Math. Log. 38 (2004), s. 69–86. Bibliogr.

Wroński A.: On Prucnal's model-determined logic and definable predicates. – Rep. Math. Log. 38 (2004), s. 87–91. Bibliogr.

Żabski E.: Czy zasada niesprzeczności jest „najpewniejszym prawem myślenia i bytu”? – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1, s. 99–107. Sum.

Ziemska R.: Pojęcie introspekcji w anglosaskiej filozofii analitycznej. – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1, s. 83–97. Sum.

Psychologia (Psychology)

Aouil B.: Psychologia pomocy Online, czyli Internet w poradnictwie psychologicznym. Bydgoszcz: „Magrat”, 2004 – 304 s.

Etyka, psychologia, psychoterapia. Red. A. Margasiński, D. Probuca. Kraków: „Aureus”, 2004 – 237 s.

Kąkolewicz M.: Uczenie się poprzez budowanie zewnętrznych struktur wiedzy. – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 65–72. Sum.; Bibliogr.

Kliś M.: Psychologiczne koncepcje umiejętności czytania ze zrozumieniem. – Państwo i Społ. 4 (2004), nr 1, s. 155–168. Bibliogr.

Kotlarski K.: Kontrowersje wokół inteligencji emocjonalnej. – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 266–275. Sum.; Bibliogr.

Kryzysy, katastrofy, kataklizmy: zjawiska współczesnej cywilizacji. Red. K. Popiołek. Poznań: Stow. Psychol. i Archit., 2004 – 317 s. (Seria Książkowa „Zasopisma Psychologicznego”).

Myślenie stereotypowe i uprzedzenia: mechanizmy poznawcze i afektywne. Red. M. Kofta. Warszawa: Wydaw. Inst. Psychol. PAN, 2004 – 296 s.

Perszko D.: Psychologia sensu życia i logoterapia Victora E. Franka. – Albo albo – 2003 z. 4, s. 143–152. Bibliogr.

Szuter A.: W poszukiwaniu źródeł i uwarunkowań ludzkiego altruizmu. Warszawa: Wydaw. Inst. Psychol. PAN, 2005 – 182 s.

Tokarz A.: Dynamika procesu twórczego. Kraków: Wydaw. UJ, 2005 – 268 s.

W poszukiwaniu zastosowań psychologii twórczości. Red. A. Tokarz. Kraków: Wydaw. UJ, 2005 – 174 s.

Wadowski J.: Hipoteza dialogicznej struktury świadomości. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 175–184.

Wasilenko J.: Znaczenie poczucia i potrzeby sensu życia w kształtowaniu osobowości i celów życiowych. – Nauki Hum. 8 (2003), s. 225–232. Sum.; Bibliogr.

Wróbel Sz.: Problem wiedzy utajonej i jej wydobycia. – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 241–265. Sum.; Bibliogr.

Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

Antropologia filozoficzna. Red. S. Czerniak, J. Rolewski. Teksty tł. z oryg. porównał S. Czerniak. Toruń: Wydaw. UMK, 2004 – 273 s. (Studia z filozofii niemieckiej; t. 4).

Bohdanowicz A.: Człowiek jako „imago Dei” w ujęciu Dietricha von Hildebranda. – Colloq. Theol. Adalbertina. Syst. 4 (2003), s. 7–17. Sum.

Dec I.: Od relacji „ja – on” do relacji „ja – ty”: dialog miłości w ujęciu Gabriela Marcela. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 73–85.

Dierse U.: Et ego in utopia: śmierć i nieśmiertelność w krainie szczęśliwości. Tł. – Kwart. Filoz. 32 (2004), z. 2, s. 125–131.

Jankélévitch V.: To, co nieuchronne: rozmowy o śmierci. Przel. i wst. opatrł. M. Kwatern

ko. Warszawa: PIW, 2005 – 106 s. (Biblioteka Myśli Współczesnej).

Laskowska-Stasiuk J.: Kondycja jednostki ludzkiej. – *Nauki Hum.* 8 (2003), s. 73–86. Sum.

Latoń A.: Egzystencja człowieka jako odpowiedź na wezwanie z zewnątrz: Jean-Luc Marion próba przezwyciężenia podmiotu. – *Filoz. Dialogu* 1 (2003), s. 61–72.

Łukaszyński J.: Homo in rebus: wybrane problemy inkontrologii. Wrocław: „Arboretum”, 2004 – 143 s.

Między recentywizmem a etyką prostomyślności: księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin Profesora Józefa Bańki. Red. P. Skudrzyk. Katowice: Wydaw. UŚ, 2005 – 367 s. (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; nr 2301).

Mitek A.: „Homo interpretator”: ujęcie języka na gruncie wczesnej antropologii filozoficznej a współczesne teorie lingwistyczne i kulturoznawcze. – *Świat i Słowo* 2003, nr 1, s. 135–152. Sum.

Sahaj T.: Zagadnienie śmierci w filozofii M. Heideggera i J.P. Sartre’a. – *Kwart. Filoz.* 32 (2004), z. 2, s. 111–124. Sum.

Tropy tożsamości: inny, obcy, trzeci. Red. Ziemiański. Kalaga. Katowice: Wydaw. UŚ, 2004 – 209 s. (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; nr 2250). [Toż w jęz. ang., 2004 – 205 s. (Prace Nauk. UŚ; 2231)].

Ziemiński I.: Śmierć jako kosmiczna sprawiliwość: próba rekonstrukcji stanowiska Anaksymandra w kwestii śmierci. – *Kwart. Filoz.* 32 (2004), z. 2, s. 87–109. Sum.

Aksjologia (Axiology)

Byt i powinność czyli status i funkcje wartości. Red. A. L. Zachariasz. Rzeszów: Wydaw. Uniw. Rzesz., 2005 – 425 s. [Materiały konferencji].

Krawczyk Z.: Aksjologiczne uwarunkowania turystyki. – *Prz. Nauk. Kult. Fiz. Uniw. Rzesz.* 6 (2003), z. 1/2, s. 7–17.

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Aszyk P.: Wokół zasady podwójnego skutku: problem Tomaszowego autorstwa zasady podwójnego skutku: (na podstawie Sth II-II, q. 64, a. 7c.). – *Studia Bobol.* – 2004, t. 1, s. 155–164. Sum.

Bartoszek A.: „Spór o człowieka” a praktyka transplantacji: na marginesie książki Marii Nowackiej „Etyka a transplantacje”. – *Śl. Stud. Hist. – Teol.* 37 (2004), z. 1, s. 116–127. Sum.

Chyrowicz B.: Czy w etyce istnieją sytuacje bez wyjścia? – *Znak* 56 (2004) nr 6 s. 71–87.

Etyka, psychologia, psychoterapia. Red. A. Margasiński, D. Probuska. Kraków: „Aureus”, 2004 – 237 s.

Freedom and responsibility: sacrum, culture and society. Ed. by P. W. Juchacz, R. Kozłowski. Poznań: Wydaw. Nauk. UAM, 2003 – 202 s. (Filozofia i Logika; nr 86).

Pijaczko S.: Wobec bycia: filozoficzny problem samobójstwa. Opole: Wydaw. UO, 2005 – 330 s. (Studia i Monografie/Uniwersytet Opolski; nr 343).

Merton Th.: Pasja pokoju: eseje zaangażowane. Oprac. i wpraw. W. H. Shannon. Przeł. K. Olszowy. Kraków: „Domini”, 2004 – 564 s.

Piechowiak M.: Sumienie a wolność. – *Zesz. Nauk. KUL* 47 (2004), nr 2, s. 3–23. Sum.

Smoluk A.: Nauka i etyka uczonych. – *Dydak. Matem.* 4 (2003), s. 107–120. Sum.; Bibliogr.

Sprutta J.: Wizja cierpienia ludzkiego w ujęciu W. Granata: dlaczego i skąd zło? – *Zesz. Nauk. KUL* 47 (2004), nr 2, s. 57–65. Sum.

Szulich P.: Etyka głosem ludzkiej godności – O Adama Rodzińskiego normie moralności.

– Stud. Sandom. 11 (2004), z. 1, s. 191–217. Zsfg.

Szymonik M.: Moralny wymiar działalności politycznej. – Śl. Stud. Hist. –Teol. 37 (2004) z. 1 s. 62–74. Zsfg.

Wieczorek K.: Idea sumienia dialogicznego: (Dostojewski, Bachtin, Gombrowicz). – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 205–216.

Żardecka-Nowak M.: Relacja między etyką a polityką w kontekście filozofii Emmanuela Levinasa. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 229–239.

Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

Bogusz-Boltuć E.: „Dialektyka twórczości” – dynamizm a wartość. – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 174–181.

Kolarzowa R.: Między grą a sumieniem: z problematyki nowej sztuki. – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 25–35. Sum.

Kostyrko T.: Pojęcie dzieła sztuki a sztuka współczesna. – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 36–42. Sum.

Kulas T.: Edytorstwo dzieł literackich w świetle filozofii Romana Ingardena. – Roczn. Hum. 51 (2003), z. 7, s. 51–67. Sum.

Makota J.: Dwie jakości estetyczne: naiwność i groteska. – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 51–67. Sum.

Massaka I.: Polityczna funkcja muzyki: antyteza estetyki autonomii dzieła muzycznego. – Środkowoeurop. Stud. Polit. 2003, t. 1, s. 75–94. Sum.

Ossowski S.: Wybór pism estetycznych. Wprow., wybór i oprac. B. Dziemidok. Kraków: „Universitas”, 2004 – XL, 150 s. (Klasyce Estetyki Polskiej).

Rejniak-Majewska A.: Późny modernizm i postmodernizm – pytanie o racjonalność sztuki. – Kult. Współcz. 2004, nr 1, s. 102–125. Sum.

Skolimowski H.: Piękno jako potrzeba ludzka. – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 68–89. Sum.

Sosnowski L.: Sztuka jako świętowanie. – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 90–105. Sum.

Widomski J.: Metafizyczne uzasadnienie koncepcji piękna Mikołaja z Kuzy. – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 140–145. Sum.

Wileński J.: Przyczynek do estetyki opery. – Estet. i Kryt. 2003, nr 2, s. 146–167. Sum.

Zalewski A.: Fenomenologia i kognitywizm: dwa spojrzenia na emocje w odniesieniu do świata sztuki. – Acta UL Fol. Philos. 6 (2004), s. 131–141. Sum.

Filozofia społeczeństw i nauk społecznych (Social philosophy. Philosophy of politics)

Bartuła P.: Politycznie nie-poprawny profesor. – Zdanie. 2004, nr 1/2, s. 38–40. [Łagowski, Bronisław]

Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej. Red. P. Kłoczowski. Kraków: OMP; „Księg. Akad.”, 2004 – 292 s. (Studia i Analizy/Ośrodek Myśli Politycznej; 9).

Kamiński A. A.: Z dziejów anarchizmu: Max Stirner. – Nauki Hum. 8 (2003), s. 24–47. Sum.

Łukaszyński J.: Oblicza zasady wzajemności [Piotr Kropotkin]. – Nauki Hum. 8 (2003), s. 87–95. Sum.

Pucek Z.: Dyskurs antropologiczny w procesie dekonstrukcji. – Państwo i Społ. 4 (2004), nr 1, s. 27–44.

Rzegocki A.: Realizm polityczny Bronisława Łagowskiego. – Zdanie 2004, nr 1/2, s. 35–37.

Szczęśny M.: Personalistyczna filozofia społeczna Antoniego Szymańskiego. Olsztyn: Wydaw. Uniw. Warm.-Mazur., 2005 – 235 s.

Prakseologia
(Praxiology)

Paprzycka K.: Jak zaniechania mogą pomóc w zrozumieniu, czym są działania? – Kognit. Media Eduk. 2003, nr 1/2, s. 276–286. Sum.; Bibliogr.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Błajet P.: Ciało w kulturze współczesnej: wątki socjopedagogiczne. Olsztyn: Wyż. Szkoła Inf. i Ekon., 2005 – 167 s.

Macherek J. A.: Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku: od teorii względności do postmodernizmu. Kraków: „Universitas”, 2004 – 311 s.

Filozofia wychowania
(Philosophy of education)

Godoń R.: Co nazywamy filozofią edukacji? – Kwart. Pedag. 49 (2004), nr 1/2, s. 13–26. Sum.

Hogan P.: Polityka tożsamości a epifanie kształcenia. Tł. – Kwart. Pedag. 49 (2004), nr 1/2, s. 61–101. [Tekst również w jęz. ang.]

Lach-Rosocha J.: Teorie wartości a wychowanie. – Świat i Słowo 2003, nr 1, s. 41–58. Sum.

Peters Michale: Nietzsche, nihilizm i krytyka nowoczesności: ponietzscheańska filozofia edukacji. Tł. – Kwart. Pedag. 49 (2004), nr 1/2, s. 103–135. [Tekst również w jęz. ang.]

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Marszałek R.: Mitologia a rozum instrumentalny: fundament procesu dziejowego w dziele

późnego Schellinga. Warszawa: Wyd. Filoz. i Socjol. UW, 2004 – 194 s.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Śliwiński T.: Podstawy fizyki Kartezjusza. – Acta UL Fol. Philos. 16 (2004), s. 43–69. Rés.

Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody. T. 17. Red. A. Lemańska, M. Lubański. Warszawa: Wydaw. Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego, 2004 – 337 s.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Bondecka-Krzykowska I.: Strukturalizm jako alternatywa dla platonizmu w filozofii matematyki. – Filoz. Nauki 12 (2004), nr 1, s. 19–28.

Heller M., Mączka J.: Strukturalizm w filozofii matematyki. – Kwart. Filoz. 32 (2004), z. 2, s. 5–22. Sum.

Wójtowicz K.: Arytmetyka drugiego rzędu a problem zobowiązań ontologicznych. – Kwart. Filoz. 32 (2004), z. 2, s. 47–67. Sum.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Bouzyk M. M.: Religia a mit. – Stud. Bobol. 2004, t. 1, s. 165–186. Sum.

Brożek A., Wszolerk S.: Metafizyczne uwarunkowania analogicznego języka religijnego. – Anal. Crac. 35 (2003), s. 3–20. Sum.

Nowak M.: Dialog międzyreligijny jako problem filozoficzny. – Filoz. Dialogu 1 (2003), s. 159–166

Pietraszek Georgia.: George’a Santayany idea

Chrystusa. – Stud. Sandom. 11 (2004), z. 1, s. 185–190. Sum.

b) Piśmiennictwo obce
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Nyíri K.: Vernetztes Wissen: Philosophie im Zeitalter des Internets. Wien: Passagen-Verl., 2004 – 179 s.

The **philosophical** challenge of september 11. Eds. T. Rockmore, J. Margolis, A. Marsoobian. Oxford: Blackwell, 2005 – 218 s. (Metaphilosophy series in philosophy).

Rue Descartes. 45, Les 20 ans du Collège international de philosophie. Prés. F. Noudelmann, A. Soulez. Paris: PUF, 2004 – 254 s.

Wissen und Glauben Knowledge and belief: Akten des 26. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 3. bis 9. August 2003 Kirchberg am Wechsel (Österreich). Hrsg. W. Löffler, P. Weingartner. Wien: obv und hpt, 2004 – 420 s. (Schriften der Wittgenstein-Gesellschaft; Vol. 33).

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)

Carnap R.: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hrsg. und mit. Anm. vers. von Th. Mormann. Hamburg: Meiner, 2004 – LI, 149 s. (Philosophische Bibliothek; Bd. 560).

Chrysippe: Oeuvre philosophique. Textes traduits et commentés par R. Dufour. Vol. 1–2. Paris: Belles lettres, 2004 – IV, 688 s. + 747 s. (Textes en grec et en latin).

Cureau de la Chambre M.: Le système de l'âme. Paris: Fayard, 2004 – 320 s. (Corpus des oeuvres de philosophe en langue française).

Gassendi P.: Lettres latines. Ed. et trad. du latin S. Taussig. Vol. 1–2. Turnhout (Belgique): Brepols, 2004 – XXXIV, 622 s. + X, 609 s.

Holbach P.-H. Th.: Oeuvres philosophiques: 1773–1790. Texte établi par J.-P. Jackson. Checy (Loire): CODA, 2004 – 842 s.

Natorp P.: Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus. Hamburg: Meiner, 2004 – XII, 571 s. (Philosophische Bibliothek; Bd. 471).

Xenophon: Erinnerungen an Sokrates: griechisch-deutsch. Übers. und hrsg. von P. Jaerisch, mit Literaturhinweisen von R. Nickel. Düsseldorf: Artemis u. Winkler, 2004 – 408 s.

Historia filozofii
(History of philosophy)

Analytic philosophy and history of philosophy. Eds. T. Sorell, G. A. J. Rogers. Oxford: Clarendon Press, 2005 – X, 229 s. (Mind Association occasional papers).

Aristotle on Plato: the metaphysical question: Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Secundum Therense, June 30th – July 7th, 2002. P. 1. Papers. Patras (Greece): Institute for Philosophical Research, 2004 – 308 s. (Conference Series; 2).

Beiträge zur jüdischen Philosophie: Festschrift zum 80. Geburtstag von Ze'ev Levy. Heidelberg: Winter, 2004 – VI, 175 s. (Trumah/Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg; Bd. 11).

Blum P. R.: Philosophieren in der Renaissance. Stuttgart: Kohlhammer, 2004 – 262 s. (Ursprünge des Philosophieren; Bd. 4).

The **Cambridge** companion to critical theory. Ed. F. Rush. Cambridge Univ. Press, 2004 – 428 s.

Categories: historical and systematic essays. Eds. M. Gorman, J. J. Sanford. Washington, D.C.: Catholic Univ. of America, 2004 – XVII, 309 s.

Cooper J. M.: Knowledge, nature, and the good: essays on ancient philosophy. Princeton, N.J., Princeton Univ. Press, 2004 – X, 410 s.

Dastur F.: Philosophie et différence. Chatou (Yvelines): Ed. de la transparence, 2004 – 128 s.

Dun H. de: Modernité et tradition: essais sur l'entre-deux. Louvain: Peeters, 2004 – 278 s.

Halfwassen J.: Plotin und der Neuplatonismus. München: Beck, 2004 – 199 s.

Harrington L. M.: Sacred place in medieval Neoplatonism. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004 – 240 s.

Henrich D.: Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen – Jena (1790–1794). Bd. 1–2. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2004 – 1740 s.

Hoeres P.: Der Krieg des Philosophen: die deutsche und britische Philosophie im Ersten Weltkrieg. Paderborn: Schöningh, 2004 – 646 s.

Mercer Ch., O'Neill E.: Early modern philosophy: mind, matter, and metaphysics. Oxford Univ. Press, 2005 – XXI, 298 s.

Minnigerode B.: Kant's transzendente und Hegel's logisch-spekulative Dialektik der Vernunft: eine Betrachtung vermittelt der skeptischen Methode. Essen: Verl. Die Blaue Eule, 2004 – 135 s.

Selected papers on Renaissance philosophy and Thomas Hobbes. Eds. P. Steenbakkers, C. H. Leijenhorst. Dordrecht: Kluwer, 2004 – XIII, 278 s.

Tort P.: Darwin et la philosophie: religion, morale, matérialisme. Paris: Kimé, 2004 – 72 s.

Vaysse J.-M.: Inconscient et philosophie: avant Freud, après Freud. Paris: Bordas, 2004 – 304 s.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Garelli J.: De l'entité à l'événement: la phénoménologie à l'épreuve de la science et de l'art

contemporain. Milan (Italie): Mimesis, 2004 – 216 s.

Henry M.: Phénoménologie de la vie. 3. De l'art et du politique. 4. Sur l'éthique et la religion. Paris: PUF, 2004 – 348 s. + 247 s.

Kohlenbach M., Gauss R.: The early Frankfurt school and religion. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005 – X, 263 s.

Tietz U.: Vernunft und Verstehen: Perspektiven einer integrativen Hermeneutik. Berlin: Parerga, 2004 – 368 s. (Studia hermeneutica: N. F.; Bd. 2).

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Theodor W. Adorno: Philosoph des beschädigten Lebens. Hrsg. und eingel. von M. Zuckermann. Göttingen: Wallstein, 2004 – 240 s. [Kongreß Tel Aviv 2002]

Vowinckel A.: Hannah Arendt: zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Politik. Berlin: Lukas-Verl., 2004 – 139 s.

Ben Mrad R.: La mimésis créatrice dans la Poétique et la Rhétorique d'Aristote. Paris: L'Harmattan, 2004 – 169 s.

Zourabichvili F., Sauvagnargues A., Marrafi P.: La philosophie de Deleuze. Paris: PUF, 2004 – 340 s.

Elzenberg H.: Kummer mit dem Sein: Tagebuch eines Philosophen: Aphorismen und Gedanken aus den Jahren 1907 bis 1963. Aus dem Poln. von S. Sellmer. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004 – 543 s.

Detel W.: Foucault and classical antiquity: power, ethics, and knowledge. Cambridge Univ. Press, 2005 – X, 281 s.

Saint-Germain Ch.-E. de: Raison et système chez Hegel: de la Phénoménologie de l'esprit à l'Encyclopédie des sciences philosophiques. Paris: L'Harmattan, 2004 – 525 s.

Hegels „Phänomenologie des Geistes“ heute. Hrsg. A. Arndt, E. Müller. Berlin: Akad.-Verl., 2004 – 290 s. (Deutsche Zeitschrift für Philosophie: Sonderband; 8).

Denuit R.: **Heidegger** et l'exacerbation du Centre: aux fondements de l'authenticité nazie? Paris: L'Harmattan, 2004 – 341 s.

Langwald E.: Das Andere sagen: Studien zu Martin **Heidegger** und seinem Werk. Münster: Lit, 2004 – II, 356 s.

Crampe-Casnabet M.: **Kant**, le gouvernement de la raison. Paris: Bordas, 2004 – 216 s.

Lagier R.: Les races humaines selon **Kant**. Paris: PUF, 2004 – 200 s.

Keck F.: **Lévi-Strauss** et la pensée sauvage. Paris: PUF, 2004 – 160 s.

Maïmonide philosophe et savant: 1138–1204. Etudes réunies par T. Lévy et R. Rashed. Louvain: Peeters, 2004 – 477 s.

Höfle V.: **Platon** interpretieren. Paderborn: Schöningh, 2004 – 164 s.

„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“: **Schellings** Philosophie der Persönlichkeit. Hrsg. Th. Buchheim, F. Hermanni. Berlin: Akad.-Verl., 2004 – 294 s.

Schmidt A.: Tugend und Weltlauf: Vorträge und Aufsätze über die Philosophie **Schopenhauers** (1960–2003). Bern: Lang, 2004 – 450 s.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Balmés M.: L'énigme des mathématiques: la mathématisation du réel et la Métaphysique. 2. Bern: Lang, 2004 – VIII, 338. (Philosophia naturalis et geometricae; 4).

Krause A.: Bolzanos Metaphysik. Freiburg/Br.: Alber, 2004 – 387 s. (Symposion; 122).

Poublanc F.: Etre et non-être. Nantes: Pleins Feux, 2004 – 60 s.

Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches? Hrsg. K. Gloy. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 400 s.

Filozofia języka (Philosophy of language)

Chapman S.: Key thinkers in linguistics and the philosophy of language. Edinburgh: Univ. Press, 2005 – XII, 282 s.

Collin F., **Guldmann F.**: Meaning, use and truth: introducing the philosophy of language. Aldershot: Ashgate, 2004 – IX, 301 s.

Fuzzy grammar: a reader. Ed. B. Aarts. Oxford Univ. Press, 2004 – VII, 526 s.

Horn P. R.: Gadamer and Wittgenstein on the unity of language: reality and discourse without metaphysics. Aldershot: Ashgate, 2005 – X, 139 s.

Teoria poznania (Epistemology)

Braig M.: Visuelle Erfahrungen: intentionales Gehalt und epistemische Relevanz. Berlin: wvb. Wiss. Verl., 2004 – 260 s.

Cagnat C.: La construction collective de la réalité. Paris: L'Harmattan, 2004 – 184 s.

Erkenntnis und Wissenschaft: Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters Knowledge and science. Hrsg. M. Lutz-Bachmann. Berlin: Akad.-Verl., 2004 – X, 277 s. [Kongreß, Frankfurt/M. 2001].

Frankish K.: Mind and supermind. Cambridge Univ. Press, 2004 – XIV, 255 s.

Fugali E.: Die Zeit des Selbst und die Zeit des Seienden: Bewusstsein und innerer Sinn bei Franz Brentano. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 253 s.

Huemer W.: The constitution of conscious-

ness: a study in analytic phenomenology. London: Routledge, 2004 – 127 s.

Jacob P.: L'intentionnalité: problèmes de philosophie de l'esprit. Paris: O. Jacob, 2004 – 299 s.

Kim J.: Physicalism, or something near enough. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2005 – XIII, 186 s.

Lee H.-Y.: Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit des Verstehens: eine Untersuchung zur Wesensstruktur und Grundlage der hermeneutischen Erfahrung bei H. G. Gadamer. Bern: Lang, 2004 – 212 s.

Noë A.: Action in perception. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005 – VIII, 277 s.

Norris Ch.: Truth matters: realism, anti-realism, and response-dependence. Edinburgh Univ. Press, 2005 – VIII, 228 s.

Priest G.: Towards non-being: the logic and metaphysics of intentionality. Oxford: Clarendon Press, 2005 – XV, 190 s.

Truth, rationality, cognition and music: proceedings of the seventh International Colloquium on Cognitive Science [San Sebastian, 2001 May]. Eds. K. Korta, J. M. Larrazabal. Dordrecht: Kluwer, 2004 – XI, 248 s.

Wildenauer M.: Epistemologie freien Denkens: die logische Idee in Hegels Philosophie des endlichen Geistes. Hamburg: Meiner, 2004 – IX, 290 s. (Hegel-Studien: Beiheft; 47).

Wilson R.A.: Boundaries of the mind: the individual in the fragile science: cognition. Cambridge Univ. Press, 2004 – XVII, 369 s.

Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

Bunge M. A., Mahner M.: Über die Natur der Dinge: Materialismus und Wissenschaft. Leipzig: Hirzel, 2004 – XI, 273 s.

Hottois G.: Philosophies des sciences, philo-

sophies des techniques. Paris: O. Jacob, 2004 – 219 s.

Induction and deduction in the science. Dordrecht: Kluwer, 2004 – X, 359 s. (Vienna Circle Institute yearbook;1). [Historical and contemporary perspectives of philosophy of science in Europe (International workshop; 2nd; 2002 July Vienna)]

Kertész A.: Cognitive semantics and scientific knowledge: case studies in the cognitive science of science. Amsterdam: J. Beniamin, 2004 – VIII, 259 s. (Converging evidence in language and communication research; vol. 4).

Méthodes et statut des sciences à la fin du Moyen Age. Ed. Ch. Grellard. Villeneuve-d'Ascq (Nord): Presses univ. du Septentrion, 2004 – 235 s.

Logika i metodologia. Semiotyka (Logic. Methodology. Semiotics)

Atlas J. D.: Logic, meaning, and conversation: semantical undeterminacy, implicature, and their interface. Oxford Univ. Press, 2005 – XV, 284 s.

Cochetti S.: Differenztheorie der Metapher: ein konstruktivistischer Ansatz zur Metapherntheorie im Ausgang vom erlebten Raum. Münster: Lit, 2004 – 309 s.

Cohen D. H.: Arguments and metaphor in philosophy. Dallas, (Tex.): Univ. Press of America, 2004 – V, 241 s.

Dux G.: Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne: warum wir sollen, was wir sollen. Weilerswist: Velbrück Wiss., 2004 – 319 s.

Haser V.: Metaphor, metonymy, and experientialist philosophy: challenging cognitive semantics. Berlin: de Gruyter, 2005 – X, 286 s. (Topics in English linguistics; 49).

Iten C.: Linguistic meaning, truth conditions and relevance: the case of concessives.

Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005 – XI, 265 s.

Kutschera F. von: Ausgewählte Aufsätze. Paderborn: Mentis, 2004 – 356 s.

Lenzen W.: Calculus universalis: Studien zur Logik von G.W. Leibniz. Paderborn: Mentis, 2004 – 380 s.

Neue Theorien der Referenz. Hrsg. M. Textor. Paderborn: Mentis, 2004 – 211 s.

Ordnung und Chaos in Hegels Logik. Hrsg. A. Roser. Hildesheim: Olms, 2004 – 1 CD-Rom.

Panaccio C.: Ockham on concepts. Aldershot: Ashgate, 2004 – XI, 197 s.

Philosophia scientiae. 2. Logique et théorie des jeux. Dir. M. Rebuschi, T. Tulenheimo. Paris: Kimé, 2004 – 224 s.

Sainsbury R. M.: Reference without reference. Oxford Univ. Press, 2005 – XV, 263 s.

Soames S.: Reference and description: the case against two-dimensionalism. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2005 – XII, 359 s.

Structures and beyond. Ed. A. Belletti. Oxford Univ. Press, 2004 – 280 s. (The cartography of syntactic structures; vol. 3). [Workshop Siena (Italy) 1999 November].

Tietz U.: Vernunft und Verstehen: Perspektiven einer integrativen Hermeneutik. Berlin: Parerga, 2004 – 368 s. (Studia hermeneutica: N. F.; Bd. 2).

Psychologia (Psychology)

Der **Andere** in der Psychoanalyse: Figuren der Begegnung. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004 – 778–1034 s.

L'anticipation: à l'horizon du présent. Ed. R. Sock, B. Vaxelaire. Sprimont (Belgique): Mardaga, 2004 – 282 s. (Psychologie et sciences humaines; 256).

Bocher Y.: Mythe, psychisme et religion. Paris: L'Harmattan, 2004 – 287 s.

Gadene V.: Philosophie der Psychologie. Bern: Huber, 2004 – 197 s.

Huemer W.: The constitution of consciousness: a study in analytic phenomenology. London: Routledge, 2004 – 127 s.

Neumann E.: Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Düsseldorf: Walter, 2004 – XIII, 551 s.

Rediscovering the history of psychology: essays inspired by the work of Kurt Danziger. Eds. A. C. Brook, J. Louw, W. van Hoorn. New York/London: Kluwer, 2004 – VIII, 244 s.

Unity in psychology: possibility or pipedream? Ed. R. J. Sternberg. Washington, DC: American Psychological Association, 2005 – XIII, 185 s.

Vaysse J.-M.: Inconscient et philosophie: avant Freud, après Freud. Paris: Bordas, 2004 – 304 s.

Viguié R.: Le paradoxe humain: essai d'anthropologie humaine. Paris: L'Harmattan, 2004 – 271 s.

Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

„**Alle** Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“: Schellings Philosophie der Persönlichkeit. Hrsg. Th. Buchheim, F. Hermann. Berlin: Akad.-Verl., 2004 – 294 s.

Atkins K.: Self and subjectivity. Oxford: Blackwell, 2005 – XI, 317 s. (Blackwell readings in Continental philosophy; 8).

Courtine-Denamy S.: Le visage en question: de l'image à l'éthique. Paris: La Différence, 2004 – 397 s.

Delsol Ch.: Le souci contemporain. Paris: Table ronde, 2004 – 312 s.

Grüny Ch.: Zerstörte Erfahrung: eine Phänomenologie des Schmerzes. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 286 s. (Wittener kulturwissenschaftliche Studien; Bd. 40).

Homo perfectus?: Behinderung und menschliche Existenz. Hrsg. K.M. Kodalle. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 143 s. (Kritisches Jahrbuch der Philosophie: Beiheft; 5).

Pfestroff Ch.: Der Name des Anderen: das „jüdische“ Grundmotiv bei Jean-François Lyotard. Paderborn: Schöningh, 2004 – 337 s.

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Baudart A.: La morale et sa philosophie. Paris: Vrin, 2004 – 128 s.

Besessenheit, Trance, Exorzismus: Affekte und Emotionen als Grundlagen ethischer Wertbildung und Gefährdung in Wissenschaften und Künsten. Hrsg. H.A. Kick. Münster: Lit, 2004 – 217 s. (Affekt – Emotion – Ethik; Bd. 2). [Kongreß Mannheim 2003].

Dancy J.: Ethics without principles. Oxford: Clarendon Press, 2004 – X, 229 s.

Henry M.: Phénoménologie de la vie. 3. De l'art et du politique. 4. Sur l'éthique et la religion. Paris: PUF, 2004 – 348 s. + 247 s.

Kalderon M. E.: Moral fictionalism. Oxford: Clarendon Press, 2005 – 208 s.

Morale et langue française. Dir. G. Antoine. Paris: PUF, 2004 – 152 s.

Onfray M.: Féeries anatomiques: généalogie du corps faustien. Paris: LGF, 2004 – 407 s. [Problematyka etyczna klonowania].

Plant B.: Wittgenstein and Levinas: ethical and religious thought. London: Routledge, 2005 – XIII, 290 s. (Routledge studies in twentieth-century philosophy; 24).

Roeske K.: Nachgefragt bei Sokrates: ein Diskurs über Glück und Moral. Text und Inter-

pretation der Apologie Platons. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 250 s.

Smith M.: Ethics and the a priori: selected essays on moral psychology and meta-ethics. Cambridge Univ. Press, 2004 – XII, 388 s.

Taylor J. S.: Personal autonomy: new essays on personal autonomy and its role in contemporary moral philosophy. Cambridge Univ. Press, 2005 – IX, 350 s.

Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

Friday J.: Art and enlightenment: Scottish aesthetics in the 18th century. Exeter: Imprint Academic, 2004 – 212 s.

Hotho H. G.: Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie des Schönen und der Kunst. Nachgeschr. und eingel. von I. Hegel. Hrsg. u. eingel. von B. Collenberg-Plotnikov. Stuttgart: Fromman-Holzboog, 2004 – XCIX, 316 s. (Spekulation und Erfahrung; Abt. 1. Texte; Bd. 8).

Jimenez M.: L'esthétique contemporaine: tendance et enjeux. 2 éd. rev. et augm. Paris: Klincksieck, 2004 – 157 s.

Labio C.: Origins and the Enlightenment: aesthetic epistemology from Descartes to Kant. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 2004 – 208 s.

Livingston P.: Art and intention: a philosophical study. Oxford: Clarendon Press, 2005 – 251 s.

Müller E.: Ästhetische Religiosität und Kunstreligion: in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus. Berlin: Akad.-Verl., 2003 – XXXII, 310 s.

Seel M.: Aesthetics of appearing. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2005 – XIV, 238 s.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

La démocratie à venir: autour de Jacques Der-rida. Dir. M. L. Mallet. Paris: Galilée, 2004 – 624 s.

Durel A.: L'empire des choses: quatuor pour la fin des temps. Paris: L'Harmattan, 2004 – 294 s.

Four seminal thinkers in international theory: Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini. Eds. M. Wight. G. Wight [et al.]. Oxford Univ. Press, 2005 – LXIV, 166 s.

Frank J.: A democracy of distinction: Aristotle and the work of politics. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press, 2005 – XIII, 199 s.

Henry M.: Phénoménologie de la vie. 3. De l'art et du politique. 4. Sur l'éthique et la religion. Paris: PUF, 2004 – 348 s. + 247 s.

Lacroix J.-Y.: Utopie et philosophie: un autre monde possible? Paris: Bordas, 2004 – 320 s.

Neschke-Hentschke A.: Platonisme politique et théorie du droit naturel: contributions à une archéologie de la culture politique européenne: leçons. 2. Platonisme politique et jusnaturalisme chrétien: la tradition directe et indirecte d'Augustin d'Hippone à John Locke. Louvain: Peeters, 2004 – 745 s. (Bibliothèque philosophique de Louvain; 61).

Ngoma-Binda P.: Philosophie et pouvoir politique en Afrique: la théorie inflexionnelle. Paris: L'Harmattan, 2004 – 303 s.

Schechter D.: Beyond Hegemony: towards a new philosophy of political legitimacy. Manchester Univ. Press, 2005 – VII, 200 s.

Woodruff P.: First democracy: the challenge of an ancient idea. Oxford Univ. Press, 2005 – [16], 284 s.

Yoshida K.: Vernunft und Affektivität: Untersuchungen zu Spinozas Theorie der Politik. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004

– 207 s. (Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft; Bd. 12).

Young M. A.: Negotiating the good life: Aristotle and the civil society. Aldershot: Ashgate, 2005 – VI, 224 s.

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Cheng S.: Law, justice, and power: between reason and will. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2004 – XII, 278 s.

Orjiako Ch.L.: Jürgen Habermas and the project of discourse theory of law: from internal justification of rights to a global human rights. London: London Press, 2004 – XII, 204 s.

Tillman F.: Eine Philosophie des Teilens: von John Rawls zu einer praktischen Gerechtigkeitsutopie. Leipzig: Ille u. Riemer, 2004 – 93 s.

Filozofia przyrody i nauk
przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Bunge M. A., Mahner M.: Über die Natur der Dinge: Materialismus und Wissenschaft. Leipzig: Hirzel, 2004 – XI, 273 s.

Sarkar S.: Molecular models of life: philosophical papers on molecular biology. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005 – XVI, 396 s.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Leerhoff H.: Bertrand Russels Philosophie der Mathematik als Ursprung des logischen Atomismus. Marburg: Tectum-Verl., 2004 – XIII, 166 s.

Filozofia techniki.
Filozofia medycyny
(Philosophy of technology.
Philosophy of medicine)

Bergdolt K.: Das Gewissen der Medizin: ärztliche Moral von der Antike bis heute. München: Beck, 2004 – 376 s.

Hottois G.: Philosophies des sciences, philosophies des techniques. Paris: O. Jacob, 2004 – 219 s.

Technikphilosophie im Aufbruch: Festschrift für Günter Ropold. Hrsg. N. C. Karatyllis, T. Haar. Berlin: Ed. Sigma, 2004 – 278 s.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Derrida and religion: other testaments. Eds. Y. Sherwood, K. Hart. London: Routledge, 2004 – 427 s.

Hill D. J.: Divinity and maximal greatness. London: Routledge, 2005 – 255 s. (Routledge studies in the philosophy of religion; 2).

Kohlenbach M., Gauss R.: The early Frankfurt school and religion. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005 – X, 263 s.

Krolop B.: Magie, Mystik und Moderne: Religionstheorie nach Max Weber. Düsseldorf: Zero-Verl., 2003 – 520 s.

The **Oxford** handbook of philosophy of religion. Ed. W. J. Wainwright. Oxford Univ. Press, 2005 – X, 550 s.

Plant B.: Wittgenstein and Levinas: ethical and religious thought. London: Routledge, 2005 – XIII, 290 s. (Routledge studies in twentieth-century philosophy; 24).

Religion and Wittgenstein's legacy. Eds. D. Z. Phillips, M. von der Ruhr. Aldershot: Ashgate, 2005 – X, 334 s.

Schindler D. C.: Hans Urs von Balthasar and the dramatic structure of truth: a philosophical investigation. New York: Fordham Univ. Press, 2004 – XIV, 455 s.

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Marek Szulakiewicz: Filozofia jako hermeneutyka (Wydawnictwo UMK, Toruń 2004, ss. 299). Bez względu na różnorodność określeń, czym jest hermeneutyka, faktem jest, iż stała się ona zjawiskiem centralnym w problematyce filozoficznej, sytuującym się pomiędzy fundamentalizmem a perspektywizmem – stwierdza autor we wstępie. M. Szulakiewicz jest profesorem w Zakładzie Filozofii i Socjologii Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy.

Eugeniusz Żabski: Nowe spojrzenie na paradoksy i antynomie (Wydawnictwo Naukowe *Semper*, Warszawa 2005, ss. 96, broszura). Książka składa się ze wstępu, ośmiu rozdziałów i zakończenia. Po wstępnym określeniu, czym są antynomie i paradoksy, autor omawia rozumowania antynomialne eleatów, filozofów szkoły megarejskiej i inne, a wśród nich antynomie kłamcy (w osiemnastu wersjach). Podaje też ich „rozwiązania”. Autor wykorzystuje zbudowane już wcześniej przez siebie logiki nihilistyczne. Stoi na stanowisku, że logika klasyczna nie nadaje się do analizy antynomii. Nie uznaje zasady niesprzeczności.

Maria Szyszkowska (red.): Filozofia Kanta w XXI wieku (Spółdzienia Wydawnicza Anagram, Warszawa 2005, ss. 299). Książka jest rezultatem ogólnopolskiej konferencji w Klubie Księgarzy w Warszawie. Składa się z dwudziestu paru artykułów ułożonych tematycznie w trzech częściach książki. W części

pierwszej autorzy wykazują aktualność filozofii Kanta. W części drugiej uwypuklono siłę inspirującą kantyzmu w rozmaitych późniejszych systemach filozoficznych. Eseje zebrane w części trzeciej świadczą, że myśl i życie Immanuela Kanta nadal stanowi podniecie twórczą. Całość poprzedza krótkie „Wprowadzenie”, napisane przez H. Politta, a zamyka książkę „Zakończenie” Marii Szyszkowskiej.

J. Brzeziński (red.): Metodologia badań psychologicznych. Wybór tekstów (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 568). Książka zawiera klasyczne i nowe teksty specjalistów tej dziedziny, prezentujące podstawowe tezy grup zagadnień: planowania badań empirycznych, metod badań i statystycznych analiz danych. Prace tu zamieszczone charakteryzuje nowoczesne podejście do problematyki metodologicznej.

Vittorio Possenti: Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej (Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2005, ss. 408, broszura). Possenti, współczesny myśliciel włoski, zachęca do uprawiania filozofii politycznej w duchu klasycznym, jako jedynie sensownej reakcji na postmodernistyczny kryzys w myśleniu o stosunkach społecznych. Analizuje zjawisko przesilenia kulturowo-cywilizacyjnego związane z tzw. „odprywatyzowaniem” religii i jej aktualną pozycją w życiu człowieka.

John Hendrix: Platonic Architectonics. Platonic Philosophies and the Visual Arts (Peter Lang, New York, Berne, Berlin, Bruxelles, Oxford, Wien 2004, ss. 296, cena € 36,40, broszura). Autor bada filozoficzne struktury myśli Platona i ich relacje do innych systemów

filozoficznych, takich jak: Anaksymandra, Proklusa, Mikołaja Kuzańczyka, Marsilia Ficina, Georges'a Bataille'a, Jacques'a Lacana i Jacques'a Derridy. Bada też filozofię Platona w odniesieniu do koncepcji z dziedziny sztuki. Przedstawia nowe interpretacje tekstów filozoficznych i dzieł sztuki kultury Zachodu. Akcentuje doniosłość filozofii dla twórczości wizualnej.

Judith Butler: Giving an Account of Oneself (Fordham Univ. Press, New York 2005, ss. 176, cena GBP 13.50, broszura). W tym swym pierwszym studium filozofii moralności Judith Butler stworzyła prowokacyjny zarys nowej etyki praktycznej, odpowiadającej krytycznej autonomii i opartej na nowym pojęciu duszy człowieka.

Joseph Margolis: Moral Philosophy After 9/11 (Penn State Univ. Press, Pennsylvania 2005, ss. 168, broszura). Czy sprawcy ataku z 11 września byli „bojownikami wolności”, czy morderczymi terrorystami? Unikając uniwersalnych zasad moralnych tradycji anglo-amerykańskiej filozofii analitycznej, Joseph Margolis daje alternatywne ujęcie, które akceptuje brak neutralnej podstawy lub uprzywilejowanej perspektywy normatywnej pozwalającej na podejmowanie decyzji w dysputach moralnych.

Stuart Macintire (ed.): The Historian's Conscience. Australian Historians on Ethics of History (Univ. of Melbourne Publishing, Melbourne 2005, ss. 180, cena GBP 14.95, broszura). S. Macintire oraz trzynastu innych historyków australijskich poddaje szczegółowemu badaniu historię i zawód historyka. Wskazują trudności pisania historii i prowadzenia historycznych dociekań.

Nicholas Rescher: What if? Thought Experimentation in Philosophy (Transaction Publishers, London 2005, ss. 226, cena GBP 34.95, w oprawie). Autor podejmuje przegląd ról i pożytków eksperymentów myślowych stosowanych w filozofii. Po omówieniu kwestii historycznych Rescher bada odnośne zasady i wskazuje warunki, pod którymi eksperymentowanie myślowe może dać pouczające rezultaty w filozofii.

Elisabeth S. Goodstein: Experience Without Qualities. Boredom and Modernity (Stanford Univ. Press, Stanford 2005, ss. 480, cena GBP 36.50, w oprawie). Nuda – odwieczna cecha ludzkiej natury – wiązana jest z doświadczeniem czasu i myśleniem o ludzkiej

egzystencji. Śledząc współczesne dyskusje o nudzie, występujące w literaturze, filozofii i socjologii, książka ta staje się przyczynkiem do intelektualnej i kulturowej historii europejskiej nowoczesności.

Harry Berger: Situated Utterances. Texts, Bodies, and Cultural Representations (Fordham Univ. Press, New York 2005, ss. 464, cena GBP 21.50, broszura). Berger podaje zarys analitycznego modelu nowego krytycyzmu, wskazuje jak krytycyzm został „ogolony” po drugiej wojnie światowej oraz demonstruje praktykę stosowaną w badaniach poszczególnych dzieł. Zakres tej praktyki poszerzony został o związki zachodzące między reprezentacją kulturową a zmianami instytucjonalnymi. Autor uwzględnił też dialogi Platona.

Lawrence E. Cahoon: Cultural Revolutions. Reason versus Culture in Philosophy, Politics, and Jihad (Penn State Univ. Press, Pennsylvania, 2005, ss. 232, cena GBP 24.95, w oprawie). Autor przeprowadza badanie znaczenia i funkcji kultury we współczesnym społeczeństwie. Dochodzi do wniosku, że rozum sam jest zjawiskiem kulturowym, lecz przez to nie staje się bardziej rozumny. Cahoon daje teorię roli kultury w kształtowaniu poczucia rzeczywistości. Twierdzi, że właściwa koncepcja kultury rozwiązuje problem kulturowego relatywizmu.

David Kettler: Adam Ferguson. His Social and Political Thought (Transaction Publishers, London 2005, ss. 373, cena GBP 24.50, broszura). Jest to wprowadzenie w życie i myśl Adama Fergusona, omawiające twórczość tego filozofa w porównaniu do współczesnych mu Davida Hume'a i Adama Smitha. W posłowiu autor daje pogłębioną ocenę najbardziej znanego dzieła Fergusona: „An Essay on the History of Civil Society”.

Thomas A. Lewis: Freedom and Tradition in Hegel. Reconsidering Anthropology, Ethics and Religion (University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005, ss. 272, cena GBP 22.50, broszura). Książka mieści się na przecięciu trzech żywotnych prądów współczesnej etyki: debat antropologicznych i ich znaczenia dla etyki, nowej oceny tradycji i nowoczesności oraz odrodzenia się zainteresowań filozofią Hegla.

Manuel Bremer: An Introduction to Paraconsistent Logics (Peter Lang, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2005, ss. 249, cena € 27.90, broszura). Logiki para-

konsystentne dopuszczają sprzeczność. Warto je brać pod uwagę, gdyż pozwalają zrozumieć bardzo abstrakcyjne cechy strukturalne i takie pojęcia jak negacja, konieczność, niesprzeczność. Niektóre są interesujące z filozoficznego punktu widzenia, gdyż pozwalają ująć specyficzne problemy filozoficzne. Autor wyklada filozofię na Uniwersytecie w Düsseldorfie

Vittorio Hösle. Christian Illies (eds.): Darwinism and Philosophy (University of Notre Dame, Notre Dame 2005, ss. 416, cena GBP 24.50, broszura). Celem tego zbioru esejów jest przedyskutowanie znaczenia i implikacji darwinizmu. Autorzy wybrani zostali spośród międzynarodowego grona specjalistów nauki, filozofii i historii idei, prezentujących tradycję filozoficzną amerykańską i europejską. Choć stanowiska autorów są rozmaite, łącznie odzwierciedlają problemy interpretacji darwinizmu.

Alain Stahl: Science et Philosophie: Rivaux Etrangères ou Complémentaires? Essai d'une philosophie de la nature, moderne. Avec une préface d'Anne Fagot-Largeault (Jean Vrin, Paris 2005, ss. 254, cena € 27). Filozofia stawia pytania wieczyste, szybka ewolucja nauk wymaga często ich przeformułowania. W tej książce poddaje się badaniu wielkie problemy fizyki i biologii, które mają znaczenie dla współczesnej epistemologii i innych działów filozofii.

Udo Reinhold Jeck: Platonica Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2005, ss. 690, cena € 98, w oprawie). Platon zainicjował filozoficzny ruch pomiędzy Wschodem a Zachodem, tzw. orientalny platonizm. Książka wprowadza w ten kierunek w trzech kolejnych częściach, odpowiadających starożytności, średniowieczu i nowożytności. Już uczniowie Platona i jego egzegeci rozważali mity orientalne. Potem w średniowieczu prowadzono dyskusje na temat stosunku Platona do myśli Wschodu. W czasach nowożytnych myśliciele zainspirowani Platonem rozwinęli orientalne fikcje, a ich krytycy odwołali się do spekulatywnych założeń tych platoników. Książka zawiera liczne dokumenty ułożone w porządku historycznym od starożytności po XIX wiek.

Salomon Maimon: Versuch über die Transzendentalphilosophie (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005, ss. LII+324, cena DM 19.60, broszura). Dzieło Maimona, wydane po

raz pierwszy w 1790 r., stanowiło radykalną i twórczą krytykę filozofii Kanta, zawierało sceptyczną argumentację przeciw transcendentnej dedukcji Kanta i podawało liczne argumenty wykorzystywane później przez neokantystów. Książkę wydał Florian Ehrensperger, poprzedzając ją wstępem, zaopatrując w uwagi i bibliografię.

Moses Mendelssohn: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005, ss. LXIV+174, cena DM 32.-, w oprawie). Mendelssohn zwalczał antysemitckie przesady i wzywał do tolerancji i poszanowania praw wszystkich ludzi. Również od Żydów wymagał porzucenia religijnych uprzedzeń. Religia Mojżeszowa nie opiera się na objawieniu, jak chrześcijańska, lecz na odwiecznych prawdach, które rozum ludzki może poznać. Książkę zaopatrzył we wprowadzenie, uwagi i indeks Michael Albrecht.

Gert Ueding (Hg.): Rhetorik. Begriff – Geschichte – Internationalität (Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005, ss. VIII+360, cena € 36, broszura). Ten tom jest zbiorem fragmentów „Historischen Wörterbuch der Rhetorik” (t. 7 i 8). Daje czytelnikowi zasadniczą wiedzę o pojęciu, metodologii i historii europejskiej retoryki, a także o istnieniu analogicznych teorii w pozaeuropejskich kulturach. Tom został podzielony na sekcje: retoryka, stosowana retoryka, ikonografia retoryki, antropologia retoryczna, retoryczna teoria prawa, retorycystyka. Tom wyposażono w indeks osób i indeks rzeczowy.

Thomas Leinkauf (Hg.): Der Naturbegriff in der frühen Neuzeit (Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2005, ss. VI+325, cena € 84, w oprawie). Artykuły zebrane w tej książce wskazują zakres semantycznych ujęć pojęcia natury w okresie od 1500 r. do 1700 r. Szczegółowa analiza ujawniła zarówno filozoficzne funkcje pojęcia natury, jak i jego rolę w historii nauki, teologii, magii, teorii muzyki i w literaturze.

Wolfgang Neuser, Anne Reichold (Hrsg.): Das Geheimnis des Anfangs (Peter Lang, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2005, ss. 227, cena € 37.20, broszura). Pytanie: jak należy rozpocząć myślenie lub jak pomyśleć o początku myślenia, stanowiło przedmiot rozważań idealizmu niemieckiego. Autorzy tego tomu biorą pod uwagę rozmaite próby odpowiedzi na to pytanie,

udzielone przez M. Ficina, J. S. Eriugę, G. Bruna, Ch. Scheiblera, Husserla, Mistrza Eckharta, Nischidę i Davidsona.

Publikacje zbiorowe

Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Frommann-Holzboog, Stuttgart). Całość tego wydania – rozpoczętego w 1962 r. – ma obejmować 40 obszernych tomów. Dotychczas ukazały się 32 tomy. Przyjęto podział: I. Werke, II. Nachgelassene Schriften, III. Briefe, IV. Kollegnachschriften. Wydawcami są: Reinhold Lauth, Erich Fuchs, Hans Gliwitzky. Cena każdego tomu ca € 286.

Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe (Frommann-Holzboog, Stuttgart). Edycja pism zebranych Mendelssohna (1729–1786) została rozpoczęta w 1929 roku z okazji dwusetnej rocznicy jego urodzin i w 1958 r. przerwana z przyczyn politycznych. W 1971 r. wydawnictwo zostało wznowione. Ukazały się dotychczas 32 tomy z zaplanowanych 37. Dalsze tomy są w przygotowaniu. Cena każdego tomu ca € 169.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-kritische Ausgabe (Frommann-Holzboog, Stuttgart). Na zlecenie Bawarskiej Akademii Nauk przystąpiono w 1976 r. do realizacji tego wydania. Dotychczas ukazało się 10 tomów z przewidywanych 55. Wydawcy przyjęli podział: I. Werke, II. Nachlass, III. Briefe. Pojedynczy tom kosztuje ca € 286.

Wydawnictwa ciągłe

Edouard Boné: Bóg, Niepotrzebna hipoteza? Wiara a nauki przyrodnicze (Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, ss. 220). Autor, specjalista z zakresu paleontologii i bioetyki, porusza problem stosunku nauki do wiary. Szuka elementów wspólnych tych dwóch postaw poznawczych. Uznaje teorię ewolucji, najnowsze osiągnięcia biotechnologii i medycyny, a z drugiej strony dostrzega walory wiary. Podaje m.in. osobiste wspomnienia o Pierre Teilhardzie de Chardin. Książka należy do serii „Wiara i nauka”.

John Stuart Mill: Utylityzm. O wolności (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. XII+233+10, broszura). Jest to wznowienie edycji dwóch rozpraw Milla. Esej „Utylityzm” poświęcony jest zagadnieniom

szczęścia. Rozprawa „O wolności” stała się już klasyczna dla liberalizmu, chodzi w niej o wolność myśli i słowa, granice władzy nad jednostką, problem sprawiedliwości. Poglądy Milla uważane są za nadal aktualne. Książka jest publikacją z serii „Biblioteka Klasyków Filozofii”.

Asztawakragita: Tajemnice jogi poznania (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. XXXIV+72). Jest to indyjski poemat filozoficzny z XIII wieku utrzymany w formie dialogu między Asztawakrą a królem Dzanaka. Chodzi o sytuację człowieka i jego dążenie do wyzwolenia przez jogę. Forma poematów jest popularna w filozofii indyjskiej. Utwór ceniony był przez bengalskiego mistyka Ramakryśnę (1836–1886). Publikacja ta wydana została w serii „Biblioteka Klasyków Filozofii”.

Paul Ricoeur: O sobie samym jako innym (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. XXXVIII+618, broszura). Jest to jedno z najważniejszych dzieł tego filozofa, gdyż odzwierciedla ewolucję jego myśli. Zainteresowany był najpierw hermeneutyką symbolu, potem przeszedł do problematyki antropologicznej, filozofii mowy i zagadnień etycznych. Ricoeur analizuje moralność w ramach fenomenologii hermeneutycznej. Przeprowadza badania ontologiczne, rozważa zagadnienia filozofii podmiotu, filozofii działania, tożsamości i inności. Książkę przełożył na język polski Bohdan Chelstowski. Ukazała się jako kolejna pozycja serii „Biblioteka Współczesnych Filozofów”.

Victor Alexandre, Wojciech W. Gasparski (eds.): French and Others Perspectives in Praxiology (Transaction Publishers, London 2005, ss. 278, cena GBP 42,50, w oprawie). Jest to 12. tom serii „Praxiology. International Annual of Practical Philosophy and Methodology”. Jak zwykle w tej serii, autorzy badają nowe problemy i stosują nowe metody w badaniach ujęć wcześniejszych.

Richard Rorty: Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty (Stanford Univ. Press, Stanford 2005, ss. 256, cena GBP 13.50, broszura). Ten tom serii „Cultural Memory in the Present”, wydany przez Eduardo Mendietę i zaopatrzony w jego wstęp, jest zbiorem ważnych wywiadów udzielonych przez Rortyego w ciągu ponad dwóch dekad. Rorty omawia w potocznym języku znaczenie oraz brak znaczenia filozofii dla amerykańskiej polityki i życia społecznego.

Renaud Barbaras: Desire and Distance. Introduction to a Phenomenology of Perception (Stanford Univ. Press, Stanford 2005, ss. 200, cena GBP 14,95, broszura). To również tom serii „Cultural Memory in the Present”. Książka stanowi wstęp do współczesnej myśli fenomenologicznej, ale również poddaje krytyce podstawowe założenia dotyczące pojęcia percepcji występujące w filozofii Husserla i Merleau-Ponty’ego.

Paola Marrati: Genesis and Trace. Derrida Reading Husserl and Heidegger (Stanford Univ. Press, Stanford 2005, ss. 280, cena GBP 14.50, broszura). Kolejna książka serii „Cultural Memory in the Present”. Autorka bardzo wnikliwie, ściśle i zasadnie rozważa problem filozoficznych źródeł myśli Derridy, biorąc pod uwagę sposób interpretowania dzieł Husserla i Heideggera przez francuskiego filozofa. Głównym punktem książki jest analiza pojęć genezy i śladu występujących w myśleniu Derridy o historyczności, czasie i subiektywności.

F. J. Hibbert: Unfolding Social Constructionism (Springer, Wien/New York 2005, ss. XIV+311, cena € 59.95, w oprawie). Pod koniec ubiegłego stulecia rozwinął się społeczny konstrukcjonizm przeciwstawiający się indywidualizmowi w psychologii. Nowy prąd kładł nacisk na historyczność psychiki, zależność od czynników sytuacyjnych i językowych. Powstały różne wersje konstrukcjonizmu kładące nacisk na praktykę metodologiczną i założenia epistemologiczne. W tej książce – należącej do serii „History and Philosophy of Psychology” – społeczny konstrukcjonizm potraktowany jest jako epistemologia stanowiąca alternatywę pozytywizmu i realizmu. Autor wykład na Uniwersytecie w Sydney.

N. J. Wade: Perception and Illusion. Historical Perspectives (Springer, Wien/New York 2005, ss. XIV+250, cena € 59.95, w oprawie). W tym tomie serii „History and Philosophy of Psychology” przedstawiona została historia ujęć spostrzeżenia od starożytnych filozoficznych prób greckich do współczesności. Znajdujemy tu odpowiedzi na takie pytania jak: Czy prawdziwe jest to, co widzimy? Czy spostrzeżenia każdego człowieka są takie same? Jakiego rodzaju błędy popełnia się w spostrzeżeniach? Czy daje się przedstawić innym ludziom to, co spostrzegamy? Jakie są związki zmysłów z mózgiem, który nie tylko

dostrzega to, co konieczne do życia, lecz również tworzy schematy językowe?

Bernard Flynn: The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political (Northwestern Univ. Press, Evanston 2005, ss. 296, cena GBP 17.95, broszura). To studium filozofii Claude Leforta daje przegląd osiągnięć Leforta, jego szczególnych zasług i jego stosunku do filozofii polityki w ramach tradycji kontynentalnej, a także jego aktualnego znaczenia. Jest to kolejna pozycja serii „Studies in Phenomenology and Existential Philosophy”.

Eric Sean Nelson et al. (eds.): Addressing Levinas (Northwestern Univ. Press, Evanston 2005, ss. 331, cena GBP 19.95, broszura). Ta następna pozycja serii „Studies in Phenomenology and Existential Philosophy” poddaje badaniu stosunek Emmanuela Levinasa do szeregu aktualnych tradycji z dziedziny teologii, filozofii kultury, myśli żydowskiej, fenomenologii i historii filozofii. Obejmuje także wkład Levinasa do etyki, polityki, prawa, problematyki sprawiedliwości, epistemologii, psychoanalizy.

John J. McDermott (ed.): The Basic Writings of Josiah Royce. Vol. 1, Culture, Philosophy, and Religion. Vol. 2, Logic, Loyalty, and Community (Fordham Univ. Press, New York 2005, ss. 652+652, cena GBP 45, broszury). Publikacja z serii „American Philosophy” ukazuje zakres i jakość myśli Royce’a, dając obszerny wybór jego pism. Szczegółowo prezentuje stosunek Royce’a do związków pomiędzy lokalnymi doświadczeniami społecznymi a wymaganiami filozoficznej i naukowej wizji sytuacji człowieka.

Connie Titone: Gender Equality in the Philosophy of Education. Catharine Macaulay’s, Forgotten Contribution (Peter Lang, Berlin, Bern, Bruxelles. New York, Oxford, Wien 2004, ss. 192, cena € 25, broszura). Autorka stworzyła obszerny wstęp do filozofii oświaty przedstawionej przez C. Macaulay w jej „Letters on Education” (1790). Porównuje poglądy Macaulay z poglądami J. J. Rousseau, H. Chapone i Stefani de Genlis. Twierdzi, że pełna historia filozofii edukacji musi uwzględnić dzieło Macaulay. Książka należy do serii „Counterpoints. Studies in the Postmodern Theory of Education”.

Per Aage Brandt: Spaces, Domains and Meaning. Essays in Cognitive Semiotics (Peter Lang, Berlin, Bern, Bruxelles, New

York, Oxford, Wien 2004, ss. 271, cena € 47, broszura). Semiotyka kognitywna jest nową dyscypliną nastawioną na analizę znaczenia, łączą lingwistykę kognitywną i semantykę z semiotyką strukturalną i dynamiczną. Eseje tej książki rozwijają semiotyczne opracowanie teorii przestrzeni mentalnych i hipotezy semantycznych dziedzin, a także idei architektоники mentalnej odpowiadającej budowie mózgu. Książkę wydano w serii „European Semiotics: Language, Cognition and Culture”.

Leszek Koczanowicz, Beth J. Singer (eds.): Democracy and the Post Totalitarian Experience (Rodopi, Amsterdam/New York 2005, ss. XIV+224, cena € 48, broszura). Książka prezentuje prace polskich i amerykańskich filozofów na temat przejścia Polski od dominacji komunistycznej do demokracji. Omawiane są tu zagadnienia nacjonalizmu, liberalizmu, prawa i sprawiedliwości, wolności akademickiej, religii, faszyzmu i antysemityzmu. Eseje tego zbioru mają szersze implikacje inspirujące refleksję nad zmianami społecznymi. Książka stanowi 167. pozycję serii „Value Inquiry Books”.

Arthur Efron: Experiencing „Tess of the d’Urbervilles”. A Deweyan Account (Rodopi, Amsterdam/New York 2005, ss. XVII+248, cena € 53, broszura). Autor interpretuje T. Hardygo „Tess of the d’Urbervilles” w sposób rekomendowany przez „Art as Experience” Johna Deweya. Postacie „Tess” rozważane są jako realni ludzie. Efron proponuje nowy sposób oceny dzieła literackiego inspirowany przez estetykę Deweya. Publikacja należy do serii „Value Inquiry Books”.

Routledge Philosophers to nowa seria wydawana przez firmę Routledge, Taylor and Francis, Abingdon, Oxon, a redagowana przez Briana Leitera (University of Texas, Austin). Publikacje tej serii są wstępami do twórczości wybitnych filozofów Zachodu. W 2005 r. ukazały się następujące pozycje tej serii: A. P. Martinich: Hobbes (ss. 256), E. J. Lowe: Locke (ss. 226), Nicholas Jolley: Leibniz (ss. 260), Nicholas Dent: Rousseau (ss. 256), Frederick Beiser: Hegel (ss. 364), Julian Young: Schopenhauer (ss. 304), Jonathan Lear: Freud (ss. 272). Każda pozycja w cenie GBP 12.99. Zapowiedziano wydanie wstępów do filozofii Spinozy, Hume’a, Kanta, Fichtego, Schellinga, Husserla i Rawlsa.

The Blackwell Companions to Philosophy, seria wydawana przez firmę Blackwell Publi-

shing w Oxfordzie, wzbogaciła się w 2005 r. o nowe pozycje: K. A. Pearson (ed.): A Companion to Nietzsche (ss. 512), S. Ahbel-Rappe, R. R. Kamtekar (eds.): A Companion to Socrates (ss. 512), M. L. Gili, P. Pellegrin (eds.): A Companion to Ancient Philosophy (ss. 800), J. R. Shook, J. Margolis (eds.): A Companion to Pragmatism (ss. 560), A. Nelson (ed.): A Companion to Rationalism (ss. 512). Każda książka w cenie GBP 85, w oprawie. Na 2006 r. zapowiedziano wydanie tomów omawiających Platona, Kanta, Kartezjusza, Arystotelesa, filozofię świadomości, filozofię biologii.

Simone Goyard-Fabre (ed.): L’état au XX^e siècle (Jean Vrin, Paris 2005, ss. 336, cena € 40). Interdyscyplinarne rozważania kilkunastu autorów usiłują wyjaśnić trudności, z jakimi boryka się na Zachodzie człowiek współczesny. Różni autorzy poddają badaniu rozmaite koncepcje, m.in. Carla Schmitta, Fryderyka Hayeka, Hanny Arendt. Rozważają problemy świeckości, ochrony mniejszości narodowych, technokracji i decyzji politycznych. Publikacja ta należy do serii „Histoire des Idées et des Doctrines”.

Jocelyn Benoist: Les Limites de l’Intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques (Jean Vrin, Paris 2005, ss. 288, cena € 28). Książka prezentuje badanie krytyczne pojęcia intencjonalności w ujęciu fenomenologicznym i analitycznym, rozpoczynając od refleksji nad aktami mowy. Główną ideą autorki jest to, że nie można oddzielić myśli od świata. Stąd autorka szuka nowej teorii umysłu i języka opartej na cechach realizmu inspirowanego przez fenomenologię. Książka ta jest nową pozycją serii „Problèmes et Controverses”.

Ivano Petrocchi: Lockes Nachlasschrift „Of the Conduct of the Understanding” und ihr Einfluss auf Kant. Das Gleichgewicht des Verstandes. Zum Einfluss des späten Locke auf Kant und die deutsche Aufklärung (Peter Lang, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2004, ss. 245, cena € 39, 70, broszura). Książka z serii „Studien der Philosophie des 18. Jahrhunderts”, wydana przez Norberta Hinske, rewiduje rozpowszechniony pogląd, że angielskie Oświecenie nie miało żadnego wpływu na niemieckie. Praca Locke’a „Of the Conduct of the Understanding” – wydana pośmiertnie – silnie oddziaływała na metodę matematyczną Wolffa, a także na poglądy Kanta.

H.-J. Scheidgen, N. Hintersteiner, Y. Nakamura (eds): Philosophie, Gesellschaft und Bildung in Zeiten der Globalisierung (Rodopi, Amsterdam/New York 2005, ss. 348, cena € 70, broszura). Pojęcie globalizacji omawiane jest nie tylko w ekonomii i naukach o komunikacji, lecz także w socjologii i nauce o wychowaniu, a zwłaszcza w filozofii kultury. Prace tego tomu dają szeroką panoramę, w której globalizacja występuje jako zjawisko poddane refleksji naukowej, analizującej różne aspekty, od wizjonerskich wymagań utopijnych do negacji poznawczych możliwości. Publikacja ta stanowi kolejną pozycję serii „Studien zur interkulturellen Philosophie”.

Bibliografie, leksykony, informatory

Helmuth Vetter (Hg.): Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005, ss. 705, cena DM 34.80, w oprawie). Słownik obejmuje ponad 500 haseł, w tym podstawowe pojęcia fenomenologii oraz ich różne modyfikacje i wzbogacenia.

John Protevi (ed.): The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy (Edinburgh Univ. Press, Edinburgh. 2005, ss. 608, cena GBP 25, broszura). Słownik zawiera ponad 450 przystępnie napisanych definicji i artykułów opracowanych przez międzynarodowy zespół specjalistów. Uwzględniono tematy, które formułowane są za pomocą terminologii lub metod filozofii kontynentalnej.

John R. Shook (ed.): Dictionary of Modern American Philosophers (Blackwell Publishing, Oxford 2005, 4 tomy, ss. 2000 (łącznie), cena GBP 750, w oprawie). Leksykon obejmuje ponad 1000 pozycji, każda podaje krótką biografię filozofa, omawia jego poglądy i daje wskazówki do dalszej lektury. Uwzględniono filozofów od 1860 roku, profesjonalnych i amatorów. Redaktor słownika jest profesorem filozofii w Oklahoma State University.

John Slater (ed.): Bibliography of Modern American Philosophy (Blackwell Publishing, Oxford 2005, 3 tomy ss. 1400 (łącznie), cena GBP 295, w oprawie). Bibliografia zawiera pełny zestaw informacji o publikacjach 800 współczesnych amerykańskich filozofów opracowany przez wybitnych, ekspertów tej dziedziny. Bliższe wiadomości w sieci: <http://www.thoemmes.com/20cphil/amerbib.htm>

Stuart Brown (ed.): Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers (Blackwell Publishing, Oxford 2005, 2 tomy, ss. 1200 (łącznie), cena GBP 395, w oprawie). Leksykon podaje wiadomości o osobach kształtujących filozofię brytyjską w latach 1900–1960. Zawiera około 500 pozycji, w których podane są informacje biograficzne, bibliograficzne i ocena.

Czasopisma

Filozofia Nauki Rok XIII, nr 1 (49). Numer zawiera następujące artykuły: E. Żabski – Co wiemy o wartościach?; C. Cieślinski – Teoria obiektów abstrakcyjnych Edwarda N. Zalta. Analiza krytyczna; A. Jedynek – O racjonalizacji języka; A. Kosek – Definicja przedmiotu ogólnego; W. Krysztofiak – Egzystencjalizm z punktu widzenia koncepcji aktów mowy; P. Labenz – Kilka uwag o rachunku cech; B. Leszczyńska – Co głosi relatywizm poznawczy? Rekonstrukcja konstytutywnych twierdzeń relatywizmu. W numerze zamieszczono też dwie recenzje z książek.

Zeszyty Naukowe KUL. R. XLVIII nr 1 (189), 2005. Zeszyt zawiera następujące artykuły: Ks. R. Bernagiewicz – Alteracje chromatyczne w tetrachordum gravium i ich znaczenie w restytucji śpiewów Graduału rzymskiego; Ks. W. Felski – Księga Hioba w tłumaczeniu Czesława Miłosza; L. Gienza – Opozycja miasto-ojczyzna w poezji Nowej Fali; D. Adamczyk – Problem kłamstwa w świetle zakazu Bożego; Ks. B. Migut – „Encyklopedia katolicka” jako wzór naukowej interdyscyplinarności w leksykografii chrześcijańskiej. Zeszyt obejmuje też trzy recenzje z książek oraz informacje „Z życia Uniwersytetu” ilustrowane zdjęciami fotograficznymi.

Zeszyty Naukowe KUL. R. XLVIII, nr 2 (190), 2005, publikuje sześć artykułów: Ks. M. Rosik – Wyzwania dla współczesnej bibliistyki; Ks. J. Lemański – Upadek Noego – grzech czy konieczność łaski; Ks. D. Działosz – Czy władza królewska pochodzi od Jahwe? Forma i znaczenie obrzędu namaszczenia w epoce monarchii w Izraelu; M. Konarska – Katolickość w ujęciu Tomasza Mertona; H. Ksimov: Papież Jan Paweł II i rabin Abraham Joshua Herschel: ich zasługi dla dialogu katolicyzmu z judaizmem. Ponadto zeszyt zawiera trzy recenzje z książek, list Rektora KUL z okazji Wielkanocy oraz dziennik wyda-

rzeń uniwersyteckich pierwszego kwartału 2005 r. ilustrowany fotografiami.

Analiza i Egzystencja – Czasopismo filozoficzne to nowy półrocznik wydawany w Szczecinie. Redaktorem naczelnym jest Renata Ziemińska, Rada Redakcyjna składa się z trzynastu osób, z których trzy mieszkają poza granicami Polski. We wstępnym wyjaśnieniu „Od redakcji” podkreślono, że czasopismo ma stanowić forum pluralistyczne, w którym będzie miejsce zarówno dla tekstów pisanych metodą „scjentystyczną” (stąd „Analiza”) jak i literacką („Egzystencja”). Pierwszy numer tego półrocznika zawiera dziewięć artykułów, których autorami są: S. Judycki, A. Gut, G. Haeffner, J. Jakubowski, I. Błocian, A. Chrudzinski, L. Koj wraz z D. Leszczyńską, L. Olszewska i R. Ziemińska. W numerze tym zamieszczono także jedną recenzję, trzy sprawozdania z obrad sekcji VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego (2004) oraz artykuł nekrologiczny poświęcony Michałowi Hempolińskiemu. Adres Redakcji: Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, ul. Krakowska 71, 70-017 Szczecin.

The Review of Metaphysics Vol. LVII, No 4 (2005) zawiera następujące artykuły: Gyula Klima – The Essentialist Nominalism of John Burdian; Hussain Sarkar – Kant: Let Us Compare; Rudolf Bernet – Gadamer on the Subject's Participation in the Game of Truth; Michael B. Ewbank – Politea as Focal Reference in Aristotle's Taxonomy of Regimes; C. Jeffery Kinlaw – Freedom and Moral Agency in Young Schleiermacher. Numer zawiera też trzydzieści pięć krótkich recenzji z książek wydanych w latach 2002–2004 w języku angielskim, francuskim, niemieckim. Jest tu również wykaz nowszych publikacji filozoficznych oraz zwięzłe streszczenia artykułów drukowanych w czasopismach filozoficznych.

ORGANIZACJE

Society for Applied Philosophy organizuje doroczną konferencję w Manchesterze. Omawiane ma być zagadnienie „Filozofia zdrowia społecznego”. Konferencja odbędzie się w Chancellor's Conference Centre, Manchester University w dniach 30 VI–2 VII 2006 r.

Afrykańsko-Holenderskie Towarzystwo Filozoficzne. Po zniesieniu apartheidu w Afry-

ce Południowej, nawiązane zostały kontakty między filozofami holenderskimi, flamandzkimi i afrykańskimi. Holenderscy filozofowie wygłaszali odczyty lub podejmowali stałą pracę na uczelniach Afryki Południowej. Nowo powstałe Towarzystwo chce stworzyć wspólne forum, na którym omawiane będą rezultaty współpracy afrykańsko-holenderskiej w zakresie badań problematyki filozoficznej. W dniach 26–27 maja 2005 r. urządzono w Uniwersytecie Radboud w Nijmegen kolokwium na temat „Demokracja i tożsamość”. Od 2007 r. w sekretariacie Towarzystwa działała będa: dr M. Becker (Radboud Univ.), prof. Ph. Van Haute (Radboud Univ.), prof. Pieter Duvenage (NMM Univ. Port Elizabeth) oraz prof. W. Vandermerwe (Universiteit van Stellenbosch).

Society of Christian Philosophers wyznańczyło swe kolejne spotkanie na Uniwersytecie Notre Dame w dniach 20–22 IV 2006 r. Dyskutowany ma być temat „Chrześcijaństwo i misterium”. Główne referaty wygłosić mają W. Wainwright, R. Cross i M. Westphal.

ZJAZDY I KONFERENCJE

III Ogólnopolskie Sympozjum, z cyklu „Filozofowie w kontekście teologii”, zorganizowane zostało przez Katedrę Filozofii Religii KUL w dniach 8–9 X 2004 r. Rozważano głównie problematykę objawienia.

Dzieło i osoba Profesora Stefana Świeżawskiego były tematem sesji naukowej zorganizowanej przez Katedrę Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL 18 XI 2004 r.

Eutanazja: prawo do życia – prawo do wolności. Tak brzmiał tytuł kolejnej konferencji z cyklu „Etyka i technika”, która odbyła się 25 XI 2004 r. w Lublinie. Organizatorem konferencji była Katedra Etyki Szczegółowej KUL. Podstawą dyskusji były referaty wygłoszone przez Krzysztofa Marczewskiego (AM, Lublin), Włodzimierza Galewicza (UJ) i Jacka Hołówkę (UW).

XLVII Tydzień Filozoficzny odbył się w Lublinie 28 II – 5 III 2005 r. Ogólny temat brzmiał: „Labyrinty edukacji filozoficznej”. Wykład wygłosili m.in.: o. Mieczysław A. Krapięć, Antoni B. Stepień, Robert Piłat, Jacek J. Jadacki. Organizatorami tej imprezy byli: Koło Filozoficzne Studentów KUL i Samorząd Studentów Wydziału Filozofii KUL.

VII Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne zorganizowane przez Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu i Zakład Metafizyki KUL, odbyło się w Lublinie 10 XII 2004 r. Sympozjum należało do cyklu „Zadania współczesnej metafizyki”. Omawiano kwestię powrotu do analogii w filozofii.

Międzynarodowe Sympozjum Naukowe poświęcone Władysławowi Tatarkiewiczowi i Tadeuszowi Kotarbińskiemu, zaplanowane jest na 16 III 2006 r., przygotowywane jest przez Katedrę Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie.

Międzynarodowa Konferencja Naukowa na temat „W kręgu filozofii krajów słowiańskich” ma się odbyć w dniach 25–26 V 2006 r. w Wyższej Szkole Finansów i Zarządzania w Warszawie.

V Europejski Kongres Filozofii Analitycznej odbył się 27–31 sierpnia 2005 r. w Lizbonie. Wzięło w nim udział ponad 500 filozofów, w tym z Polski; Roman Murawski (referent zaproszony w sekcji logiki), Jacek Cacho (Kraków), Arkadiusz Chrudzinski (Szczecin), Tadeusz Czarnecki (Kraków), Katarzyna Kijania-Placek (Kraków), Artur Koterski (Lublin), Marcin Miłkowski (Warszawa), Jacek Paśniczek (Lublin), Tomasz Placek (Kraków), Karol Polcyn (Szczecin), Agnieszka Urbaniec (Kraków) i Jan Woleński (Kraków). Następny kongres jest planowany w Krakowie w 2008 r. (J.W.)

Truth and Public Space stanowiły przedmiot obrad międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 21–15 października 2005 r. w Pałacu Akademii w Brukseli. Referaty wygłosili: Seyla Benhabib, M. Festenstein, Molly Cochran, J. Cohen, Cheryl Misak, Gl. Newey, Ph. Reynaud i B. Verschaffel.

Międzynarodowe warsztaty w Louvain-la-Neuve wyznaczone zostały na 17–18 XI 2005 r. Jako temat obrano „Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabe”. W programie znalazły się m.in. przemówienia następujących osób: Christina d'Ancona Costa, Ph. Hoffmann, G. Steel, A. Vassiliu, J. Van Reeth, Ph. Vallat, J. Janssens, G. de Callatay, D. De Smet, Meryem Sebti, H. Landolt, S. Rizvi, M. Amir-Moezzi oraz J. Van Haepelen.

Konferencja na temat praktyki i wolności zaplanowana została w Wyższym Instytucie Filozofii w Lowanium na 8 i 9 XII 2005 r. Do wybitniejszych uczestników należą: Fr. Volpi,

F. Duque i R. Breewr. Więcej informacji pod adresem: nial.keane@student.kuleuven.be

Darstellungsformen der Philosophie będą tematem kongresu w Jenie zaplanowanego na 26–27 I 2006 r. Centralnym zagadnieniem mają być związki form i treści literackich z tekstami filozoficznymi w XVIII i XIX wieku. Więcej informacji może udzielić Br. Browman, Friedrich-Schiller – Universität Jena, Institut für Philosophie, Zwätzengasseg, D-07743 Jena.

Międzynarodowy Kongres Leibnizjański ma się odbyć w Hannoverze w dniach 24–29 VI 2006 r. Omawiane będą zagadnienia jedności w wielości w aspekcie metafizycznym, etycznym i politycznym. Adres: Leibniz-Gesellschaft, Waterloostrasse 8, D-30169 Hannover.

35-te Mediaevistentagung zapowiedziano na 12–15 IX 2006 r. Obrady mają się toczyć w Köln, a omawiane będzie zagadnienie bytu trwania. Bliższe informacje w sieci: <http://www.thomasinst.uni-koeln.de>

Moral Judgment and Moral Psychology – to temat warsztatów organizowanych 14–15 XII 2005 r. na uniwersytecie w Helsinkach. Głównymi referentami mają być: S. Blackburn i J. Dancy. Więcej wiadomości otrzymać można pod adresem: Antti Kauppinen, Department of Social and Moral Philosophy, P.O. Box 9, 0014 University of Helsinki, Finland.

Konferencja na Uniwersytecie w Warwick organizowana przez Centre for Research in Philosophy ma się odbyć 20–21 III 2006 r. Jako temat obrano „Deleuze a literatura”. Zapowiedziano wystąpienia m.in. następujących osób: Mary Bryden, D. Smith, A. Uhlmann, J. Wallace, Clair Colebrook, J. Williams, D. Musselwhite, M. de Beistegul.

Philosophy and Historiography będą przedmiotem omawianym na konferencji urządzanej w dniach 3–5 IV 2006 r. przez British Society for the History of Philosophy. Konferencja ma się odbyć w Robinson College w Cambridge. Udział zgłosili już M. Beaney, Bernadette Bensaude-Vincent, M. Bevir, Vivienne Brown, Teresa Castelão-Lawless, Cristlna Chimisso, J. Ferreiros, G. Freudenthal, H. Clock, J. Gray, Sarah Hutton, Susan James, N. Jardine, M. Kusch, Chr. Lawn, Q. Skinner, A. Wilson. Więcej informacji w sieci: <http://www.open.ac.uk/Arts/bshp/confs/historio/historio.htm>

Platon i Hezjod będą przedmiotem obrad międzynarodowej konferencji organizowanej

na Uniwersytecie w Durham. Konferencja ma się odbyć 25–27 VII 2006 r. Udział zapowiedzieli m.in. A. Copra, D. E. Murr, Barbara Graziosi, Helen van Noorden, J. Palmier, Chr. Rowe, D. Sedley. Zgłoszenia przyjmuje: J. Haubold, Department of Classics and Ancient History, University of Durham, 38 North Bailey, Durham, DH1 3EU, U.K.

27. Holendersko-Flamandzki Dzień Filozoficzny wyznaczono na 19 listopada 2005 r. Ma się odbyć w Rotterdamie. Więcej informacji można otrzymać pod adresem: Faculteit der Wijsbegeerte, Erasmus Universiteit Rotterdam, Complex Woudestein, Burgemeester Oudlaan, NL-3062 PA, Rotterdam.

Rosja a tradycja fenomenologiczna – to temat konferencji, która miała miejsce w Petersburgu 14–18 IX 2005 r. Konferencja zorganizowana była wspólnie przez Orbiculus Phenomenologicus – działające przy Petersburskiej Szkole Religii – oraz Centre for Advanced Research in Phenomenology (Florida Atlantic University). Omawiano przygotowania do wydania leksykonu fenomenologicznego w języku rosyjskim.

NAUCZANIE

Studia filozofii w UMK. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu prowadzi w roku akademickim 2005–2006 zarówno studia dzienne, jak i zaoczne z filozofii. Kandydaci na studia mający „nową maturę” otrzymali dodatkowe punkty. Wynik postępowania kwalifikacyjnego obliczany był na podstawie liczby uzyskanych punktów. O przyjęciu na studia decydowała liczba punktów do wyczerpania limitu miejsc. Najwyżej oceniany był wynik pisemnego egzaminu maturalnego z języka polskiego.

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Daniel **Dombrowski** (Seattle Univ.) wygłosił 15 III 2005 r. w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL wykład nt. „Is the ontological argument worthless?”.

Günter **Figal** został profesorem Uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim. Jest autorem licznych prac o Adornie, Benjaminie, Gadamerze i Heideggerze. Inauguracyjny wykład ma wygłosić 28 lutego 2006 r., a od marca 2006 r. prowadzić będzie dwa seminaria.

Jerzy **Kłoczowski** otrzymał 9 III 2005 r. Medal za Zasługi dla KUL przyznany na wniosek Rady Wydziału Nauk Humanistycznych.

Heinz **Leonardy**, profesor Wyższego Instytutu Filozofii Uniwersytetu Katolickiego w Lowanium, został powołany na stanowisko dyrektora Max-Scheler-Gesellschaft.

Jan **Woleński** został wybrany na lata 2005–2008 prezydentem Europejskiego Towarzystwa Filozofii Analitycznej (ESAP).

KONKURSY I NAGRODY

2004 Dissertation Essay Competition, wyróżnienie przyznawane przez The Philosophy Education Society, otrzymała Melissa Merritt za pracę pt. „Science and the Synthetic Method of the *Critique of Pure Reason*”

NEKROLOGIA

Raymond Klibansky (ur. 15 IX 1905 r. w Paryżu), em. prof. McGill University w Montrealu, zmarł 5 VIII 2005 r. Odbył studia filologii klasycznej i archeologii w Kolonii i Hamburgu, potem pozostawał w bliższych kontaktach z Ernestem Cassirerem, Aby Warburgiem i Karolem Jaspersem. Pod wpływem narastającego nazizmu opuścił Niemcy i przeniósł się do Wielkiej Brytanii, gdzie procował w King's College w Londynie oraz w Oxfordzie. W 1946 r. zaangażowano go w McGill University na stanowisko profesora. W ciągu swego długiego życia współdziałał w realizacji wielu projektów wydawniczych (m.in. krytyczne wydanie dzieł Mikołaja z Kuzy, *Bibliographie de la Philosophie*). Informacje o jego życiu i publikacjach znajdują się w R. Klibansky *La philosophie et la mémoire du siècle. Tolérance, liberté et philosophie. Entretiens avec Georges Leroux*, Paris 1998.

Adrian J. A. Pattin (ur. 17 VI 1911 r. w Hasselt), wybitny belgijski znawca filozofii średniowiecznej, zmarł 15 sierpnia 2005 r. Po studiach filozofii i paleografii w Lowanium i Ottawie, promowany został w 1952 r. w Wyższym Instytucie Filozofii w Lowanium na podstawie rozprawy o Egidiusie z Rzymu. Przez wiele lat wykładał na Uniwersytecie w Ottawie oraz współpracował z Centrum De Wulf-Mansion w Lowanium. Opublikował m.in. liczne artykuły i recenzje w „Tijdschrift voor Filosofie”.

Christian Rutten (ur. w 1931 r.), em. profesor filozofii Uniwersytetu w Liège, zmarł w czerwcu 2005 r. Po studiach prawa i filozofii zajmował się głównie filozofią starożytną. Był asystentem Marcela De Corte od 1958 r. Profesorem został w 1972 r. Na emeryturę przeszedł w 1996 r. a liczni jego koledzy i przyjaciele uczcili go tomem *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, w którym znajduje się m.in. bibliografia jego publikacji. Najwięcej prac poświęcił filozofii Arystotelesa, zwłaszcza metafizyce starożytnej-górnicy.

WYDAWNICTWA NADEŚLANE

Analiza i egzystencja, 1 (2005).
Annuaire de L'Université de Sofia „St. Kliment Ohridski”, Faculté de Philosophie Livre Psychologie 2004, t. 92.
Annuario Filosofico, Vol. XXXVI (2003), No. 3; Vol. XXXVIII (2005), No. 1–2.
Filozofia i nauki szczegółowe, red. Ciecierski T., Nijakowski L. M., Szymanika J., Warszawa 2002.
Filozofia Nauki, R. XII (2004), nr 2, 3–4; R. XIII (2005), nr 1.
Filozofski vestnik, Vol. XXIV (2003), No. 2, 3; Vol. XXVI (2005), No. 1.
Forum Philosophicum, 2005, t. 10.
Ich übergebe der Flamme... Geden- kwoche zur Bücherverbrennung 1933, Erlanger Universitätsreden Nr 65/2004, 3. Folge Iyyum, Vol. 54 (2005).

Kwartalnik Filozoficzny, t. XXXII (2004), z. 4; t. XXXIII (2005), z. 1.
Logos i Ethos 2005, nr 1 (18).
Manuscripto, Vol. 27, No. 1, 2.
Parerga, No. 1, 2 (2004).
Philosophica Vol. 62 (1998); Vol. 72 (2003).
Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. 57 (2004), Heft 4; Bd. 58 (2005), Heft 1, 2, 3.
Przegląd Tomistyczny, t. X, Warszawa 2004.
Stępień Antoni B., Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii; Teorie relacji: filozoficzne i logiczna, Lublin 2005.
Studia Philosophiae Christianae, R. XXXIX (2003), nr 2; R. XL (2004), nr 1, 2; R. XLI (2005), nr 1.
Szkice Humanistyczne, t. IV (2004), nr 3–4, vol. 7; t. V (2005), nr 3–4, vol. 9.
Teorie Vědy/Theory Of Science, Vol. XII (XXV) 2003, No. 2, 3, 4; Vol. XIII (XXVI) 2004, No. 2, 3, 4; Vol. XIV (XXVII) 2005, No. 1, 2.
The Owl of Minerva, Vol. 36, no 1–2.
The Polish Review, Vol. XLIX (2004), no. 4; Vol. L (2005), no. 2, 3.
The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly, Vol. LVIII, March 2005, No. 3 (231); June 2005, No. 4 (232); Vol. LIX, September 2005, No. 1 (233).
Tijdschrift voor Filosofie, 67ste Jaargang (2005), nr 1, 2, 3.
Zeszyty Naukowe KUL, 2004, nr 3, 4; 2005, nr 1, 2.

ISSN 0035-9599