

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LIX
NUMER 4

Urszula M. Żegleń – Wspomnienie o profesorze Bocheńskim. Notatki z rozmowy. Lech Grudziński – Prof. Henryk Szabała (1946–2001). Wojciech Słomski – Profesor Bronisław Burlikowski. Profesor Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach z okazji 70. urodzin. Dariusz Bęben – Wokół *Przyszłości fenomenologii*. Agnieszka Przychodzka – Czy koniec ery światopoglądów? Joanna Pięregończuk – Sprawozdanie z VII Forum Inspiracji Jungowskich „Oblicza tożsamości”. Wacław Janikowski – Sprawozdanie z II konferencji „Epistemological Controversies” (Toruń 21–22 IX 2001). Krzysztof Piotr Skowroński – Konferencja The American Philosophical Association w Atlancie. – Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Przegląd czasopism (W. Mincer). – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

SPIS RZECZY

Urszula M. Żegleń – Wspomnienie o profesorze Bocheńskim. Notatki z rozmowy	581
Lech Grudziński – Prof. Henryk Szabała (1946–2001).....	585
Wojciech Słomski – Profesor Bronisław Burlikowski. Profesor Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach z okazji 70. urodzin	593
Dariusz Bęben – Wokół <i>Przyszłości fenomenologii</i>	601
Agnieszka Przychodzka – Czy koniec ery światopoglądów?.....	605
Joanna Pieregończuk – Sprawozdanie z VII Forum Inspiracji Jungowskich „Oblicza tożsamości”	611
Wacław Janikowski – Sprawozdanie z II konferencji „Epistemological Controversies” (Toruń 21–22 IX 2001)	615
Krzysztof Piotr Skowroński – Konferencja The American Philosophical Association w Atlancie	619
Odczyty i wykłady	623
<p>Jan Szymd: Anny Teresy Tymienieckiej droga przez filozofię, 623. Janina Makota: O pokorze, s. 633. Adam Fitas: Modernizm katolicki – podstawowy kontekst rozważań filozoficzno–religijnych Karola Ludwika Konińskiego, s. 643. Ryszard Sitek: Do i od stalinizmu. Dwa modele uprawiania historiografii filozoficznej w Polsce powojennej, s. 667. Halina Perkowska: Postmodernistyczna destabilizacja podmiotu, s. 683.</p>	
Recenzje i sprawozdania	699
<p>Jerzego A. Wojciechowskiego Ekologia wiedzy – myśl polska na obczyźnie (Jerzy Pelc), s. 699. Anthropos. Prace Instytutu Filozofii UMCS. Zbiór 2. Redakcja Stanisław Jedynak, Stefan Symotiuk, Tadeusz Szkołot (Bogumiła Truchlińska), s. 704. Integracyjna i dezintegracyjna rola artystycznych środków przekazu w kształtowaniu tożsamości narodowej i jednoczeniu Europy (Wojciech Zieliński), s. 709. Henryk Elzenberg: Pisma estetyczne. Pisma etyczne (Anna Teresa Lukowska), s. 715. V. Černík, J. Viceník, E. Višnovský: Historické typy racionality (Wojciech Słomski), s. 722. Jacek Juliusz Jadacki: Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii (Leon Gumański), s. 724. W sprawie uwag Pana Profesora Leona Gumańskiego do mego <i>Sporu o granice języka</i> (Jacek Juliusz Jadacki), s. 731.</p>	
Przegląd czasopism (W. Mincer).....	741
<p>Analysis 60, 92, s. 741a. Analysis, 61, s. 742a. Analysis, 62, s. 742b. Archiv für Begriffsgeschichte, 42, s. 743a. Archiv für Begriffsgeschichte, 43, 44, s. 743b. Archiv für Geschichte der Philosophie, 83, s. 744a. Archiv für Geschichte der Philosophie, 84, 744b.</p>	
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer).....	745
<p>a) Prace opublikowane w Polsce, s. 745a. b) Piśmiennictwo obce, s. 753b.</p>	
Wiadomości bieżące.....	759
<p>Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 759a; publikacje zbiorowe, s. 761b; wydawnictwa ciągłe, s. 761b; czasopisma, s. 763b; Organizacje, s. 765a. Zjazdy i konferencje, s. 765b. Wiadomości osobiste, s. 766b. Varia, s. 766b. Nekrologia, s. 766b. Wydawnictwa nadesłane, s. 767a.</p>	

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LIX
NUMER 4

wydawnictwo
adam marszałek

2002

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

Redaktor
LEON GUMAŃSKI

Sekretarz Redakcji
RYSZARD WIŚNIEWSKI

Korespondenci

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

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

Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

©Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek
Toruń 2002

Printed in Poland.

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37/23
tel./fax (0-56) 623-22-38, tel./fax (0-56) 660-81-60
e-mail: info@marszalek.com.pl

Wydanie I. Ark. druk. 10,65 Ark. wyd. 9,85

Druk: Drukarnia „MADO”

87-148 Łysomice, ul. Warszawska 52
tel. (0-56) 678-34 78

Urszula M. Żegleń

Wspomnienie o profesorze Bocheńskim. Notatki z rozmowy

W tym roku minęła setna rocznica urodzin Innocentego Marii Bocheńskiego (1902–1995) i chociaż z racji jubilatowi jeszcze za jego życia poświęcono wiele jubileuszowych tekstów, to chciałabym dodać do nich własne wspomnienie. Nie będzie to jednak żaden tekst jubileuszowy, ale wspomnienie wzbogacone notatkami z rozmowy, która była dla mnie (wówczas stypendystki Uniwersytetu we Fryburgu u prof. Guido Künga, ucznia prof. Bocheńskiego i jego następcy w Katedrze Filozofii Nowożytnej i Współczesnej) ważnym wydarzeniem naukowym. Przytoczę tu tylko niektóre fragmenty tej rozmowy, której z racji formalnych (braku autoryzacji) nie mogę nadać charakteru naukowego wywiadu, ale ponieważ udało mi się ją w pewien sposób zarejestrować, dlatego dziś, po przeszło dwudziestu latach, mogę dość wiernie odtworzyć jej treść. Nie zamierzałam jej zresztą publikować. Do sięgnięcia do tych wspomnień zachęcił mnie pan profesor Władysław Krajewski. Ale też zdecydowałam się na ich publikację pod wpływem niedawnej rozmowy z jednym z zachodnich filozofów analitycznych, w opinii którego Bocheński był naiwnym filozofem, mocno trywializującym problematykę filozoficzną. Nie zamierzam tu dyskutować z tą opinią, wypowiedzianą nie bez pewnych racji. Spróbuję jednak pokazać, że Bocheński – analityk zdawał sobie dobrze sprawę z ograniczeń metody analitycznej opartej na narzędziach formalnych. A właśnie problem możliwości zastosowania tego typu narzędzi do filozofii interesował mnie wówczas najbardziej w rozmowie z tym znanym mistrzem metody.

Spróbuję tu ożywić wspomnienia i cofnąć się do 1979 roku do mojego pierwszego spotkania z prof. Bocheńskim w sławnym fryburskim dominikańskim Albertinum. Przy okazji dodam, że z dominikańskim ogrodem graniczył zamieszkiwany przeze mnie pensjonat *Beaséjour* przy Avenue de Rome. Z okna swojego pokoju mogłam nie jeden raz obserwować wysportowaną sylwetkę o. Bocheńskiego, spacerującego po zacienionych ścieżkach ogrodu, pochylonego nad książką, a może brewiarzem. Nie będę tu przywoływać tych wspomnień, ani innych dotyczących różnych anegdotycznych zdarzeń z tego okresu. Najbardziej ekscytowały nas (ówczesnych polskich stypendystów i naszych szwajcarskich przyjaciół, którzy zdążyli już jednak przywyknąć do „ekscesów dominikana w ostrogach”) samolotowe wyprawy o. Bocheńskiego jako pilota z panią

prof. Ireną Sławińską (przebywającą wówczas z wykładami we Fryburgu) oraz (bardziej „eksperymentalny lot”) z s. Narcyzą Wojtarowicz (ówczesną asystentką i stypendystką z KUL-u, dominikanką, zamieszkującą także w Albertinum). Te wspomnienia (jak i inne z późniejszych spotkań z o. Bocheńskim) nadają się bardziej na prywatne rozmowy. Odwołam się tu jedynie do pewnych szczątkowych fragmentów mojej dawnej filozoficznej rozmowy z prof. Bocheńskim.

Poprosiłam o spotkanie z prof. Bocheńskim, aby usłyszeć jego opinie na temat możliwości formalizacji ontologii Romana Ingardena. Opinia Bocheńskiego – filozofa i logika, na którego pracach uczyłam się metody analitycznej, była dla mnie niezwykle cenna, tym bardziej że pracowałam wówczas nad doktoratem dotyczącym próby takiej formalizacji i w tym celu byłam we Fryburgu u Guido Künga, kiedyś stypendysty w Krakowie u Romana Ingardena. Gdy powiedziałam o. Bocheńskiemu o temacie swojego doktoratu („Analiza semantyczna ontologii R. Ingardena”), w odpowiedzi usłyszałam „ten temat to morze, bagno, ale gratuluję”. Dalej, jak dobry nauczyciel pouczał mnie, aby przed rozpoczęciem aksjomatyzacji zdać sobie sprawę z tego, co się robi i zbudować semantykę. Mówił o własnej metodzie pracy, podkreślając, że zaczyna zawsze od budowy narzędzia logicznego. Po tych uwagach dotyczących metody i narzędzia prof. Bocheński zaczął mówić o semantyce. „Semantyki obecne są za ubogie” stwierdził, a uwagę tę odniósł do Fregego („jaki Frege jest ubogi”) i w nawiązaniu do mojej pracy zrobił przy tym porównanie z Ingardenem. W opinii Bocheńskiego „Ingarden był bardzo bliski myśleniu średniowiecznemu, i dlatego u niego jest też bardzo bogata semantyka”. Tutaj Bocheński opowiedział mi o swojej fascynacji semantyką św. Tomasza z Akwinu. Uważał, że w jego pracach znaleźć można bardzo bogatą semantykę, i nie jest to jedna, lecz trzy semantyki.

Próbowałam dalej pokierować rozmowę na interesujące mnie zagadnienie analizy ontologii. Powiedziałam, że problemy stwarza złożona struktura przedmiotów ontologii. Prof. Bocheński nie całkiem podzielał moje wątpliwości. Mówił: „to jeszcze pół biedy struktura, najgorsze, że u Ingardena jest wiele warstw przedmiotów”. Podkreślał bogactwo tej ontologii, i znów jak mistrz metody radził mi, jak postępować. Uważał, że pokazanie tych warstw i ich oddzielenie (sądzę, że chodziło o znalezienie kryterium ich oddzielenia) będzie już wartościowe. Widział jednak trudności zastosowania narzędzi formalnych do ontologii, twierdząc że nawet znacznie uboższa ontologia niż ingardenowska sprawiałaby trudności. Bocheński doskonale zdawał sobie sprawę z ubóstwa narzędzi formalnych. Zanotowałam, co na ten temat powiedział:

„Semantyki są bardzo ubogie. Tarski – jakież to ubogie. Jeszcze Church próbował robić takie semantyki dla relacji trójczłonowej, ale to tylko zrobił w zarysie, to też jeszcze nie skończone”.

Nazwisko Churcha przywołało historyczne wspomnienia sławnego już Zjazdu logików w 1956 r. w Notre Dame na temat uniwersaliów, i miałam oka-

zję wysłuchać wspomnień prof. Bocheńskiego z udziału w tym zjeździe¹. O. Bocheński wspominał o referatach Churcha, Goodmana i swoim. Pozwolę tu sobie zacytować (niestety bez autoryzacji) wypowiedź Bocheńskiego, aby choć częściowo pokazać swobodny ton jego wypowiedzi: „ależ nam wtedy z Goodmanem dali ci logicy w skórę. Dyskutowaliśmy przez trzy dni i nocę, i nie mogliśmy się obronić tym platonikom”. Warto tu przypomnieć, że Goodman i Quine bronili tam nominalizmu, programu, który sformułowali w latach 40-tych i konsekwentnie dalej rozwijali². (Jak widać, po ponad pół wieku odniosło to widoczny skutek w filozofii analitycznej, i chociaż obecnie problem uniwersaliów nie stanowi już żywego przedmiotu debat filozoficznych, to dziś raczej platonicy musieliby odierać atak).

Znając jednak moje oczekiwania, prof. Bocheński znów tonem nauczyciela zaczął mówić o semantyce. Jasno określił semantykę rozwijaną z pozycji nominalizmu i platonizmu. Mówił to przypominając dyskusje zjazdowe i swoje usiłowania pokazania w semantyce trzeciego elementu („a mnie było trudno, bo nie mogłem wytłumaczyć, że jest jeszcze coś pośredniego”). Rozmowa o semantyce przeplatała się z osobistymi wspomnieniami prof. Bocheńskiego o jego filozoficznych kontaktach. Niezwykle cenił Nelsona Goodmana (miałam okazję nawiązać do jego programowej wówczas pracy *Structure of appearance*³, tym bardziej, że Guido Küng zalecił mi analizę ontologii Ingardena na wzór pracy Goodmana). Potem jeszcze zrobił pewne aluzje do postaw badawczych moich ówczesnych profesorów: recenzenta mojej rozprawy prof. G. Kunga – zwolennika nominalizmu⁴ i promotora ks. prof. S. Kaminskiego – który podjęty przeze mnie temat widział bardziej jako pole do krytycznej dyskusji dotyczącej stosowania narzędzi formalnych w filozofii niż przeprowadzenie jakiejś analizy formalnej.

Potem prof. Bocheński zaczął wspominać Romana Ingardena. Najpierw w odpowiedzi na moje pytanie przypomniał historyczny zjazd neopozytywistów w 1934 r. w Pradze i wspominał uczestniczącą w nim czołówkę polskich filozofów (Kazimierza Ajdukiewicza, Jana Łukasiewicza, Alfreda Tarskiego i Romana Ingardena). Powiedział: „Ingarden jako jedyny z fenomenologów zainteresował się szkołą wiedeńską, i gdyby tylko to zrobić, to już byłoby interesujące”.

Przypomniał potem swoje ostatnie spotkanie z Romanem Ingardenem, kiedy to Ingarden odwiedził go niedługo przed swoją śmiercią. Opowiadał, jak

¹ Zob. J. M. Bochenski, A. Church, N. Goodman, *The problem of universals. A symposium*, Notre Dame 1956.

² Zob. szczególnie N. Goodman, V. O. Quine, *Steps toward a constructive nominalism*, „Journal of Symbolic Logic” 1947, t. 12, nr 4, s. 105–123.

³ Zob. N. Goodman, *The structure of appearance*, Cambridge, Mass., 1951.

⁴ Czemu dał wyraz w swojej własnej dysertacji, zob. G. Küng, *Ontologie und logische Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Diskussion*, Wien 1963.

Ingarden po wojnie nie chciał wykładać po niemiecku i zaproszony do Bazylei przyjął zaproszenie, odmawiając jednak wykładu po niemiecku.

Było jeszcze w tej bezpośredniej rozmowie parę innych wspomnień Mistrza. W przyszłości miałam możliwość do kilku towarzyskich spotkań z prof. Bocheńskim, lecz ta pierwsza rozmowa zrobiła na mnie największe i niezapomniane wrażenie.

Lech Grudziński

Prof. Henryk Szabała (1946–2001)

Prof. dr hab. Henryk Szabała zmarł w Gdańsku 10 VIII 2001 roku w wieku 55 lat, po 3-miesięcznym pobycie w szpitalu, częściowo sparaliżowany po doznanym wylewie.

Urodził się w Białej Podlaskiej 23 VII 1946 roku. Ojciec Anastazy wykonywał na Podlasiu pracę agronoma, matka – Helena z d. Wyczółkowska zajmowała się domem. Pod koniec lat 40-tych rodzina przeniosiła się do Nowego Stawu na Żuławach. Tutaj chodził do szkoły podstawowej, a w roku 1966 ukończył Technikum Rolnicze. Po nieudanej próbie podjęcia studiów weterynaryjnych przeniósł się do Nowego Sącza, gdzie w 1968 roku ukończył 2-letnie Studium Nauczycielskie o kierunku rolniczym. W tym samym roku zaczął studia na wydziale malarstwa ASP w Krakowie, które musiał przerwać z przyczyn zdrowotnych. Przenosi się do wsi Klejniki w pobliżu Puszczy Białowieskiej, gdzie pracuje jako nauczyciel w Zawodowej Szkole Rolniczej, a w Szkole Podstawowej uczy rysunku. W roku 1969 rozpoczyna studia w WSP w Gdańsku na kierunku pedagogicznym, które ukończył przed terminem w 1973 r. na Uniwersytecie Gdańskim pisząc pracę magisterską pt. *Poglądy pedagogiczno-filozoficzne Lwa Nikolajewicza Tolstoja*, pod kierunkiem prof. dr hab. Kazimierza Kubika. Po rocznej pracy w Zakładzie Filozofii AMG od 1974 roku do śmierci pozostaje pracownikiem Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Gdańskiego.

Droga do filozofii nie była łatwa, wymagała wielu wyrzeczeń, opuszczenia rodzinnego domu, wczesnej samodzielności, częstej zmiany miejsca zamieszkania, poznawania różnych, jakże odmiennych regionów Polski i wielu środowisk.

Doświadczenia te kształtowały jego osobowość. Był człowiekiem otwartym i życzliwym, dzięki swej bezpośredniości łatwo zjednywał sobie ludzi, miał wielu przyjaciół, zawsze można było liczyć na jego pomoc. Filozofia była dla niego sposobem życia, umiał łączyć wierność prawdzie z głęboką tolerancją wobec odmiennych przekonań. Wszystkich ujmował spontanicznością i radością życia, choć los nie szczędził mu bolesnych doświadczeń, także w karierze naukowej.

W roku 1980 obronił pracę doktorską pod kierunkiem doc. dra Ireneusza Kustrzeby pt. *Elementy konwencji w języku i poznaniu*. W latach 1989–1990 kierował Zakładem Historii Filozofii. Przez dwie kadencje, od 1990 do 1996,

pełnił funkcję dyrektora Instytutu Filozofii i Socjologii. W latach 1996–1999 był kierownikiem Zakładu Etyki i Estetyki. W 1998 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W 1999 otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego UG i objął funkcję prodziekana ds. Studiów Zaocznych Wydziału Nauk Społecznych. 10 grudnia 2000 roku został kierownikiem powołanej przez Senat UG przy IFiS Pracowni Badań nad Holocaustem.

Był człowiekiem wielkiej aktywności, obdarzonym talentami organizacyjnymi, które wiodły go najkrótszą drogą do osiągania zamierzonych celów. Najpełniej objawiały się one podczas kierowania Instytutem. To w głównej mierze jego działania, pokonujące przeszkody administracyjne i opory środowiskowe doprowadziły do powołania na UG stacjonarnych studiów, najpierw z zakresu socjologii (1993), a potem studiów filozoficznych (1996). Przyczynił się także do powstania przy IFiS Podyplomowych Studiów Dziennikarskich.

Był człowiekiem odważnym. Nie bał się podejmowania trudnych wyzwań organizacyjnych. Gotów był ponosić konsekwencje wyborów moralnych i politycznych, wynikających z niezgody na bezprawie. Był członkiem Komitetu Strajkowego na UG po wprowadzeniu stanu wojennego. 21 V 1982 roku, w czasie zajęć ze studentami został zabrany przez funkcjonariuszy SB z sali wykładowej i wywieziony do obozu internowania w Strzebielinku. Na skutek interwencji władz Uczelni i pogorszenia stanu zdrowia, wymagającego hospitalizacji, po dwóch miesiącach został wypuszczony na wolność.

Pozostawił po sobie, poza licznymi artykułami, trzy książki: 1. *Między myślą a rzeczywistością czyli problem podmiotu i przedmiotu w filozofii nowożytnej*, Warszawa 1990. 2. *Problem przedmiotu i podmiotu od Kartezjusza do Gadamera*, Gdańsk 1991. 3. *O filozofii sprzeciwu czyli o antropocentryzmie w dziejach filozofii*, Gdańsk 1997 (habilitacja).

Był także redaktorem prac zbiorowych: 1. *Człowiek jako przedmiot samowiedzy*, Gdańsk 1993. 2. *Deklinacja wolności*, Gdańsk 1997. 3. *Wobec świata wartości – księga pamiątkowa w 45-lecie pracy prof. Bohdana Dziemidoka*, Gdańsk 2001 (wspólnie z Wiktorem Peplińskim).

W pracy naukowej najpierw podejmował zagadnienia teorii poznania koncentrując się na problematyce konwencjonalizmu, krytyce dualizmu kartezjańskiego i występując przeciwko „redukcjonizmowi podmiotowemu i przedmiotowemu w poznaniu”. Wypracował koncepcje „poznania koincydentalnego”, w którym „akt poznawczy jest koincydencją podmiotu i przedmiotu”. W późniejszych pracach zwrócił się w stronę problematyki aksjologicznej i antropologicznej, pisząc teksty o roli skandalu w kulturze, konformizmie, nihilizmie, wolności i odpowiedzialności. W pracy habilitacyjnej analizował m.in. „fenomen buntu” i jego rolę w dziejach filozofii.

W twórczości pisarskiej umiał łączyć sumienną analizę z emocjonalnym zaangażowaniem i osobistym podejściem do przedmiotu badania. Umiejętność ta w połączeniu z życzliwym stosunkiem do studentów sprawiała, że był cenio-

nym i lubianym wykładowcą. W czasie swojej nauczycielskiej działalności wypromował 9 magistrów i jednego doktora.

Był członkiem Oddziału Gdańskiego PTF od 22 III 1975 r., członkiem Zarządu OG od 31 I 1977 do 30 I 1980 r., członkiem Komisji Rewizyjnej OG od 20 I 1992 do 12 XII 1994 r.

Przedwczesna śmierć przerwała życie pełne twórczych planów i doniosłych przedsięwzięć.

Jego odejście jest wielką stratą dla Instytutu i środowiska filozoficznego Trójmiasta.

Dla uczczenia jego pamięci Rada Wydziału Nauk Społecznych UG ustanowiła coroczną nagrodę imienia prof. Henryka Szabały za najlepszą pracę mągisterską z filozofii napisaną przez studenta UG. Rada Instytutu Filozofii i Socjologii UG postanowiła wydać księgę pamiątkową dla uczczenia zasług Profesora.

* * *

W dorobku naukowym prof. Szabały, na co zwróciłem już uwagę, dominują prace dotyczące zagadnień teorii poznania i antropologii filozoficznej. Za interesowania teoriopoznawcze znalazły najpełniejszy wyraz w książce *Między myślą a rzeczywistością czyli problem podmiotu i przedmiotu w filozofii nowożytnej*. Autor przedstawia w niej dzieje problemu gnoseologicznego, czyniąc punktem wyjścia filozofię Kartezjusza. Problem podmiotu i przedmiotu w poznaniu, wyznaczający podstawowy spór filozofii nowożytnej, początek swój bierze z kartezjańskiego *cogito* i dualizmu „rzeczy myślącej” i „rzeczy rozciągłej”. Poszukiwanie bezwzględnej pewności wiedzy doprowadziło Kartezjusza do rozdarcia świata na dwie opozycyjne sfery: czystej świadomości i bytu transcendentnego oraz odnalezienia obszaru wiedzy pewnej w sferze świadomości. Z dualizmu kartezjańskiego wyrósł w nowożytnej gnoseologii problem możliwości wykroczenia poza granice *cogito* i dotarcia do obiektywnej rzeczywistości, a także pytanie: co jest pierwotne w poznaniu: aspekty podmiotowe, czy przedmiotowe? Opozycja wobec kartezjańskich rozstrzygnięć określa przyszły kształt sporu. W filozofii nowożytnej można odnaleźć dwa sposoby przewyżniania kartezjańskiego dualizmu, oba dokonują redukcji poznania poprzez absolutyzację jednego z członów aktu poznawczego podmiotu lub przedmiotu. Autor najpierw przedstawia stanowiska naturalizmu poznawczego, które absolutyzowały przedmiot poznania kosztem podmiotu. Następnie przedstawia tendencję epistemologiczną, która pewność poznawczą znajdowała w podmiocie poznania. Oba stanowiska poddaje krytyce, widząc ich słabość w redukcjonizmie przedmiotowym lub podmiotowym.

Prezentując redukcjonizm przedmiotowy autor omawia poglądy Hobbesa, Locke’a, Hume’a, Holbacha, Feuerbacha, przedstawicieli empiryzmu logicznego, behawioryzmu Watsona i Skinnera. Do stanowiska tego zalicza także epi-

stemologię Engelsa i Lenina. Wszystkie te koncepcje łączy poszukiwanie obiektywności poznania przez wyłączenie czynnej roli podmiotu i przekonanie, że elementy subiektywności wprowadzają deformacje i zakłócenia do aktu poznawczego.

Redukcjonizm podmiotowy w poznaniu autor omawia na przykładzie filozofii Leibniza, Berkeley'a, Hegla i Bergsona. Poglądy ich łączy wiara, że podmiot jest elementem poznania, który samodzielnie, sam z siebie inicjuje akty poznawcze i rozstrzyga o prawomocności osiągniętej wiedzy. Autonomiczny byt przedmiotów poznania zostaje zawieszony.

Autor opowiada się za takim rozstrzygnięciem sporu, które traktuje akt poznawczy jako połączenie podmiotowych i przedmiotowych aspektów poznania. Stanowisko takie nazywa „koincydentalną koncepcją poznania”. Koncepcja ta usuwa rozdarcie rzeczywistości na dwie opozycyjne sfery świadomości i świata. Przyjmuje, że na akt poznawczy składają się trzy elementy ze sobą złączone: podmiot, przedmiot i relacja między nimi. Podmiot i przedmiot w stanie koincydencji zachowują swą tożsamość i samodzielność, nie ulegają destrukcji, „obie te strony są ze sobą współlistniejące i nierozzerwalne, zawsze czynniki subiektywne i rzeczowy jest współobecny we wszelkim akcie poznawczym”. Poznanie koincydentalne unieważnia problem mostu łączącego podmiot z przedmiotem, a także czyni pozornym problem pierwotności w akcie poznawczym podmiotu lub przedmiotu.

Autor śledzi rozwój koincydentalnego pojmowania poznania w dwóch ostatnich stuleciach na przykładzie filozofii Kanta, Fichtego, Schellinga, Marksa, Schopenhauera, Brentana, Twardowskiego i Husserla. Zdaniem autora idealizm transcendentálny „mimo wysiłków zmierzających w kierunku koincydentalności podmiotu i przedmiotu nie był w stanie poza podmiot wykroczyć”. Także metafizyka woli Schopenhauera, koncepcja aktu intencjonalnego Brentana i teoria poznania Husserla nie spełniają wymogów poznania koincydentalnego. Spełnia je natomiast epistemologia Twardowskiego i przedstawicieli realistycznego odłamu fenomenologii (Scheler, Ingarden, Patočka). Przykładem koincydentalnej koncepcji poznania jest także epistemologia Marksa, w której poznanie „urzeczywistnia się jakby w dialogu rozgrywającym się pomiędzy człowiekiem zanurzonym w społeczności a światem przyrody”.

Najpełniejszym rozwiązaniem problemu podmiotu i przedmiotu jest, zdaniem autora filozofia Heideggera i Gadamera, w której dylemat epistemologiczny przeniesiony zostaje na grunt ontologii. Kategorie *Desein* i „Transcendencji” u Heideggera oraz „rozumienia” u Gadamera stają się pierwotnymi kategoriami ontologicznymi, w których odzyskana zostaje jedność człowieka i świata, podmiotu i przedmiotu.

Książka profesora Szabały będąca próbą znalezienia perspektywy gnoseologicznej dla przedstawienia dziejów filozofii nowożytnej, odwołująca się do najbardziej znaczących dokonań filozoficznych i ukazująca ich nowe współzależności wywołała oddźwięk w literaturze filozoficznej, czego przykładem może

być artykuł prof. Leszka Nowaka *O tak zwanym paradygmacie koincydentalnym w filozofii* („Edukacja Filozoficzna”, 1993, nr 15).

Przesunięcie zainteresowań filozoficznych profesora Szabały w stronę zagadnień antropologicznych zaowocowało książką *O filozofii sprzeciwu czyli o antropocentryzmie w dziejach filozofii*.

„Antropocentryzmem” nazywa autor pogląd przyznający człowiekowi wyróżnione miejsce we wszechświecie połączony z przekonaniem, że wszelkie prawdy i wartości mają swe źródło w samym człowieku, a osobiste doświadczenie życiowe jest pierwszą rzeczywistością, z jaką spotyka się człowiek. Antropocentryzm może przyjąć w filozofii w zależności od preferencji określonego filozofa postać metafizyczną, gnoseologiczną lub aksjologiczną. Ze względu na częste przenikanie się tych płaszczyzn określeniem podstawowym czyni autor „antropocentryzm filozoficzny”.

Książka jest prezentacją myśli filozofów, którzy „odzwierciedlają ducha antropocentryzmu w dziejach filozofii”. Fundamentem antropocentryzmu jest fenomen buntu przeciwko światu w imię własnej wolności i własnego systemu wartości. Połączenie buntu z pojęciem antropocentryzmu pozwala określić omawiane koncepcje jako „filozofie sprzeciwu”, łamiące „stereotypy istniejących idei”. Poszczególne systemy ukazują swoje antropocentryczne źródło i „zarazem kreatywną rolę buntu”. Uogólniając powyższe założenia i nasycając je wartościującym przekonaniem autor stwierdza, że „sprzeciw, niezgoda, nieafirmacja jest źródłem autentycznego myślenia filozoficznego”, a „do natury prawdziwego filozofa należy jego niezadowolenie” (s. 14).

Zdaniem autora „narodziny antropocentryzmu filozoficznego mają miejsce wraz z narodzinami filozofii nowożytnej”, co więcej „antropocentryzm jest cechą konstytutywną filozofii nowożytnej”. Elementy antropocentryzmu pojawiają się jednakże już w starożytności i średniowieczu. Odnajdujemy je w każdej filozofii, w której widoczny jest „duch sprzeciwu” i „fenomen buntu”.

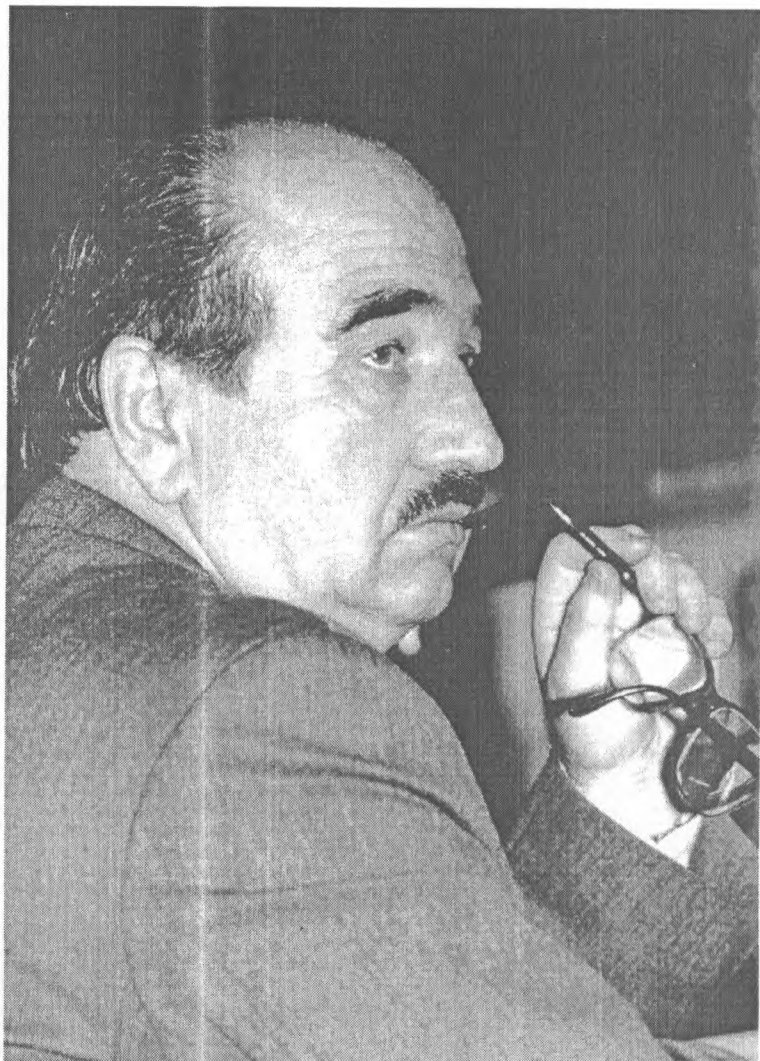
Prezentując antropocentryzm w filozofii starożytnej, autor analizuje myśli sofistów, Sokratesa, szkół postsokratycznych – cyników i cyrenaików oraz szkół hellenistycznych – epikurejczyków, stoików i sceptyków. Przejawy antropocentryzmu w filozofii średniowiecznej odnajduje u Augustyna, Abelarda Wielkiego, Tomasza z Akwinu i filozofów arabskich.

Zasadniczy zwrot antropocentryczny dokonuje się w filozofii nowożytnej i pogłębia w miarę jej rozwoju do czasów współczesnych. Wyrazem wzrostu antropocentryzmu jest powstanie i coraz większe znaczenie w dziejach filozofii antropologii filozoficznej. Autor śledzi rozwój tej tendencji w myśli Kartezjusza, Pascala, Berkeleya, Kanta, Fichtego, następnie w filozofii postheglowskiej (Feuerbach, Stirner, Carlyle, Bakunin, Marks, Kierkegaard, Nietzsche), w pragmatycznej wizji człowieka (Bergson, Peirce, James, Dewey), w fenomenologii (Husserl, Scheler) i XX-wiecznym egzystencjalizmie (Heidegger, Sartre, Jaspers), który uważa za nurt będący kulminacją nastawień antropocentrycznych. Poprzez ustawienie w centrum analiz ludzkiej egzystencji, aktywności, wolno-

ści, odpowiedzialności, problemu autentycznego istnienia filozofia ta staje się w całym swym wymiarze antropologią.

Pracę swoją określił profesor Szabała jako próbę „częściowej reinterpretacji historii filozofii czynionej poprzez pryzmat pojęcia antropocentryzmu”. Podobnie jak w pierwszej książce, której tematem były dzieje problemu gneseologicznego, przyjęta perspektywa badawcza pozwala nam inaczej spojrzeć na historię filozofii, odkryć nowe pokrewieństwa między filozofami i zwrócić uwagę na te treści ich myśli, które w zwyczajowych interpretacjach były niedooczniane, bądź wręcz niezauważane. Przyjęcie proponowanej perspektywy badania dziejów filozofii pozwala także na inną ocenę wkładu poszczególnych filozofów w rozwój myśli filozoficznej i zmianę dotychczasowych hierarchii. W obu książkach na centralną postać filozofii nowożytnej wyrasta Kartezjusz. W cieniu jego myśli, bądź w reakcji na nią filozofują i Hume, i Kant, i Hegel, a także współczesna antropologia filozoficzna. Na podkreślenie zasługuje także edukacyjny walor książek prof. Szabały. Przedstawiają one bogaty materiał historyczny ożywiany przez ukazanie ruchu myśli w dziejach problemów filozoficznych, które nie znajdując ostatecznych rozwiązań wciąż są dla nas ważne, nadal nas obchodzą i poruszają.

Ostatni tekst profesora ukazał się już po jego śmierci w księdze pamiątkowej *Wobec świata wartości* poświęconej 45-leciu pracy naukowej prof. Bohdana Dziemidoka. Tytuł krótkiego eseju: *Etiuda o starości* i krążenie myśli autora wokół problemu śmierci nabrały teraz innych, nieoczekiwanych, głębszych znaczeń. Czy jest to refleksja nad śmiercią, normalna dla filozofa zajmującego się problemem ludzkiej egzystencji, czy też wyraz intuicji, przeczucia nadchodzącego końca? Zostawił nam, rodzinie, przyjaciółom, kolegom, czytelnikom słowa głębokiej zadumy. „Śmierć zaś jest drugą stroną życia, tego życia dopełnieniem. Jest ona punktem orientacyjnym naszej nieobecności w świecie, jest pomostem do nieskończoności, nieważne, czy do innego bytu, czy niebytu. Dla wierzącego – wyzwolenie. Jest tajemnicą zagadkową, pociągającą, podniecającą, a jej jedynym słowem jest milczenie”.



Prof. dr hab. Bronisław Burlikowski

Wojciech Słomski

Profesor Bronisław Burlikowski Profesor Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach z okazji 70. urodzin

Bronisław Burlikowski urodził się 25 marca 1932 roku, w Brzozdowcach powiat Bóbrka koło Lwowa. Rodzice Bronisława Maria i Józef zajmowali się rolnictwem i chałupnictwem. Matka posiadała umiejętności krawieckie, a ojciec stolarskie i konstrukcyjne. We wrześniu 1939 roku, a więc u samego początku II wojny światowej, Józef Burlikowski został zmobilizowany. Z działań wojennych do domu już nie powrócił. Zmarł na skutek odniesionych ran postrzałowych atakującego lotnictwa, w szpitalu w Jarosławiu w dniu 13 grudnia 1939 roku. Maria została sama wraz z czwórką osieroconych dzieci. Czasy wojny były okresem niezwykle trudnym, ponieważ ciężko było wyżywić i utrzymać samotnej kobiecie czworo małych dzieci, wśród których Bronisław był najstarszy.

Po wyzwoleniu Polski spod okupacji hitlerowskiej rodzina Burlikowskich przyjechała na Ziemię Odzyskane, w charakterze repatriantów. W powiecie Lwówek Śląski w miejscowości Sobota rodzina otrzymała dom oraz ziemię. Bronisław uzyskał możliwość pobierania nauki. Niestety wiązało się to także z męczącymi, codziennymi, kilkukilometrowymi dojazdami do szkoły we wspomnianym Lwówku. Dzięki uprzejmości i zaangażowaniu kierownictwa szkoły, Bronisław – by uniknąć konieczności codziennych dojazdów – został umieszczony w Domu Dziecka, najpierw we Lwówku Śląskim, a następnie we Wrocławiu. W tym mieście wojewódzkim ukończył szkołę podstawową, gimnazjum i liceum pedagogiczne. Tu także rozpoczęła się jego przygoda z harcerstwem i działalność w Związku Młodzieży Polskiej.

Działalność w harcerstwie, w którym pełnił funkcję zastępowego i następnie drużynowego, działalność w Związku Młodzieży Polskiej oraz w samorządzie Domu Dziecka ukształtowały jego postanowienie, aby zostać nauczycielem. Wiązało się to z kontynuowaniem dalszej nauki w kierunku zdobycia odpowiedniego wykształcenia, niezbędnego do wykonywania w przyszłości pracy pedagoga. Dlatego też w roku 1950, a więc po ukończeniu gimnazjum Bronisław rozpoczął naukę w Liceum Pedagogicznym. Nauka w liceum utrwaliła pragnienie zostania nauczycielem, ale również uświadomiła konieczność zdobycia wykształcenia wyższego.

Stąd też po ukończeniu w 1953 roku Liceum Pedagogicznego Bronisław Burlikowski przystąpił do egzaminów na Uniwersytecie Warszawskim.

Po pomyślnie zdanych egzaminach został przyjęty na Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Warszawskiego. Jego nauczycielami byli profesorzy: Leszek Kołakowski, Tadeusz Kotarbiński, Jan Legowicz, Andrzej Nowicki, Maria i Stanisław Ossowsky, Władysław Tatarkiewicz i inni.

Przedmiotem szczególnego zainteresowania Bronisława Burlikowskiego stała się filozofia chrześcijańska. Problematyce filozoficzno-społecznej wczesnego chrześcijaństwa poświęcił swoją pracę magisterską pt. *Koncepcja państwa Aureliusza Augustyna*, którą napisał pod kierunkiem profesora Jana Legowicza.

Po ukończeniu studiów z wynikiem bardzo dobrym w 1958 roku, wobec trudności znalezienia pracy na uczelni, Bronisław Burlikowski podejmuje pracę w szkolnictwie podstawowym jako nauczyciel polonista. W następnym roku przystępuje do pracy w dziale bibliograficznym Centralnego Ośrodka Informacji ZGSAiW i w zespole wykładowców tego ośrodka.

W 1961 roku rozpoczyna pracę dydaktyczno-naukową, o której marzył, w Katedrze Historii Filozofii i Myśli Społecznej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, którą kierował profesor Tadeusz Szczurkiewicz, najpierw w charakterze asystenta, a następnie – od 1963 do 1968 roku – starszego asystenta. W okresie tym prowadził zajęcia dydaktyczne z filozofii i myśli społecznej dla studentów Wydziałów: Humanistycznego i Przyrodniczego (Biologii i Nauki o Ziemi).

W czerwcu 1968 roku po uzyskaniu zgody Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, rozpoczął dodatkową pracę w Państwowym Wydawnictwie Naukowym, na stanowisku kierownika połączonych redakcji – Redakcji Wydawnictw Filozoficznych oraz Redakcji Biblioteki Klasyków Filozofii, i następnie na stanowisku zastępcy redaktora naczelnego Publikacji Humanistycznych PWN.

Praca na stanowisku kierownika Redakcji Filozofii PWN nie należała wówczas do łatwych. Przyczyn było wiele. Jedną z głównych były nasilające się od początku 1968 roku wielkie napięcia w środowiskach uniwersyteckich i intelektualnych (określane później jako „wydarzenia marcowe”), spowodowane narastaniem walk frakcyjnych wewnątrz partii. Walki te i wydarzenia uruchomiły też określone zabiegi reorganizacyjne. Dotknęły one również Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Redakcja Filozofii PWN powstała w następstwie wspomnianych zabiegów. Rzecz w tym, jak owa reorganizacja była realizowana. Otóż o rzeczywistym stanie obu redakcji, o ich stosunkach, o zależnościach, powiązaniach i zobowiązaniach wobec autorów itp. oraz o różnorodnych komplikacjach natury merytorycznej i finansowej, Bronisław Burlikowski dowiadywał się stopniowo z dokumentów, z umów, tekstów książek przygotowanych do druku, ich recenzji, z korespondencji zastanej i nadchodzącej itp. Poznawał politykę wydawniczą obu redakcji, czyli preferencje, mechanizmy wewnątrzredakcyjne oraz przyjmowane przez nie priorytety, nie na zasadzie przekazania przez poprzednich kierowników, tych bowiem w wydawnictwie już od kilku miesięcy nie było. Nie

miał więc w nadmiarze czasu na abstrakcyjne rozważania o polityce wydawniczej i sztuce edytorskiej. Musiał myśleć i pracować nad tym, jak konkretnie rozwiązywać problemy, które zastał w redakcjach oraz te, które pojawiały się nieoczekiwanie. Musiał pracować i działać, i to w taki sposób, aby nie utracić, ale utrzymać i zwiększyć grono autorów, recenzentów, doradców i przyjaciół współpracujących z redakcją, którą kierował.

Najbardziej napięte i wysoce skomplikowane były problemy Biblioteki Klasyków Filozofii. Podejmując pracę w PWN, zastał następującą sytuację: w związku z rezygnacją Profesora Tadeusza Kotarbińskiego z wszystkich funkcji honorowych w PWN, przestał działać również Komitet Redakcyjny Biblioteki Klasyków Filozofii. Powstało poważne zagrożenie dla tej znakomitej serii. Ówczesne kierownictwo PWN podjęło decyzję o reaktywowaniu działalności Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii⁵. Decyzja wymagała jednak wyraźnej akceptacji środowiska filozoficznego.

Bronisław Burlikowski, wychowanek Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego, odnosił się do swoich nauczycieli i ich dzieła, jakim była Biblioteka Klasyków Filozofii, z najwyższym szacunkiem. Nie mógł zlekceważyć protestu profesora T. Kotarbińskiego, który uczył go na pierwszym i drugim roku studiów logiki i metodologii nauk, ale nie mógł też aprobować faktycznego unieruchomienia normalnej pracy redakcyjnej przy tej serii. Przyjął więc postawę mediacyjną. Jej sens można wyrazić stwierdzeniem, które w nikogo nie uderza, ale może satysfakcjonować nawet tych, którzy protestowali, a mianowicie, że: świadomość wyjątkowej doniosłości Biblioteki Klasyków Filozofii i świadomość jej szczególnej roli w krzewieniu kultury filozoficznej w Polsce może i powinna łączyć w wysiłkach poszukiwania – zarówno ze strony środowiska filozoficznego, jak i wydawnictwa – takiego *modus vivendi*, który doprowadzi do eliminacji zagrożeń dla BKF. Umożliwi wydanie tych tytułów serii BKF, które są w druku lub są przygotowane do druku, a brakuje im jakiegoś istotnego elementu, np. wstępu itp. Chodziło też o ukształtowanie programu wydawniczego serii wydawniczej BKF, który powinien brać pod uwagę potrzeby i opinię środowiska filozoficznego, a nie tylko sympatie dla określonych autorów.

W wyjściu z tego specyficznego bezruchu pomogli „autentyczni miłośnicy mądrości, osobiście i bezpośrednio zaangażowani w sprawę jej upowszechniania, zawsze życzliwi i chętni do bezinteresownej pomocy”⁶. Oni też w bezpośrednich rozmowach opowiedzieli się za powołaniem nowego Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii i za ukonstytuowaniem się jego nowych władz.

Warto tu przypomnieć skład Komitetu Redakcyjnego BKF i jego władz.

⁵ O problemach i komplikacjach z wydawaniem serii BKF, tworzeniem Komitetu Redakcyjnego BKF itp. pisze: B. Burlikowski, *Filozofia nauczania i wychowania Jana Legowicza*, w: *Profesor Jan Legowicz – filozof i nauczyciel*, Materiały pokonferencyjne przygotowane pod redakcją C. Głombika, Katowice 2001, s. 63–67.

⁶ Ibidem, s. 65.

Świadczy on bowiem o aprobachie środowiska filozoficznego dla poczyznań w sprawie Biblioteki Klasyków Filozofii.

Członkami Komitetu Biblioteki Klasyków Filozofii zostali: doc. dr M. Dobrosielski, prof. dr M. Fritzhand, prof. dr R. Ingarden, prof. dr J. Z. Jakubowski, doc. dr H. Jankowski, doc. dr T. Jaroszewski, doc. dr Z. Kuksewicz, prof. dr J. Legowicz, doc. dr J. Ładosz, prof. dr N. Łubnicki, prof. dr W. Markiewicz, doc. dr A. Nowicki, doc. dr J. Pelc, prof. dr J. Szczepański, prof. dr W. Szewczuk, prof. dr W. Tatarkiewicz, prof. dr J. Tazbir, doc. dr W. Wesołowski, prof. dr L. Wnniczuk, doc. dr O. Wojtasiewicz i mgr B. Burlikowski. Funkcję Przewodniczącego Honorowego Komitetu Redakcyjnego BKF przyjął prof. dr Władysław Tatarkiewicz, Przewodniczącym KR BKF został prof. dr Jan Legowicz, funkcje Wiceprzewodniczących KR BKF przyjęli: prof. dr Roman Ingarden i prof. dr Narcyz Łubnicki. Do pełnienia funkcji sekretarza KR BKF wybrano mgr Bronisława Burlikowskiego. Na pierwszym zebraniu Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii w dniu 20 września 1968 r. przyjęto również program wydawniczy BKF na najbliższe pięć lat.

Powołanie i działalność nowego Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii miały istotny wpływ na realizację całego programu wydawniczego Redakcji Filozofii, umacniały jej pozycję w środowisku filozoficznym, stabilizowały rytm pracy edytorskiej.

16 listopada 1969 roku Minister Oświaty i Szkolnictwa Wyższego prof. dr Henryk Jabłoński powołał Bronisława Burlikowskiego na stanowisko zastępcy redaktora naczelnego publikacji humanistycznych PWN. Podlegały mu bezpośrednio redakcje: Filozofii, Socjologii, Pedagogiki i Psychologii, Prawa i Filologii Obcej. Pozornie zwiększały się możliwości kreowania polityki wydawniczej, faktycznie zwiększała się odpowiedzialność i narastały komplikacje z cenzurą itp., tym bardziej, że Bronisław Burlikowski uznawał tylko racjonalne jej zastrzeżenia, a w wypadku zastrzeżeń nie dających się logicznie uzasadnić stawał po stronie Autorów.

W okresie intensywnych prac redakcyjnych i organizacyjnych w Wydawnictwie, Bronisław Burlikowski finalizował również swoją dysertację doktorską, którą przedstawił w czerwcu 1969 roku Radzie Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Rozprawę doktorską, przygotował pod kierunkiem profesora Jana Legowicza pt. *Ideologiczne przesłanki anzelmiańskiej koncepcji racjonalizacji wiary*. Pracę recenzowali doc. dr Janusz Kuczyński i doc. dr Władysław Seńko. Bronisław Burlikowski obronił ją 21 XII 1969 roku. Na podstawie uchwały Rady Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego z dnia 20 stycznia 1970 uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych. Rozprawa doktorska została wydana drukiem pt. *Anzelma z Aosty próba racjonalizacji wiary*, w 1971 roku.

Pracując w PWN, Bronisław Burlikowski nawiązywał i utrzymywał szerokie kontakty z ośrodkami intelektualnymi, pełnił też zaszczytne funkcje. W latach 1968–1973 był sekretarzem Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii. Był członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk w latach

1969–1971, powołanym przez Wydział I Nauk Społecznych PAN. Od 1971 do 1973 roku był członkiem Rady Naukowej Instytutu Pedagogiki w Warszawie, powołany przez Ministra Oświaty i Szkolnictwa Wyższego dr J. Wołęczyka na okres trzyletni (1971–1973). W tym jednak okresie nie prowadził zajęć dydaktycznych, których mu bardzo brakowało. Dlatego też w roku 1973 Bronisław podejmuje decyzję o powrocie do pracy dydaktyczno–naukowej.

W maju 1973 rozpoczyna pracę w Zakładzie Filozofii Wyższej Szkoły Nauk Społecznych oraz badania nad dialektyką rozwoju myśli filozoficznej w Polsce po roku 1945. Natomiast aspiracje edytorskie, realizuje w zespołach redakcyjnych: „Studiów Filozoficznych” i „Dialectics and Humanism”, którym kierował wówczas prof. J. Kuczyński (do pracy w latach 1975–1977, w tym zespole powołał Bronisława Burlikowskiego Sekretarz Wydziału I PAN prof. dr W. Markiewicz), oraz w zespole redakcyjnym kwartalnika „Zeszyty Naukowe WSNS”, które redagował jako redaktor naczelny. W okresie ośmiu lat, pod jego kierownictwem i redakcją ukazało się 33 tomów „Zeszytów Naukowych”.

Rezultaty wieloletnich badań nad dialektyką rozwoju myśli filozoficznej w Polsce Bronisław Burlikowski przedstawił w rozprawie habilitacyjnej pt. *Spory o marksizm w Polsce Ludowej (lata czterdzieste)*. Recenzentami dorobku i rozprawy habilitacyjnej byli prof. dr hab. Seweryn Dziamski, prof. dr hab. Jan Kurowicki i prof. dr Jan Legowicz. Po kolokwium i wykładzie habilitacyjnym Rada Wydziału Nauk Społeczno–Politycznych Akademii Nauk Społecznych podjęła w dniu 06 IV 1987 roku uchwałę o nadaniu Bronisławowi Burlikowskiemu stopnia doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Centralna Komisja Kwalifikacyjna do Spraw Kadr Naukowych przy Prezesie Rady Ministrów zatwierdziła uchwałę Rady Wydziału Nauk Społeczno–Politycznych ANS o nadaniu stopnia doktora habilitowanego uchwałą z dnia 30 listopada 1987 roku.

W sierpniu 1988 roku Minister Edukacji Narodowej mianował Bronisława Burlikowskiego na stanowisko docenta w Akademii Nauk Społecznych. Na tym stanowisku pracował w Akademii do jej rozwiązania.

15 II 1990 roku Bronisław Burlikowski rozpoczyna pracę dydaktyczno–naukową w Zakładzie Filozofii i Socjologii Instytutu Nauk Społecznych Akademii Ekonomicznej im. K. Adamieckiego w Katowicach. na stanowisku docenta. W Akademii pracował do 1992 roku i prowadził wykłady z historii filozofii, logiki i metodologii oraz otwarte konwersatoria: *Z polskiej tradycji intelektualnej, po II wojnie światowej* (Społeczeństwo obywatelskie i obywatel w ustroju demokratycznym w ujęciu M. Ossowskiej; Wizja społeczeństwa otwartego J. Strzeleckiego); *Dylematy ekonomiczne i filozoficzno–etyczne współczesnego świata* (Stan współczesnego świata – zagrożenia i szanse przetrwania; Ekonomiczne i filozoficzno–etyczne dylematy rozwoju współczesnego człowieka i świata – wizja holistyczna i partykularna; Dylematy i możliwe kierunki rekonstrukcji współczesnego modelu nauki i wartości filozoficzno–etycznych).

W 1991 roku Bronisław Burlikowski podejmuje również pracę (w wymiarze ½ etatu) w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego

w Katowicach, na stanowisku docenta i od 1992 roku na stanowisku profesora. W Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego pracuje bez przerwy do dziś i prowadzi wykłady z historii filozofii polskiej dla studentów V roku filozofii oraz wykłady z historii filozofii dla słuchaczy Studium Doktoranckiego na Wydziale Nauk Społecznych. Studium to działa od 1993 roku przygotowując do komisyjnego egzaminu doktorskiego z filozofii. W komisjach powoływanych przez Radę Wydziału każdego roku prof. Burlikowski jest egzaminatorem.

W czerwcu 1992 roku Komisja Konkursowa w Instytucie Nauk Społecznych Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. J. Kochanowskiego w Kielcach pozytywnie zaopiniowała wniosek o zatrudnienie Bronisława Burlikowskiego na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Instytucie Nauk Społecznych. Jego Magnificencja Rektor Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. J. Kochanowskiego w Kielcach, prof. dr hab. Adam Kołataj mianował Bronisława Burlikowskiego z dniem 1 października 1992 roku profesorem nadzwyczajnym, a z dniem 1 października 1993 roku powołał go na kierownika Zakładu Historii Filozofii. Na tym stanowisku pracuje do chwili obecnej.

W Wyższej Szkole Pedagogicznej im. Jana Kochanowskiego w Kielcach (od 1 X 2000 w Akademii Świętokrzyskiej) prof. Burlikowski wyraźnie zaznaczył swoją obecność. Oprócz obowiązków dydaktycznych i naukowych, przyjął i rozwinął działalność społeczną. Od 1995 roku jest redaktorem naczelnym Zeszytów Naukowych Wydziału Zarządzania i Administracji „PHAENOMENA” (ukazało się dotychczas 8 tomów). Pełni od 1996 roku funkcję przewodniczącego Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej. W kadencji 1996–1999 był członkiem Senatu Wyższej Szkoły Pedagogicznej. Od 1999 r. jest przewodniczącym Kieleckiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Profesor Bronisław Burlikowski prowadzi wykłady i zajęcia z historii filozofii, etyki, logiki i metodologii nauk na wszystkich kierunkach i typach studiów dla studentów i doktorantów. Jego zainteresowania koncentrują się na historii filozofii starożytnej, średniowiecznej i współczesnej. Interesuje się szczególnie filozofią wczesnochrześcijańską – nurtem augustyńskim i jego transpozycją w różnych okresach historii, włącznie ze współczesnością, stąd zainteresowanie personalizmem E. Mouniera. W jego zainteresowaniach szczególne miejsce zajmują dzieje filozofii polskiej. Dla filozofii ojczystej usiłuje – wszystkimi dostępnymi mu sposobami – pozyskać młodych adeptów spośród studentów uczestników jego wykładów i seminariów.

Należy do tej grupy nauczycieli filozofii, którzy całkowicie oddani są sprawie upowszechniania filozofii w szkołach podstawowych, w gimnazjach, w liceach, w uczelniach – zarówno na kierunkach humanistycznych, matematyczno – przyrodniczych jak i technicznych, a więc na wszystkich etapach nauczania. Chętnie cytuje jednego ze swoich ulubionych filozofów – Arystotelesa, który w tej kwestii stwierdzał, że „wszyscy którzy mogą powinni uprawiać filozofię, bo to jest albo w pełni dobre życie, albo ze wszystkich rzeczy najprawdziwsza przyczyna życia dobrego dla dusz”. W tym zakresie na uwagę zasługują systematyczne kontakty rozwijane

przez Profesora z młodzieżą i nauczycielami filozofii wszystkich typów szkół. Zorganizował On bowiem i kieruje jako Przewodniczący od 1996 roku Okręgowym Komitetem Olimpiady Filozoficznej, który każdego roku przygotowuje młodzież z województwa świętokrzyskiego do centralnej olimpiady filozoficznej w Warszawie. Zorganizował też i organizuje z myślą o nauczycielach uczących filozofii cykl konferencji: *Filozofia w szkole*, Kielce 1999, *Filozofia w szkole – filozofia a nauki szczegółowe*, Kielce 2000, *Filozofia w szkole – filozofia jako podstawa integracji nauczania i wychowania*, Kielce 2001, *Filozofia w szkole – tradycje, przemiany, dążenia w procesie integracji europejskiej* – Kielce 2002.

W czasie trwania tych konferencji spotykają się nauczyciele polscy, niemieccy, słowaccy, ukraińscy, uczący filozofii w gimnazjach, w liceach i technicach, nauczyciele akademicki, autorzy podręczników, metodycy i wspólnie radzą nad sposobami rozwiązywania różnorodnych komplikacji, które piętrzą się przed współczesną edukacją w ogóle, a filozoficzną w szczególności. Wymieniają doświadczenia, programy, konspekty konkretnych lekcji itp.

Starania Profesora B. Burlikowskiego doprowadziły do zorganizowania i powołania w dniu 29 stycznia 1999 roku, przez Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Kieleckiego Oddziału PTF, który w działalności swojej, skupia uwagę na aktualnych zagadnieniach edukacji filozoficznej.

Profesor B. Burlikowski jest promotorem 45 prac magisterskich oraz dwóch rozpraw doktorskich. Dysertacje Ryszarda Sitka pt. *Od historii po teraźniejszość. Proces historyczny i trwanie w perspektywie metodologicznej* tzw. „warszawskiej szkoły historyków idei” (1998) oraz Wojciecha Rechlewica pt. *Pojęcie działania w polskiej filozofii pozytywistycznej i w prakseologii* (1999) zostały wyróżnione. Profesor recenzował też wiele prac magisterskich, rozpraw doktorskich i habilitacyjnych. Opublikował szereg cennych artykułów w czasopismach i pracach zbiorowych.

Prof. Bronisław Burlikowski ma poważny udział w rozbudzaniu życia intelektualnego, w kształtowaniu i doskonaleniu kadr nauczycielskich w szerokim tego słowa znaczeniu. Jego praca dydaktyczno–wychowawcza, naukowo–badawcza i wysiłek organizacyjno–wychowawczy są szczególnie wysoko oceniane przez całe środowisko w którym pracuje.

Profesor B. Burlikowski w okresie pracy na Uniwersytecie M. Kopernika w Toruniu, w Państwowym Wydawnictwie Naukowym podległym Ministerstwu Oświaty i Szkolnictwa Wyższego, w Wyższej Szkole Nauk Społecznych, Akademii Nauk Społecznych, w Akademii Ekonomicznej w Katowicach, na Uniwersytecie Śląskim, w Wyższej Szkole Pedagogicznej – Akademii Świętokrzyskiej, był wyróżniany nagrodami Ministra Oświaty i Szkolnictwa Wyższego, Ministra Edukacji Narodowej, Rektorów Uczelni, za szczególne osiągnięcia w pracy. Ma też następujące odznaczenia państwowe: Srebrny Krzyż zasługi (22 IX 1971), Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (5 VII 1979), Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski (7 XII 1988), Medal Komisji Edukacji Narodowej (25 VI 1999).

Dariusz Bęben

Wokół Przyszłości fenomenologii

W dniach 14–19 XI 2000 roku w Ołomuńcu odbyła się międzynarodowa konferencja filozoficzna poświęcona fenomenologii, pt. *The Future of Phenomenology. 100 Years of Phenomenology Inquiry*. Ani czas, ani miejsce zorganizowania konferencji nie były przypadkowe. Sto lat temu wydawnictwo Max Niemeyer z Halle wydało I tom *Badaii logicznych* Edmunda Husserla, a rok później ukazał się tom II. I właśnie jubileusz tej „źle napisanej, kiepsko zorganizowanej i nie zawsze konsekwentnej” – jak niegdyś ironicznie pisał o *Badaniach* David Bell – książki stała się okazją do postawienia pytania o przyszłość fenomenologii. Miejsce zorganizowania konferencji było szczególne. Nie chodzi tu tylko o to, iż położony na Morawach Ołomuniec jest miastem o niezwykle barokowej urodzie. Ale właśnie tutaj, w latach 1869–1876, jednym z uczniów Państwowego Gimnazjum był Edmund Husserl. W Ołomuńcu, a właściwie należałoby powiedzieć – Olmütz, spędził swoje młodzięcze lata, tu ujawniły się jego matematyczne zdolności, tu wreszcie zdał austriacką maturę. Co więcej, właśnie tutaj, na Morawach, kilkanaście kilometrów na południe od Ołomuńca – w Prostějowie (Proßnitz) urodził się twórca fenomenologii. W związku z tym podczas konferencji – w pierwszym dniu obrad, w mieście urodzin Husserla – została odsłonięta tablica pamiątkowa autorstwa Bohumila Teplého, na której widnieje napis:

Filozof
Edmund Husserl
Narozen: 8 dubna 1859
v Prostějově

Konferencję zaaranżowały osoby związane z międzynarodowym przedsięwzięciem wydawniczo-seminaryjnym *Orbis Pheanomenologicus*, któremu przewodzi Hans Reiner Sepp, Centrum Studiów Teoretycznych z Pragi oraz Katedra Filozofii Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu kierowana przez doc. dra Ivana Blechę – podjęły się jej organizacji.

Jednym z ważniejszych celów organizatorów było zaprezentowanie fenomenologii z wielu możliwych perspektyw – w tym także kulturowych. Przez pięć dni wygłoszono ponad dwadzieścia wykładów. Ponieważ szersze przedsta-

wienie wszystkich referatów jest niemożliwe, zarysuję tylko podejmowaną tematykę.

I tak, Javier San Martin (Madryt) zajął się zagadnieniem Innego (płci, kultury, zwierząt), który, jego zdaniem, jest najważniejszym wyzwaniem dla fenomenologii w dwudziestym pierwszym wieku. Referat Andrzeja Gniazdowskiego (Warszawa) dotyczył próby przedstawienia przesłanek, na których opierać się może tematyka fenomenu tego, co polityczne w perspektywie fenomenologii Husserla. Do tematyki filozofii społecznej nawiązał Juris Rozenvalds (Ryga), charakteryzując poglądy na temat państwa, społeczności i ojczyzny Kurta Stavenhangena, łotewskiego ucznia Husserla. „Ontologiczną transpozycję” jako pewną drogę do zintegrowania fenomenologii transcendentальной i ontologicznej postulował Christopher Macann (Bordeaux). Z kolei Nuno Nabais (Lizbona) poruszył zagadnienie możliwości i oczywistości w *Badaniach logicznych*, wskazując na ich istotową zależność. Do *Badaniach logicznych* powrócił również Kah Kyung Cho (Buffalo), który odwołując się przede wszystkim do terminów „konstytucja” i „analiza” wskazał miejsce *Badaniach* w fenomenologii Husserla. Odmiennego typu „referat przedstawił Liangkank Li (Nanjing), którego zainteresowały podobieństwa między Yogacara a fenomenologią. Poglądy na temat nicości koreańskiego myśliciela Dasuka Ryu przedstawił Li Ki Sang (Seul). Dean Komel (Ljubljana) opisywał środowisko słoweńskich fenomenologizujących estetyków, poczynając od Vebera, a skończywszy na Prijevcu. Problem aktualności husserlowskiej krytyki psychologizmu i relatywizmu w logice referował Martin Cajthaml (Liechtenstein). Do poglądów freiburskiego asystenta Husserla, Eugena Finka powrócił Damir Barbarić (Zagrzeb), akcentując różnicę kosmologiczną będącą odpowiedzią na metafizykę Heideggera. Amerykański badacz Lester Embree (Boca Raton) wygłosił wykład na temat konstytuowania się kultury, uzupełniając swoje badania nad Husserlem dokonaniem Alfreda Schütza. Oczywiście, konferencja nie mogła odbyć się bez prezentacji filozofii Jana Patočki. Zadania tego podjął się Karel Novotný (Praga), mówiąc o zjawisku jako takim. Pojęcia „intencjonalności” i „pędu życiowego” w perspektywie hermeneutyki usytuował Guy van Kerhoven (Bruksela). Hasło „powrotu do Husserla” zgłosił Ichiro Yamaguchi (Yokohama) zgłębiając problematykę intersubiektywności i koncentrując się na levinasowskiej fenomenologii Ty. O tym, że fenomenologia wymaga dokładnego przeanalizowania i rozgraniczenia swoich poziomów przekonywał Ion Coperu (Cluj). Natomiast koncepcję różnicy płci i fenomenologii feministycznej w kontekście fenomenologii Merleau-Ponty’ego przedstawiła Silvia Stoller (Wiedeń). Dan Zahavi (Kopenhaga) ukazał próbę interpretacji *Badaniach logicznych* jako naturalnie metafizycznych. O hierarchii odróżnienia i analityce doświadczenia, czyli o granicy oczywistości i oczywistości granicy mówił Viktor Molchanov (Moskwa). Celem referatu Philipa Buckley’ego (Montreal) było uzasadnienie tezy, że fenomenologia dokonuje się w klasycznym problemie określanym parą pojęć jedność–wielość. W nawiązaniu do hiszpańskiego filozofa Xaviera Zubiri, Roberto J. Walton (Buenos Aires) relacjonował związki kategorii

napięcia (*Spannung*) i horyzontu świadomości. Redukcja, historia i tradycja to zagadnienia, którymi w swoim referacie zajął się Renato Cristini (Triestr). Wreszcie, kolejny z Japończyków, Yoshihiro Nitta (Tokio) odwołał się do heideggerowskiej fenomenologii nieskrytości.

Tyle w skrócie. Oczywiście materiały z konferencji będą opublikowane w serii *Orbis Pheanomenologicus*. Widać wyraźnie, że prezentowana tematyka była różnorodna: od fenomenologizujących myślicieli wschodu, poprzez fenomenologię feministyczną, aż po egzegezę czy interpretację fragmentów *Badań logicznych*. Ale taki właśnie był cel organizatorów, których interesowała *Przyszłość fenomenologii*. Niestety brak było takich nazwisk, jak Ingarden, Pfänder, Scheler, Conrad-Martius – czyżby więc była to już tylko „przeszłość”?

Jeszcze jedna uwaga; choć reprezentowane były niemal wszystkie kontynenty, to zauważalnym brakiem była nieobecność badaczy niemieckich. Czyżby w Niemczech dziś, jak kiedyś w Ameryce, fenomenologia była *foreign affair*, czy może był to świadomy zabieg organizatorów?

Obok uznanych już postaci, jak Embree, Yamaguchi, czy Nitta, wystąpiła spora grupa młodych filozofów, którzy w przyszłości będą wytyczać nowe cele i zadania fenomenologii. Przede wszystkim trzeba tu wspomnieć o Danie Zahavim, laureacie prestiżowej nagrody „Edward Gooldwin Ballard” przyznanej mu za wydaną w 1999 roku książkę *Self-Awarness and Alterity. A Phenomenological Investigation*.

Należy podkreślić, że konferencja została znakomicie przygotowana. Była ona znaczącym wydarzeniem w Czechach, kraju, który ma prawo czuć się w jakiś szczególny sposób związanym z Husserlem, kraju Masaryka i Patočki, kraju, który jest – jeśli można tak powiedzieć – zasłużonym dla rozwoju fenomenologii.

Agnieszka Przychodzka

Czy koniec ery światopoglądów?

8. kwietnia 2002 roku Instytut Filozofii UMCS zorganizował dyskusję panelową pt. „Światopoglądowe uwarunkowania nauki, religii i filozofii” z udziałem profesorów: ks. Andrzeja Bronka, Zdzisława Cackowskiego, Kazimierza Jodkowskiego, Janusza Jusiaka i Lecha Witkowskiego.

Zaproszonych gości – pracowników i studentów – pragnących wziąć udział w dyskusji, z której to materiały opublikowane będą w edytowanym przez wydział „Antroposie”, przywitał prof. Stanisław Jedynek. Wyjaśnił też przyczyny nieobecności prof. Witkowskiego i przeczytał skróconą wersję jego wystąpienia. Następnie krótką historię terminu „światopogląd” przedstawił prof. Marek Hetmański.

Jako kategoria – światopogląd jest dziś już przeżytym, acz intrygującym hasłem. Wielkie zainteresowanie kwestią światopoglądu przypada na lata 60–80 wieku XX. W języku polskim termin ten określa ogólny, całościowy sposób patrzenia na świat. Brak precyzacji kategorii światopoglądu w innych językach, poza niemieckim. Prof. Hetmański zastanawiał się, czy wyrastająca z niego wiedza ma wpływ na działanie praktyczne i czy dziś termin ów jest do utrzymania. Do niedawna światopogląd kształtował postawy. Do przewrotu politycznego w Polsce był sferą walki, wciąż ścierały się dwa jego typy. Zastanawiać się należy – czy również w początkach wieku XXI jest on areną zmagania.

Jako pierwszy głos w dyskusji zabrał prof. Bronk, zwracając uwagę, iż zaproszono go do dyskusji panelowej, która przekształciła się już we wstępnie w debatę zakładającą walkę, zbijanie cudzych poglądów. Zgłaszając wątpliwości, czy dojdzie do zopozycjonowania stanowisk, opierał się na przedwstępnych rozmowach kulturalowych, dotyczących tematu spotkania. Zdaniem prelegenta światopogląd jest wypadkową nauki, religii i filozofii. Samo miejsce specyfikuje problem, gdyż rozpoczynająca się dyskusja odbywa się w Lublinie, Polsce, Europie, uzależniając od miejsca jego użycie i zastosowania. Pogląd na świat uzyskujemy zależnie od miejsca naszego życia, kultury, tradycji i panującej religii. Kiedy zaczęto uważać, że to światopogląd udziela odpowiedzi – pojawiły się fetysze, ideologie, poglądy. Odwoływanie się doń w takim ujęciu to uznanie roszczeń władzy.

„Światopogląd” to termin wieloznaczny. Rozważać należy go z punktu:

- genezy;
- własności;
- funkcji.

Etymologicznie jest rodzajem wiedzy, jaką człowiek dysponuje, broniąc jej lub nie. Wyraża się w przekonaniach, zwykle ogólnych, opisujących postawę wobec świata i poglądów. W myśl ideału anglosaskiego, światopogląd jako wiedza nie ma możliwości realizacji w życiu człowieka, gdyż każdy z nas posługuje się fałszywymi, nieprawomocnymi, sprzecznymi twierdzeniami. Człowiek posiada jednocześnie kilka światopoglądów: naukowy, polityczny, filozoficzny, codziennych przyjemności, czy „telewizyjny” – kreowany poprzez środki masowego przekazu. Trudno określić, jaki jest naprawdę, bo „używamy” jednocześnie co najmniej kilku z nich. Sytuacja zdaje się być schizofreniczną, ludzka indywidualność pozwala na zastosowanie idei zwornika wobec tkwienia w wielu światopoglądach. Naczelną tezę, pozwalającą podmiotowi żyć w tej wielości jest według prof. Bronka istnienie Boga, wszechwiedzącego wobec poznawczych ograniczeń człowieka. Dla każdego wyznania światopogląd naukowy i religijny budowany jest inaczej, to religia go warunkuje. W Polsce religią powszechną jest chrześcijaństwo, w tym wypadku określa je Lublin jako miejsce; w USA powiedzieć coś pewnego byłoby trudniej, gdyż koegzystuje tam wiele wyznań.

Prof. Hetmański zgodził się z przedstawioną przez uczonego z KUL tezą o istnieniu wielu światopoglądów, gdzie człowiek występuje jako byt, ograniczony poznawczo. Bóg w swej mocy pozwala na wielość i ludzką możliwość budowania. W przeszłości dążono do ujednoczenia światopoglądu – zastanowić się należy, czy *wiedza i nauka dają możliwość takiego dookreślenia?*

Tym otwartym pytaniem zaproszony został do wystąpienia prof. Kazimierz Jodkowski, który zgodnie z zaleceniem prowadzącego miał szokować i różnić, spełniając postulat prof. Bronka. Zdaniem tego kolejnego prelegenta nauka i religia mają największy wpływ na postać światopoglądu. Istnieje jednak dynamika wpływów, obecnie powiększa się zakres oddziaływania nauki, znacznie słabnie rola religii. Wiąże się to według prof. Jodkowskiego z technicyzacją życia. Istnieje nieusuwalny konflikt między religią a nauką, choć obie strony starają się go zneutralizować. Klasyczne teksty biblijne, odczytywane ponownie, ulegają z czasem metaforyzacji, nabierając wieloznaczności, będącej nową, współczesną ich interpretacją. Religia posługuje się odwiecznymi dogmatami, nauka zaś w ciągłym rozwoju z natury swej jest zmienną. Starania o uzgodnienie obu dróg nie są stałymi, zanikają. Do wieku XX trudno było o jednolite stanowisko wobec początku świata, po zaistnieniu teorii *big bang* doszło chwilowo do możliwości uzgodnienia. Dziś, kiedy mamy m.in. do czynienia z teorią mnogości światów – pojawiła się nowa niezgodność. Pozorne porozumienie jest bezpłodne, powoduje to odmienne zaplecze filozoficzne, religia kieruje się nadnaturalizmem, nauka – naturalizmem, zaprzeczając istnieniu bytów nadprzyrodzonych. Przytaczając cytat: „*Nauka i religia są to dwa, nie zachodzące na siebie, urzędy nauczycielskie*”, prof. Jodkowski postawił tezę, iż nauka i religia nie mają ze sobą związku. To twierdzenie niezgodne jest z chrześcijańskim, judeo–mistycznym porządkiem świata (dotyczyć to może historii stworzenia człowieka). Do częściowego zacho-

rażącą sprzeczność wykazuje postawa wobec poczęcia Jezusa, jego cudownych poczyniń, zmartwychwstania. Nauka dotyczy innego poziomu rzeczywistości. Światopogląd podlega głównie wpływowi nauki i religii, filozofia, zgodnie z poglądami Poppera, odgrywa mniejszą rolę, chociaż to wielkie systemy filozoficzne przyczyniły się do lepszego zrozumienia świata. To właśnie owe systemy (Platon, Kant) korespondowały z rozwojem nauki, współczesna filozofia nie chce tego dostrzec.

Po wypowiedzi prof. Jodkowskiego prof. Hetmański rozważał, czy można mówić o światopoglądzie implikowanym przez naukę. Skoro ani nauka, ani religia nie mogą uzgodnić pewnych faktów, to może filozofia jest próbą porozumienia.

Kolejnym uczestnikiem, zabierającym głos w dyskusji był prof. Janusz Jusiak. Zastanawiał się on, dlaczego krzewimy filozofię, skoro część zagadnień jest nierozstrzygalna. Zakłada to, że światopogląd jest kategorią filozoficzną i że można kategorii tej jednak nadać odpowiedni sens. Współczesne słowniki z zakresu filozofii nie zawierają jednak tego hasła, dowodząc, iż nie jest ono kategorią filozoficzną. Wśród filozofów niewielu zajmowało się tym zagadnieniem, zaliczyć można do nich Kanta i innych myślicieli, związanych z tradycją niemiecką: Junga, Jaspersa, Diltheya.

Jeden z głównych teoretyków światopoglądu, Scheler twierdzi, że nie ma czegoś takiego jak *światopogląd w ogóle, światopogląd po prostu*. Dokonuje on podziału na trzy typy światopoglądów. Pierwszy z nich to *światopogląd naturalny*, niezależny od epoki, nie dający się wytłumaczyć na gruncie psychologicznym. Dotyczy on reakcji na nasze doświadczenia. Jak dowodzi Jung, przynależą doń: życie, śmierć, stosunek do siebie samego. Drugim typem jest *światopogląd względnie naturalny*, związany z nacją, narodem, losem czy innymi. Typ trzeci zasadza się na *wykształceniu* – zależny jest od grupy zawodowej i dopiero on jest w pełni uświadomiony. Scheler uważał, iż światopogląd nie jest wiedzą, gdyż wiąże się nierozdzielnie z bytem jednostkowym a to, co z nim spojone – tonie w nieświadomości. Świadomość dąży do przedstawienia w formie pojęciowej, jednakże pojęcia te czerpie z języka potocznego. Wielość światopoglądów jest faktem. Każdy zaspokaja potrzebę sensu, autorytetu, dzięki swemu zwornikowemu działaniu łączącemu wiele światów. Zdaniem prof. Jusiaka – zastanowić się należy, czy nauka nie opowiada się milcząco za autorytetem. Wydaje się, że skoro filozofia jest dziedziną pytań nierozwiązywalnych a światopogląd niedowodliwy jest i niedostrzegalny, wpływ ich jest iluzoryczny – jednakże występuje. Zgadza się tu profesor z przedmówcami, że między tymi ujęciami pokrewieństwo jest istotne. Prawda filozoficzna w pewnym stopniu opiera się na wierze. Filozofia nie jest postawą, jest zbiorem stanów psychicznych; przez nią winniśmy rozumieć systematyczną refleksję nad światem, nad poznaniem, życiem, przenikającym wszechświat. Filozofia może być próbą uczynienia światopoglądu oczywistym, gdyż dzięki niemu przyglądamy się światu uważniej, by lepiej zrozumieć siebie. Światopogląd wyrasta z potrzeby sensu, która poprzedza i warunkuje myśl filozoficzną. Autor wystąpienia przytoczył myśl Schelera, zdaniem którego światopogląd jest *postawą, kontemplacją wysiłku życia*. Wiąże się on z poszukiwaniem, krzewieniem, przekazywaniem go.

Profesor Zdzisław Cackowski nawiązał w swym wystąpieniu do kategorii kiczu użytej przez Kunderę, która to zdaniem lubelskiego filozofa jest „idealna”. Według profesora Cackowskiego najwspanialsze prawdy i najświętsze byty nie są nieskazitelne, gdyż każda prawda posiada swe ograniczenia. Uważa on, iż światopogląd jest postawą wobec świata *aktywną*, a składają się nań przeświadczenia o świecie i wartości, które pragnie się spełniać. Światopogląd jako postawa kształtowana i akceptowana przez jednostkę pojawiał się w ostatnich kilku wiekach w strukturze plemiennej, był on ponad jednostką, to on ją tworzył. Liberalizacja stosunków społecznych spowodowała wzrost roli jednostki. Światopogląd został spluralizowany i zdeprecjonowany na rzecz człowieka. G. Minois w dziele *Kościół i nauka* traktuje ich zawiązki wzajemne jako historię nieporozumień. Zróżnicowanie kultur religijnych przejawia się na poziomie mitologii religijnej. Rdzeniem kultury religijnej jest biblijne cierpienie i bezsilność, chwila – gdy człowiek błaga o cud. Nie ma znaczenia – kto jest odbiorcą tego wołania. Ludzie żyli i nadal żyją w dwu światach jednocześnie. Pierwszy to nasza skuteczność, technologia i nauka, drugi – świat ludzkiej niemocy. Pojawiają się obszary istnienia, z którymi sobie nie radzimy zaś siły nadprzyrodzone to takie siły naturalne, z jakimi sobie nie umiemy dać rady, które nas niszczą a my tkwimy bezsilni. Religie objawione inaczej widzą ów porządek. Nakładają się tu na siebie efekty ludzkiej skuteczności i nieskuteczności, wpływając na kształtowanie naszego światopoglądu.

Z powodu nieobecności autora, prowadzący spotkanie prof. Hetmański przeczytał następnie wybrane fragmenty przygotowanego na to spotkanie tekstu prof. L. Witkowskiego. Zdaniem tego ostatniego ostatnie lata badań doprowadziły do przekonania, iż świat dzisiejszy uważa światopogląd za zużyty i zbędny. Niebezpiecznym stało się strzeżenie swego światopoglądu (Z. Herbert, R. Tomczyk). Sam termin stał się kontrowersyjny. Ani szkoła, ani uczeń nie potrzebują roszczeń światopoglądu w dążeniu do otwarcia. Pojawiły się nowe, zastępcze słowa dla wyrażania podobnej postawy (np. „światoobraz”). W odczytanim tekście pojawiły się twierdzenia o odrzuceniu światopoglądu chrześcijańskiego. Zastanowić się należy nad rozróżnieniem ewangelizacji od nawracania. Chrześcijaństwo zdominowała pycha, pewność, wyniosłość i ekskluzywność. Prof. Witkowski uważa, iż światopogląd wiary nie musi niczego zamykać, może – przeciwnie – zwracać się ku poznaniu i prawdzie *innych* (vide: judaistyczne otwarcie).

Po wystąpieniach zaproszonych gości głos w dyskusji zabrał prof. Zdzisław Czarnecki, którego zdaniem należy ustalić elementarną rzecz: iż niezależnie od zdezaktualizowania się samego *pojęcia*, każdy człowiek ma jakiś światopogląd, kładąc nacisk na ogląd świata i treści poznawcze. Poszukiwanie sensu, potrzeba jego posiadania jest celem, do którego dąży każdy, on nadaje sens życiu. Spojrzał również krytycznie na światopogląd współczesnego katolika z pustymi wnętrzami kościołów w okresie świątecznym (jak to się dzieje np. w Bawarii) – należy odróżnić bowiem światopogląd deklarowany od faktycznego. Profesor przytoczył przykłady światopoglądów *naukowych* – ludzi z b. ZSRR (NKWD) i *religijnych* – inkwizytorów, które to łączyła pogarda wobec innych. Zdaniem prof. Jusiaka światopogląd

często mylony jest z ideologią, która jest światopoglądem uogólnionym. Ten zaś nie pretenduje do miana prawdy. Światopogląd to warstwa mentalności, niekoniecznie uświadomiona, a mogąca doprowadzić do przełomu.

Zdaniem prof. Zbysława Muszyńskiego światopogląd nie jest postawą, dyskutant uważa, iż bliższy jest on czemuś, co można nazwać „motywem”. Postawy wynikają ze światopoglądu, a ten jest zbiorem przekonań o charakterystyce globalnej. Prof. Muszyński uważa, że światopogląd jest zbiorem wartości i treści kierujących naszymi zachowaniami.

Prof. Bronk uznał, że spotkanie ukazało komplementarność wypowiedzi, różniących się w szczegółach. Fakt braku w stosowanych słownikach filozoficznych kategorii światopoglądu świadczy o ich anglosaskim rodowodzie. Z braku zainteresowania tym hasłem wynika, iż nie mamy do czynienia z kryzysem, bo właśnie zainteresowanie poświadcza upadek. Ksiądz profesor zwrócił uwagę na ewolucję dogmatów, rozróżnienie między istotą a zjawiskiem.

Prof. Jodkowski wyraził sąd, iż światopogląd ulega zmianom, a nauka i religia są głównym motorem tej zmienności.

Sumując debatę, prof. Cackowski wysunął postulat inkontrologiczny – jest to spotkanie pierwsze, ale nie ostatnie. Tą nadzieją – zapewnieniem zakończyła się debata wokół światopoglądu w Instytucie Filozofii UMCS.

Joanna Pieregończuk

Sprawozdanie z VII Forum Inspiracji Jungowskich „*Oblicza tożsamości*”

23 lutego 2002 roku w Państwowym Muzeum Etnograficznym przy ulicy Kredytowej 1 w Warszawie odbyło się VII Forum Inspiracji Jungowskich organizowane przez redakcję czasopisma „Albo albo”. Z założenia forum to miało być spotkaniem czytelników owego periodyku, niemniej jednak znaleźli się tam ludzie, którzy nigdy nie mieli w rękach żadnego egzemplarza tego pisma. Również ja należałam do tej grupy osób. Dopiero z materiałów konferencyjnych dowiedziałam się czegoś o kwartalniku oraz o ludziach, którzy go tworzą. Forum „Oblicza tożsamości” otworzyło drugie dziesięciolecie działalności tego interdyscyplinarnego pisma, które stawia sobie za cel przypominanie o konieczności integracji podstawowych dziedzin życia. Takie bowiem jakości, jak: „nauka, sztuka, literatura, kultura, życie społeczne, religia dotyczą tego samego fenomenu, jakim jest człowiek” (materiały konferencyjne) Już sam zwrot *Albo albo* nieodparcie przywodzi na myśl znanego myśliciela duńskiego, Sorena Kierkegaarda, autora książki pod takim tytułem. Myśliciel przedstawia w niej, między innymi, sytuację istoty ludzkiej egzystującej w świecie. W jego wizji, charakterystycznym rysem stanu, w jakim znajduje się człowiek, jest ciągłe przepojenie koniecznością wyboru oraz nieustanne poszukiwanie ‘własnej prawdy’. Być może więc, głównym celem, jaki przyświeca twórcom kwartalnika jest poszukiwanie prawdy o człowieku, albo przynajmniej inspirowanie czytelników do takich poszukiwań?

Natchnieniem dla autorów pisma nie są jednak dzieła S. Kierkegaarda, lecz życie i twórczość Karola Gustawa Junga, szwajcarskiego psychiatry, twórcy psychologii analitycznej. Niemal wszystkie teksty zawarte w czasopiśmie w jakimś stopniu nawiązują do myśli tego popularnego psychologa. Zatem również prelegenci biorący udział w Forum organizowanym przez redakcję „Albo albo” czerpali inspiracje z działalności naukowej Junga.

Do uczestnictwa w konferencji skłoniły mnie tytuły wystąpień oraz główny temat forum, „Oblicza tożsamości”, niezmiernie blisko spokrewniony z problematyką moich zainteresowań. Nie zniechęciła mnie nawet dość wysoka cena, jaką należało uiścić, by wziąć udział w spotkaniu.

Kilka minut po godzinie 10–ej redaktor naczelny „Albo albo” dr Zenon W. Dudek w krótkim wystąpieniu otworzył konferencję. Powitał przybyłych i zapowiedział występ Kamili Szalińskiej i Lucjana Bałwasa, studentów Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina w Warszawie. Wykonali oni, ku pokrzepieniu serc i wyciszeniu umysłów, *koncert d–moll na dwoje skrzypiec* J. S. Bacha. Po tak uroczym wstępie rozpoczęła się właściwa część forum.

Całe spotkanie zostało podzielone na trzy bloki tematyczne. Dwa pierwsze obejmowały sześć referatów, przeplatanych krótkimi wystąpieniami uczestników debaty, z których każde dotyczyło kontrowersyjnych kwestii, jakie pojawiły się w wypowiedziach referentów. Trzecią część stanowiła dyskusja na temat problemu tożsamości Polaka i Europejczyka w kontekście podejmowanych prób integracji naszego kontynentu.

Pierwszą część zatytułowaną „Psychologia i filozofia tożsamości”, prowadził prof. dr hab. Paweł Boski, wykładowca w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej, oraz pracownik Instytutu Psychologii PAN w Warszawie. Składały się na nią trzy wykłady.

Jako pierwszy wystąpił z odczytem Krzysztof Maurin, profesor matematyki na Wydziale Fizyki UW. Od kilku lat jego zainteresowania krążą wokół zagadnień filozoficznych i teologicznych. Dlatego też tematem jego wystąpienia był „Mythos w teologii P. Tillicha”. Profesor Maurin w pierwszej części odczytu przedstawił biografię P. Tillicha, wskazując na obecność nierozzerwalnej więzi między życiem tego myśliciela a jego filozofią i teologią. Mówił on o roli, jaką może pełnić teologia P. Tillicha, o jej znaczeniu dla indywidualnego życia niejednego człowieka, o tym, iż może być ona (i w wielu przypadkach była) „punktem zwrotnym pokazującym, że wiara jest zupełnie czymś innym niż potoczne o niej wyobrażenie”. Profesor Maurin wskazywał także na dominującą rolę symbolu i mythosu w teologii omawianego przez siebie filozofa. Stwierdził, iż „język mythosu jest jedynym adekwatnym językiem teologii”. Mit jest bowiem ikoną, a ta jest „oknem rzeczywistości otwartym na transcendentalny świat”. Następnie, nawiązując do myśli K. G. Junga, zwrócił uwagę na to, że „symbol i symbolowe poznanie jest niezbywalnym wydarzeniem.” Tym jednak, co mogło zdziwić w jego wypowiedzi, było ujęcie symbolu jako procesu. Najprawdopodobniej było to spowodowane traktowaniem symbolu jako całości tego, co wiąże się z jego rozumieniem, a więc nie tylko znaku, który jest nośnikiem symbolu, ale również wszelkiego uwikłania w kontekst historyczny, czy kulturowy. Istnienie symbolu wiąże się bowiem z jego rozumieniem, z umiejętnością ogarnięcia czegoś, na co on zdaje się wskazywać, a co jest wobec niego zewnętrzne. Bez owego ciągłego odsyłania (a więc procesu) do głębszego (zewnętrznego) znaczenia symbol staje się jedynie znakiem.

Kolejne wystąpienie dotyczyło „pojęcia duszy w dialogu teologii z psychologią Junga”. Referując to zagadnienie, książdż dr Kazimierz Pajor założył, że pojęcie duszy jest jednym z ważniejszych zarówno w teologii, jak i w psychologii. Rozważał kwestie duszy na płaszczyźnie obu nauk. Zauważył, że ujęcie duszy w teorii K. G. Junga nie jest ujęciem czysto psychologicznym, lecz wykazuje „duże podo-

bieństwo z chrześcijańską koncepcją duszy”. Obydwie teorie zakładają bowiem, według referenta, tę samą „antropologię, w której dusza jako zasada życia stanowi podstawę tożsamości indywiduum”.

W związku z tą tezą pojawił się u słuchaczy dość istotny problem. Otóż zadano pytanie, czy rzeczywiście w poszukiwaniu tożsamości najważniejsza jest duchowość, i jakie miejsce ma wobec tego w tym procesie inteligencja? Niezmiernie ujmująca wydała mi się tu odpowiedź księdza Pajora. Otóż stwierdził on, że inteligencja jest związana z postawą zamkniętą, czyli z sytuacją, w której człowiek „pozostaje w sobie”. Duchowość natomiast umożliwia stan, w którym człowiek „pozostaje w relacji do innego”, niejako istnieje dla innego i w oparciu o tę relację buduje swoją tożsamość. W świetle tej teorii, kryzys tożsamości będzie miał ścisły związek z brakiem łączności z transcendencją.

Ostatni w tej części referat, wygłosił ksiądz dr Andrzej Luter. Opowiadał on o „ukrytej religijności filmu w oparciu o twórczość filmową «szkoły polskiej»”. Analizując wybrane przez siebie filmy (np. *Matka Joanna od Aniołów*) stwierdził, między innymi, że „szkoła polska” ilustruje proces utraty wiary w Boga i zdolności religijnego odczuwania świata przez jej bohaterów; ilustruje proces tworzenia się modelu moralności świeckiej i człowieka laickiego; oraz uprawia krytycyzm wobec społeczeństwa w ogóle, a więc także wobec społeczeństwa katolickiego. Zatem również ksiądz Luter, zauważył symptomy kryzysu w dzisiejszym świecie. Mówił o zjawisku „wykorzenia zakorzenia”, czyli o braku łączności między człowiekiem a światem zewnętrznym, o bolesnym braku zadomowienia.

W drugiej części forum profesor A. Motycka, wprowadzając słuchaczy w problematykę kolejnych referatów, mówiła o roli, jaką dla jednostki pełni doświadczenie tożsamości, wspomniała również, że owo doświadczenie i poczucie tożsamości nie byłoby możliwe bez udziału treści pochodzenia archetypowego. Pierwszym referentem, któremu pani profesor oddała głos, była dr Jadwiga Wais. W swym referacie pod tytułem „Patologiczna socjalizacja a indywiduacja” podjęła ona kwestie związane ze współczesnymi procesami socjalizacji w odniesieniu do opisanego przez K. G. Junga procesu indywiduacji. Wychodząc od tezy, że „współcześnie zło nie może być tylko brakiem dobra”, zdaje się dawać do zrozumienia, że coś się zmieniło, że świat nie jest taki, jak kiedyś. Być może opowiadając (w bardzo emocjonalny sposób), o brutalnym traktowaniu dzieci przez rodziców, usiłowała ona zwrócić uwagę na to, że tylko człowiek jest odpowiedzialny za stan świata, tylko człowiek jest źródłem zła, które rozprzestrzenia się z niesamowitą wręcz siłą. W swych analizach dr Wais, korzystała z badań Alicji Miller, oraz przedstawiała przykłady z literatury (nawiązywała na przykład do twórczości Samuela Becketta) Możliwość wyjścia z „patologicznej socjalizacji” odnalazła w twórczości K. G. Junga, a dokładniej – w jego koncepcji indywiduacji, czyli procesu tworzenia osobowości.

Pojawiło się jednak pytanie, czy w wypadku owej patologicznej socjalizacji, kiedy to dziecko jest katowane i pozbawione miłości, rzeczywiście jest możliwe wystąpienie procesu indywiduacji? Czy jest możliwe uniknięcie konsekwencji, jakie

niesie za sobą patologiczna socjalizacja, takich jak: choroby psychosomatyczne, przestępczość, narkomania, samobójstwa, poczucie bezwartościowości i bezradności, bezsilna wściekłość, śmierć psychiczna?

Jedna ze słuchaczek zauważyła, że „talent ocalił wielu przed strasznymi doświadczeniami z dzieciństwa”. Dr Jadwiga Wais stwierdziła jednak, że talent jest zupełnie inną płaszczyzną, niezależną od cierpienia i ceny, jaką musiał ponieść twórca.

Po niezmiernie ekscytującym wystąpieniu dr J. Wais zabrał głos dr Mirosław Piróg. Jego odczyt zatytułowany „Mit i twórczość” dotyczył roli mitu w procesie budowania tożsamości człowieka. Dr Piróg rozpatrywał to zagadnienie na gruncie psychologii jungowskiej oraz analiz mitu dokonanych przez Josepha Campbella. W swych rozważaniach starał się odnieść estetyczną kategorię piękna do opisu „wyłaniającej się z chaosu cech psychicznych niepowtarzalnej tożsamości konkretnego człowieka”. Referat ten spotkał się z dość dużym oddźwiękiem ze strony słuchaczy. Wyłoniła się bowiem pewna wątpliwość na płaszczyźnie oceny sztuki, której to można dokonać tylko w kategoriach przeżycia. Problem natomiast dotyczył tego, czy możliwe jest zwerbalizowanie owego przeżycia. Pojawiły się głosy, iż wobec przeżyć, a zwłaszcza wobec przeżyć granicznych, należy milczeć. W reakcji na nie, Jerzy Prokopiuk, tłumacz literatury naukowej i humanistycznej, postawił w wątpliwość sens owego milczenia. Zauważył, iż przeżycie jest tajemnicą, a „tajemnica – powiedział – jest jak kobieta”. Formą reakcji na nią może być wobec tego, inne dzieło sztuki. Tajemnica, zdaniem J. Prokopiuka, jest bowiem po to, żeby ją odsłaniać.

Ostatnie wystąpienie tej części spotkania dotyczyło astrologii. O „mitologiczno-symbolicznym modelu astrologii” mówił Piotr Piotrowski, filozof i astrolog, absolwent UMK.

Końcowym punktem spotkania była panelowa dyskusja „Tożsamość i *psyche*”. Brali w niej udział: dr Krzysztof Dorosz (eseista i publicysta), dr Jerzy Bąbel (archeolog i prehistoryk), prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka, Jerzy Prokopiuk, dr Wojciech Słomski, oraz Henryk Waniek (artysta plastyk). Ich rozważania krążyły wokół problemu tożsamości, głównie wokół możliwości jej zaburzenia, bądź zmiany poprzez procesy związane z integracją europejską. Rozważano między innymi problem, jak jest możliwa tożsamość jednostki w obliczu wielości kultur, czy tradycji.

Konferencja niewątpliwie była odpowiedzią na wzrost zaciekawienia „tajemnicą, jaką jest człowiek”, a głównie zagadnieniami dotyczącymi jego tożsamości w obliczu wszechobecnych i nieuniknionych przemian, jakie można dostrzec we współczesnym świecie. Uczestnictwo w wykładach licznego grona słuchaczy, świadczy o tym, że wrażliwość na tę tematykę, a wraz z tym zaangażowanie w problem, są coraz żywsze. W związku z tym organizatorzy planują w 2003 roku zorganizowanie kolejnego – VIII Forum Inspiracji Jungowskich.

Wacław Janikowski

Sprawozdanie z II konferencji „Epistemological Controversies” (Toruń, 21–22 IX 2001)

Po raz drugi odbyła się w Toruniu, zorganizowana w Instytucie Filozofii UMK przez Zakład Teorii Poznania i Metodologii Nauk, pod kierownictwem prof. Urszuli Żegleń i mgr Aleksandry Derry–Włochowicz (sekretarz konferencji), polsko–brytyjska konferencja „Epistemological Controversies”. Pierwsza konferencja miała miejsce w Toruniu w dniach 20–21 IX 1999 (zob. „Ruch Filozoficzny” 2000, nr 1, s. 7–10).

W tegorocznej konferencji uczestniczyli prof. Gabriel Segal z King’s College w Londynie, prof. Urszula Żegleń z Instytutu Filozofii UMK, dr Tadeusz Szubka z KUL oraz młodzi pracownicy naukowci i doktoranci – z Londynu (Birkbeck College, King’s College, University College) i Torunia (Instytut Filozofii UMK). W większości wystąpień brytyjscy i polscy doktoranci poruszali problemy współczesnej epistemologii, zwłaszcza uprawianej w sposób analityczny.

David Harris (University College) wygłosił referat n.t. „Justified belief and non–conceptual content”, w którym podjął się krytyki dwóch prób wykazania, że niepojęciowa treść doświadczenia może gwarantować uzasadnienie przekonań percepcyjnych, takich jak np. „To jabłko jest czerwone”. Odniósł się on do argumentacji Garetha Evansa (z *The varieties of reference*) oraz Christophera Peacocke’a (z *A study of concepts*). Harris przekonywał, że argumentacje te są nieudane, m.in. dlatego, że podmiot może czerpać uzasadnienie z treści niepojęciowej tylko pośrednio, tj. przy udziale przekonań na temat charakteru swoich doświadczeń.

Miguel Fernandez (University College) wygłosił odczyt zatytułowany „A problem for the contextualist solution to scepticism”. Rozwazał w nim odpowiedź zwolenników semantyki kontekstualnej na argument sceptyczny mający wykazywać, że nikt nie wie, czy jakiegokolwiek zdanie o świecie zewnętrznym jest prawdziwe, czy nie, ponieważ nie wie, czy fałszywą jest hipoteza sceptyczna, jak np. „Jestem umysłem w kadzi”. Kontekstualiści sądzą, że argumentacja sceptyków jest wadliwa, ponieważ (*) ‘zdanie o formie „S wie, że p” (gdzie p jest zdaniem o świecie zewnętrznym) jest prawdziwe w zależności od kontekstu, w którym jest ono wypowiedzane’. Hipoteza sceptyczna nie miałaby więc znaczenia. Jednakże Fernandez zauważył, że teza * pociąga za sobą tęzę mówiącą, że kontekstualiści nie

mogą wiedzieć, czy teza * jest prawdziwa. Wiedza, że teza * jest prawdziwa wymagałaby bowiem wiedzy, że aktualny świat, w którym mają miejsce wszystkie konteksty wypowiedzi, jest światem, w którym hipoteza sceptyczna nie jest prawdziwa.

Aleksandra Derra–Włochowicz (Instytut Filozofii UMK) w wystąpieniu „The late Wittgenstein on truth” uzasadniała, opierając się na zestawieniu i interpretacji znaczących wypowiedzi na temat prawdy w *Philosophical investigations*, *Philosophical Grammar* i *Remarks on the foundations of mathematics*, że w późnej filozofii Wittgensteina nie można znaleźć jakiegokolwiek teorii prawdy. Skonfrontowała też swoją tezę z interpretacjami filozofii Wittgensteina jako zawierającej redundancyjną koncepcję prawdy (jak uważa Saul Kripke, Michael Dummett, Christopher Peacocke, Peter M. S. Hacker), czy pewien rodzaj minimalistycznego podejścia do prawdy (według Paula Horwicha i Fredericka Stoutlanda), albo odmianę epistemicznej koncepcji prawdy (według Hans–Johann Glocka).

Marcin Kilanowski (Instytut Filozofii UMK) wygłosił referat n.t. „Radical empiricism of William James”, w którym ukazał, jak należy rozumieć koncepcję radykalnego empiryzmu Jamesa. Jest ona ważna w filozofii Jamesa, próbującej przekroczyć dualizm charakterystyczny dla filozofii klasycznej, szczególnie znaczenie koncepcja ta miała dla specyficznego rozumienia pojęć rzeczywistości i prawdy. Kilanowski przedstawił również myśl Jamesa na tle rozwoju pragmatyzmu oraz jej wpływ na filozofów takich, jak Hilary Putnam i Richard Rorty.

Matthew Carmody (King’s College) w odczycie „How many levels of vagueness do we need? Vagueness and boundaries” zajął się problemem granicznej nieścisłości przysługującej np. takim wyrażeniom, jak „wysoki”, czy „czerwony”. Mówimy np., że na jabłku, które jest z jednej strony czerwone, a z drugiej zielone, ‘czerwień przechodzi w zieleń’, tj., że nie ma wyraźnej granicy pomiędzy czerwiecią a nie–czerwiecią w tym wypadku. Carmody proponował rozróżnić poziomy granicznej nieścisłości upojęciowań: podstawowa nieścisłość graniczna posługuje się jedynie wyrażeniami „F” i „nie–F” (np. „czerwone” i „nie–czerwone”), bardziej precyzyjna jest nieścisłość pierwszego rzędu, posługująca się wyrażeniami „zdecydowanie F”, „na granicy <F i nie–F>” i „zdecydowanie nie–F”, – w niektórych wypadkach możemy wprowadzić jeszcze większą precyzję, osiągając nieścisłość drugiego rzędu poprzez wprowadzenie wyrażenia „na granicy <zdecydowanie F/na granicy <F/nie–F>>”, ..., itd. Dalej Carmody rozróżnił dwa sposoby klasyfikacji nieścisłych granic: poprzez ustalenie granic i poprzez ustalenie punktów odniesienia.

Guy Longworth (Birkbeck College) w referacie „Is theory of meaning theory of understanding?” wyłożył argumentację na rzecz tezy, że istnieją przedteoretyczne podstawy do tego, aby przypuszczać, że niekiedy można mieć na myśli to, co się mówi, nie znając (nie rozumiejąc) tego, co się ma na myśli („it is possible sometimes to mean what one says without knowing what one means”). Teza ta jest przeciwna niektórym współczesnym ujęciom teorii znaczenia – np. Donalda Davidsona, który twierdzi wprost przeciwnie, czyli, że rozumienie tego, co się ma na myśli (powiedzmy *p*) jest niczym innym niż tym (faktem), że ma się coś na myśli (*p*) („knowing what one means is just meaning what one says”). Argumentacja Lon-

gwortha wymaga ustalenia pewnych tez dotyczących roli znaczenia (*meaning*) w poznaniu w ogóle oraz w przekazywaniu wiedzy, roli pamięci, wiedzy apriorycznej, uzasadniania (tu m.in. rozważa się odróżnienie *justification* i *entitlement*) i in.

Wacław Janikowski (Instytut Filozofii UMK) przedstawił referat n.t. „Moral reason and motivation”, w którym zaproponował następującą definicję motywu moralnego. Przyjmijmy, że P jest racją moralną, tj. zdaniem, które stwierdza, że dokonanie czynu typu Y przez S lub przez kogokolwiek jest słuszne moralnie, bądź że dokonanie przez kogokolwiek czynu X (w sytuacji C) jest słuszne moralnie. Z P, na gruncie uznanych przez racjonalny logicznie podmiot S tez, m.in. hipotez dotyczących sytuacji, w której znajduje się S, wynika logicznie, że S powinien (moralnie) dokonać czynu X. P jest motywem moralnym dla X przez S wtedy i tylko wtedy, gdy 1) S uznaje P, 2) S pragnie dokonać X na mocy (przynajmniej m.in.) istniejącego w S generalnego pragnienia czynienia tego, co S uznaje za moralnie słuszne, 3) S jest przekonany, że znajduje się w sytuacji, w której jest władny dokonać X. Warunek 2) stwierdza, że generalne pragnienie czynienia tego, co S uznaje za moralnie słuszne jest w sytuacji, gdy S przyjmuje P, przyczyną pragnienia dokonania X.

Maja Spener (King's College) w wystąpieniu n.t. „Mind-independence and spatial character” podjęła się rozważenia problemu: Czy świadomość (percepcja) wzrokowa przedstawia przedmioty jako realne, tj. niezależne od umysłu, byty istniejące w świecie fizycznym? Argument za: wydaje się, że taka świadomość przedstawiając coś w trójwymiarowej przestrzeni musi posiadać własność intencjonalności, a także zawierać w jakiś sposób pojęcia zewnętrżności (*outness*) i odmienności (*distinctness*). Peacocke sądzi, że nie wystarcza to jednak do uzasadnienia bezpośredniego realizmu. Fakt przestrzennego charakteru świadomości wzrokowej byłby zatem neutralny względem kwestii ontologicznych. Wbrew temu, niektórzy twierdzą, że przestrzenny charakter widzenia polega właśnie na doświadczeniu przedmiotów w przestrzeni fizycznej. Spener przekonywała, że takie twierdzenie pociąga za sobą tezę, że w fenomenologię widzenia (*visual phenomenology*) wpisany jest realizm co do postrzeganych przedmiotów.

Tomasz Fojt (UMK) wygłosił referat „Individuals and classes – conceptual metaphors of biological species. A case for pluralism”. Korzystając z pojęć lingwistyki kognitywnej analizował podstawy podziału na gatunki w biologii. Stwierdził, że wybór określonych kryteriów podziału na gatunki powoduje zawsze uproszczenia w obrazie dzielonego fenomenu i prowadzi do zubożenia mocy wyjaśniających teorii biologicznych. Utożsamiał znaczenie semantyczne z przyjmowaną konceptualizacją. Argumentował też, że wiedza jest efektem procesu poznania odbywającego się w interakcji ze środowiskiem i jest budowana w oparciu o stwierdzane w naturze regularności. Następnie analizował rolę metafor w tworzeniu się schematów pojęciowych, dochodząc do wniosku, że metafory są potrzebne do uzyskania pewnych informacji, które inaczej nie byłyby dostępne. W końcu uzasadnił słuszność konstruktywistycznego ujęcia wiedzy naukowej w wersji Goodmana.

Agnieszka Lenartowicz (Instytut Filozofii UMK) w odczycie n.t. „Trying to be between” postawiła tezę, że istniejący we współczesnej filozofii rozdział na *logos* i *mythos* może zostać przekroczony. W tym celu należy zwrócić się ku ‘przestrzeni’ będącej pomiędzy opozycyjnymi stanowiskami: jednym, w którym akcentuje się wielość i różnorodność teorii, schematów pojęciowych, standardów myślenia *etc.*, a drugim – podkreślającym potrzebę przyjęcia określonych standardów *etc.* W podejściu takim tworzy się ontologię ‘bycia pomiędzy’, bardzo bliską ontologii ‘kulturowego transcendentalizmu’, który można odnaleźć u J. Habermasa, czy O. Apela, ale także – na co specjalną uwagę zwracała Lenartowicz – w pracach L. Kołakowskiego, a nawet F. Znanieckiego. W podejściu takim należy szukać rozwiązania problemu relatywizmu na poziomie metadyskursu w ten sposób, aby móc przyjąć postawę pośrednią pomiędzy nadmiarem a niedomiarem relatywizmu.

Ricardo Campa (UMK) wystąpił z referatem n.t. „Philosophical aspects of Robert Merton’s sociology”, charakteryzując Mertona socjologią nauki jako realistyczną interpretację poznania naukowego. Zdaniem Campy filozoficznie interesujące są zwłaszcza opracowania Mertona wchodzące w problematykę granicy nauka/pseudonauka, postępu nauki, społecznych czynników rozwoju nauki.

Na koniec odbyła się długa dyskusja zainicjowana referatem dr Tadeusza Szubki (KUL) nt. „The inevitability of epistemology in the realism debate”, w którym odniósł się on krytycznie do takich tez J. R. Searle’a, podzielanych również przez innych filozofów, jak: Błędem jest „przypuszczać, że realizm jest identyczny lub przynajmniej implikuje korespondencyjną teorię prawdy”, czy „przypuszczać, że jest coś epistemicznego w samym realizmie”, oczywistym błędem jest także „sądzić, że realizm jest zobowiązany do teorii, zgodnie z którą istnieje jeden najlepszy słownik opisujący rzeczywistość; że rzeczywistość sama determinuje, jak powinna być opisywana”. Szubka wykazywał, że w debacie na temat realizmu obok kwestii metafizycznych muszą być podejmowane również problemy epistemologiczne, zagadnienia realizmu nie sposób też odseparować od rozważań z zakresu semantyki i filozofii języka – wynika to z samej natury rozpatrywanych kwestii, jak też z natury debaty filozoficznej. W dyskusji kierowano wiele pytań (m.in. ze strony prof. Gabriela Segala, prof. Urszuli Żegleń i in.) do dr Szubki, wychodząc także poza temat referatu.

Konferencję zakończyły słowa prof. Urszuli Żegleń, w których dziękując wszystkim uczestnikom wyraziła nadzieję, że równie interesująca i owocna będzie trzecia konferencja „Epistemological Controversies”.

Krzysztof Piotr Skowroński

Konferencja *The American Philosophical Association* w Atlancie

APA (*The American Philosophical Association*) jest jednym z najstarszych towarzystw filozoficznych w Stanach Zjednoczonych; założone w 1900 roku ma na celu – czytamy w deklaracji⁷ – ułatwianie wymiany myśli pomiędzy filozofami, pomoc w organizowaniu ich życia zawodowego, zachęcanie do twórczości filozoficznej oraz promowanie filozofii na arenie życia kulturalnego. Nie reprezentując żadnej szkoły, czy opcji filozoficznej stanowi ono forum dostępne dla wszystkich, stając się amerykańskim ewenementem pod tym względem. Skupiając ok. 10 tysięcy członków, APA jest także największym w Ameryce, a być może i na świecie, stowarzyszeniem filozoficznym. Organizacyjnie podzielone jest ono na trzy grupy: najstarsza *Central Division*, *Eastern Division* (wyodrębniona w 1901 roku) i *Pacific Division* (1924).

W dniach 27–30 grudnia 2001 roku odbyła się w Atlancie, w stanie Georgia, coroczna konferencja wschodniego oddziału Stowarzyszenia. Mimo, że obchodziło ono swe setne urodziny, nie był to czas na huczne świętowanie. Obrady miały miejsce w czasie wyjątkowym dla Stanów Zjednoczonych; atak terrorystyczny z 11 września spowodował bardzo głęboki uraz w psychice Amerykanów, przyćmił wszystkie wydarzenia, także te na zjeździe. Nie mający precedensu splot dramatycznych wydarzeń podważył coś absolutnie fundamentalnego dla mentalności wszystkich obywateli tego ogromnego kraju: poczucie bezpieczeństwa; wymusił także ogólnonarodową debatę na tematy dotyczące niemal wszystkich aspektów kultury amerykańskiej.

Nic dziwnego, że bardzo liczne spotkania pomniejszych stowarzyszeń, jak i nie mniej liczne posiedzenia plenarne toczyły się niejako w cieniu tego ogólnonarodowego dramatu. Oczekiwania na pogłębioną i rzeczową dyskusję zostały, jak się zdaje, zaspokojone, zaś jej kulminacją była gorąca polemika przy okazji wystąpień poświęconych konfliktom na tle rasowym (Lucius T. Outlaw, Vanderbilt University). Padło podczas niej bardzo wiele uwag krytycznych wobec administracji amerykańskiej oraz rządowej polityki kulturalnej: ogólne przyzwolenie na bardzo uproszczone komentarze i niemal zupełny brak pogłębionych analiz odnośnie przyczyn tego, co się stało. Ale nie tylko to: wyrażano,

⁷ Strona internetowa APA: www.udel.edu/apa

chwilami w sposób bardzo emocjonalny, wielką troskę o ład światowy w kontekście obecnej dominacji amerykańskiej na arenie międzynarodowej.

Wobec kwestii zajęcia wspólnego stanowiska Stowarzyszenia wobec tragicznych wydarzeń wypowiedział się jasno, w imieniu zarządu, John Lachs (Vanderbilt University), stwierdzając, iż najbardziej pożądaną reakcją winna być wzmożona aktywność intelektualna każdego filozofa w swym środowisku; innymi słowy, sumienna realizacja programu APA. Nie doszło zatem, pomimo wezwania niektórych uczestników, do wystosowania oświadczenia *The American Philosophical Association* wobec zaistniałej sytuacji.

Formalnie rzecz biorąc, centralną część zjazdów APA stanowi zwyczajowo przemówienie przewodniczącego. W tym roku Virginia Held, etyk z uniwersytetu nowojorskiego (CUNY), wygłosiła odczyt pt. *Moral subjects: the natural and the normative*. Jak żaden inny, wykład ten ukazał w pełnym świetle dramatyczną relację pomiędzy etyką teoretyczną a praktyczną.

Każdy dzień zjazdu obfitował w spotkania całej plejady pomniejszych towarzystw filozoficznych, dając dowód niezwykłemu zróżnicowaniu kultury filozoficznej w USA; tak więc obok *Hegel Society of America*, *North American Kant Society*, *American Society for Value Inquiry*, *International Society for Environmental Ethics*, *International St. Thomas Society*, obradowały nieco mniej typowe dla konferencji europejskich *Society for the Philosophy of Sex and Love*, *Society for Lesbian and Gay Philosophy*, czy *Society for Machines and Mentality*.

Niżej podpisany, stypendysta Fundacji Kościuszkowskiej, przedstawił – na forum *Santayana Society* – raport z prac *Santayana Edition*, przedsięwzięcia mającego na celu krytyczne wydanie wszystkich pism George Santayany (1863–1952); pełna edycja – której patronuje wieloletni przewodniczący *Santayana Society* Herman J. Saatkamp, Jr. (Indiana University–Purdue University, Indianapolis) – planowana jest na ponad dwadzieścia tomów (w około czterdziestu księgach), z których do tej pory opublikowano pięć (w ośmiu księgach).

Kilka tysięcy uczestników miało możliwość uczestniczenia w wykładach i polemikach znakomitych autorów; tematem dominującym na tej konferencji był *The Revolt Against Beauty (Bunt wobec piękna)* – ciąg wykładów wygłaszanych w trzech częściach przez kolejne dni obrad (w ramach tzw. *Paul Carus Lectures* – wprowadzenie Richard Rorty, Stanford University) przez jednego z wybitniejszych współczesnych filozofów amerykańskich Arthura Danto (Columbia University); utrzymany w duchu pluralistycznej koncepcji sztuki przedstawiał trudności w określaniu terminu „dzieło sztuki” oraz jego definiowaniu.

Wiele też miejsca poświęcono filozofii azjatyckiej, a zwłaszcza chińskiej; jest to efekt dwóch czynników: po pierwsze licznej i coraz liczniejszej grupy intelektualistów z Azji kształcących się oraz wykładających na amerykańskich uniwersytetach (znamienne jest to, że Chińczycy stanowią największą grupę studentów zagranicznych w USA) oraz, po drugie, coraz dynamiczniej rozwijającej się współpracy amerykańsko–chińskiej. Za jedno z najciekawszych zagad-

nień poddanych dyskusji można uznać problem konkurencyjności i komplementarności filozofii Wschodu i Zachodu; inspirujące wydają się głosy badaczy (Yong Huang, Kutztown University; Daniel Gardner, Smith College), którzy wskazywali na uniwersalne aspekty etyki i metafizyki konfucjańskiej.

Prócz obrad samych towarzystw było też dużo miejsca na dyskusje poświęcone wybranym problemom szczegółowym: od zagadnień dydaktyki filozofii, poprzez problematykę informacji genetycznych, aż po spory odnośnie oddziaływania poszczególnych klasyków filozofii na kształt myśli współczesnej (dobrą okazją do dyskusji nad spuścizną Williama Jamesa była setna rocznica wydania jego dzieła *The varieties of religious experience*).

Interesującym pomysłem było organizowanie sesji specjalnych, poświęconych zagadnieniom bardziej szczegółowym i jednocześnie wypełniających lukę tematyczną w programie obrad; ich problematyka dotyczyła takich zagadnień, jak historia APA, internet a nauczanie filozofii, filozoficzne aspekty niepełnosprawności, czy możliwość dialogu w konflikcie bliskowschodnim. Również pomysłem wartym naśladowania było zaproszenie do wygłoszenia odczytów laureatów konkursów organizowanych właśnie przez APA – czy to wśród studentów filozofii, czy wśród rozpoczynających karierę akademicką uczonych.

Zawodem dla licznej grupy obradujących była nieobecność Umberto Eco (Universita di Bologna), który miał wygłosić odczyt na forum *Charles S. Peirce Society*; ale to chyba jedyne, co można powiedzieć o ujemnych stronach tego zjazdu: świetne warunki do toczenia obrad, doskonała organizacja, jak i atrakcyjna lokalizacja (centrum słonecznej – mimo zimy – Atlanty) nadały konferencji dodatkowych walorów.

Warto dodać, że konferencje *The American Philosophical Association* to nie tylko dyskusje, referaty i spotkania – Amerykanie są bardzo praktyczni także i w dziedzinie organizacji zjazdów filozoficznych – zwyczajowo bowiem są one także rynkiem pracy. Grudniowe spotkanie zatem to również możliwość ubiegania się o stanowiska uniwersyteckie, przede wszystkim dla młodych pracowników nauki. Stąd też obecność na zjeździe ogromnej rzeszy studentów i absolwentów (dla większości z nich była to główna część programu zjazdu) oraz, z drugiej strony, komisji poszczególnych uczelni (ok. 100) z całego obszaru Stanów Zjednoczonych oraz Kanady. Inną imprezą towarzyszącą to targi książki, trwające przez cały okres zjazdu; wiele wydawnictw (w tym najbardziej renomowanych), nie tylko uniwersyteckich, przedstawiło swe oferty publikacji filozoficznych.

Można zatem podsumować, iż problematyka poruszana w referatach zjazdowych była bardzo urozmaicona; utrzymano równowagę pomiędzy blokami zagadnień historyczno-filozoficznych (zachowano proporcje w rozważaniach nad myślą kontynentalną, amerykańską, azjatycką) oraz problemowych (ściśle filozoficznych, społecznych). Chyba różnorodność sposobów myślenia, pluralizm filozoficzny, oraz towarzyszący mu większy nacisk na sprawy praktyczne niż teoretyczne – to cechy wyróżniające atmosferę tego zjazdu, ale chyba też podejście Amerykanów do filozofii w ogóle.

Odczyty i wykłady

Jan Szmyd

Anny Teresy Tymienieckiej droga przez filozofię

(„Angelicum”, Rzym 28 VI 2001 r.)^{*}

1. W 2000 roku ukazał się czwarty tom monumentalnego dzieła Anny Teresy Tymienieckiej pt. *Logos and life* (Tymieniecka, 2000). To wielkie dokonanie twórcze jest owocem ponad dwudziestoletnich dociekań i poszukiwań filozoficznych Autorki, a zarazem zwieńczeniem niemal całego Jej imponującego bogatego dorobku twórczego (Szmyd, 2000, s. 378–384). Ukazanie się tego wielkiego i niezwykle dzieła nasuwa ponownie pytanie o drogę twórczą A. T. Tymienieckiej; drogę, która doprowadziła Ją do tak fundamentalnego i głębokiego dokonania twórczego; dokonania scalającego w spójnej syntezie ważniejsze osiągnięcia badawcze z wszystkich etapów „drogi przez filozofię, naukę i sztukę”. Aktualność postawionego przez nas pytania wynika przede wszystkim stąd, że ta bardzo trudna i niepowtarzalna droga, wymagająca wręcz herkulesowego wysiłku, a prometejskiego poświęcenia, ale za to bardzo odkrywczą i owocną, nie została jak dotąd należycie przebadana i wyświetlona przez historyków filozofii. A przecież wydarzyło się na niej tak wiele i przywiodła ona do tak imponującego punktu dojścia (a może tylko punktu przejścia), jakim jest wspomniane dzieło *Logos and life*.

I bez bliższego poznania tej drogi trudno zrozumieć charakter twórczości osoby, która przeszła większość jej etapów i ciągle się jeszcze po niej energicznie przemieszcza. Bez bliższego poznania owej drogi nie sposób też zrozumieć i tego, co wędrująca po tej drodze wnosi do depozytu ogólnego dorobku światowej filozofii.

Zatem filozofię A. T. Tymienieckiej określić można jako swoistą „wędrowkę filozoficzną”, nieustanną peregrynację po świecie filozofii i europejskiego kręgu

^{*} Wersja polska odczytu wygłoszonego po angielsku na Fifty-first International Congress Bringing up the Foundational Issue of all Phenomenology.

kulturowego, wytrwałe podążanie za czymś nowym i nieodkrytym w tym świecie. I przez to jest to filozofia rdzennie autentyczna. Wszak istotą filozofii nie jest tylko umiłowanie wiedzy i mądrości, ale – tak, jak to jest właśnie u tej myślicielki – nieustanne, nigdy nie sfinalizowane do końca i ostatecznych satysfakcji nie przynoszące, poszukiwanie, odkrywanie i rozwijanie.

Celem tego referatu jest wstępne przyjrzenie się jednej z dróg, na której tego rodzaju filozofia jest uprawiana.

2. Zaczniemy od paru uwag ogólniejszych.

a) Jest to droga, która prowadzi głównie poprzez filozofię, naukę i sztukę współczesną, z dość licznymi jednak zwrotami do wcześniejszej, antycznej i nowożytnej twórczości filozoficznej, naukowej i artystycznej. Wiedzie ona nie tylko przez pole filozofowania E. Husserla, R. Ingardena, J. M. Bocheńskiego, J. Wahla, J. P. Sartre'a, S. de Beauvoir, A. N. Whiteheada, S. Alexandra, M. Heideggera, N. Hartmana, L. Lavelle'a, H. Bergsona, A. Tarskiego, R. Carnapa, E. Levinasa, A. Malreaux, J. Piageta, T. Kotarbińskiego, K. Dąbrowskiego i innych filozofów i uczonych współczesnych, a z ludzi sztuki – przez twórczość Th. S. Eliota, R. M. Rilkego, P. Cesanne'a, V. Van Gogha, a zwłaszcza poezję P. Valery'ego, ale także przez filozofię Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Descartesa, Kanta, Leibniza, twórczość Leonardo da Vinci, J. Dunne'a i innych.

W tym wieloletnim badawczym przechodzeniu poprzez tak liczne, wybrane stanowiska z kręgu najbardziej znaczących nurtów myśli filozoficznej, naukowej i literackiej, przedmiotem zainteresowania i analizy krytycznej oraz wnikliwego osądu nie są drugorzędne, czy incydentalne fakty i zdarzenia, ale zagadnienia pierwszoplanowe i najistotniejsze: główne problemy ontologiczne (metafizyczne), epistemologiczne i antropologiczne, a więc klasyczne problemy filozoficzne. Przy czym Autorka – śmiały i krytyczny wędrowiec po szlakach historycznych tych problemów – nie poprzestaje na krytycznej ich penetracji i próbie weryfikacji sposobu ich stawiania, na ukazywaniu ich znaczenia i sensowności, ale – najczęściej – po uznaniu ich choćby częściowej poprawności, podejmuje wysiłek własnego ich wyświelenia, a nawet rozwiązania, śmiało i bez poczucia niższości staje w tym wysiłku obok największych myślicieli: Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Kanta, Husserla, Ingardena i innych.

b) Badaczka nie zatrzymuje się na wyświeleń i krytycznym przewartościowywaniu węzłowej problematyki filozoficznej postawionej przez Jej wielkich poprzedników w głównych nurtach filozofii i humanistyki europejskiej i przez wielu wybitnych współczesnych myślicieli. Czyli nie tylko krytycznie i oryginalnie rekonstruuje klasyczną i nowszą problematykę filozoficzną, ale twórczo i odkrywczą stawia nowe problemy i zagadnienia filozoficzne; problemy o dużym znaczeniu poznawczym i heurystycznym, rozwija własne, często bardzo radykalne, czy wręcz rewolucyjne, koncepcje i struktury myślowe. A więc nie tylko rekonstruuje najbardziej znaczące wątki tradycji filozoficznej, ale i z dużym rozmachem i wielką dyna-

miką swego niepospolitego intelektu i wielkiej wyobraźni konstruuje, buduje na swej drodze filozoficznej nowe segmenty budowli filozoficznej, nie poprzestając na żadnym z nich, uznając, że budowla na żadnym etapie jej wznoszenia nie jest jeszcze ukończona, a każdy jej nowy segment wymaga ciągłych poprawek i uzupełnień.

Do najważniejszych, od dłuższego czasu wbudowywanych segmentów w imponująco wielkością i awangardowością architektury gmach filozofii A. T. Tymienieckiej należą:

- koncepcja „filozofii pierwszej” (*philosophiae prima*), pojętej jako *mathesis universalis* zasadniczych dziedzin ludzkiej wiedzy oraz zagadnienie relacji filozofii (fenomenologii) do nauk (*Phenomenology and science in contemporary european thought*, 1962);
- koncepcja kreatywności ludzkiej (*the human creative act*), rozszerzona po pewnym czasie o teorię kreatywności wszechbytu w ogóle, tzw. „kosmicznego kreacjonizmu” (*cosmic creation*), (*Why is there something rather than nothing – prolegomena to the phenomenology of cosmic creation*, 1966; *Eros and logos*, 1972);
- filozofia życia i ludzkiej kondycji (*the phenomenology of life and human condition*, rozszerzona w wyniku dalszych badań o teorię życia jako takiego. *Logos and life*, 1988–2000).

3. Najważniejszym i zarazem najdłuższym odcinkiem drogi filozoficznej A. T. Tymienieckiej była marszruta wiodąca przez fenomenologię. Wiodła ona poprzez całe dzieje i obszary tej filozofii, zwłaszcza te, które wiążą się z twórczością E. Husserla i R. Ingardena. Charakteryzowała się ona zarówno śmiałymi odniesieniami krytycznymi do takich czy innych koncepcji głównych przedstawicieli fenomenologii, jak i własną, nierzadko radykalnie odmienną, wykładnią fundamentalnych składników fenomenologii oraz własnymi odkrywczymi koncepcjami filozoficznymi. W charakterystycznym dla siebie, „przechodzeniu” poprzez rozległe, ale dobrze rozpoznane i osobiście najbliższe pole fenomenologii, wędrująca po nim badaczka dostrzega nowe horyzonty poznawcze i nowe problemy, nowe perspektywy i możliwości filozoficznej penetracji rzeczywistości przedmiotowej i człowieka. I dzieje się to nie tylko w wyniku wielkich zalet jej umysłowości filozoficznej, ale także w rezultacie odwołania się do poznania nie tylko intelektualno–intuicyjnego i racjonalno–pojęciowego, lecz także do poetycko–estetycznego, a nawet metafizyczno–wizyjnego (skuteczne wyłamanie się z ram racjonalistycznego paradygmatu myślowego swych mistrzów: E. Husserla i R. Ingardena).

To krytyczne, a jednocześnie twórcze przejście A. T. Tymienieckiej przez dzieje i główne obszary fenomenologii przedstawić można w skrócie następująco: Od czasu studiów fryburskich (wczesne lata pięćdziesiąte XX w.) zarysowuje się główny cel owej „wędrowki filozoficznej”, a mianowicie stworzenie podstaw dla filozofii pojętej jako *mathesis universalis* zasadniczych dziedzin ludzkiej wiedzy; odnalezienie i wyartykułowanie tego, co nie udało się ani E. Husserlowi, ani też i R. Ingardenowi, czy L. Merleau–Ponty’emu. „Archimedesowego punktu, z którego

filozofia mogłaby być odniesiona do wszystkich dyscyplin naukowych” (Tymieniecka, 1989). I po blisko trzydziestu latach intensywnych badań i poszukiwań, stopniowego przechodzenia ze szczebla na szczebel nowego paradygmatu myślowego, punkt ten został według przekonania badaczki odnaleziony i filozoficznie wyartykułowany (wczesne lata osiemdziesiąte XX w.). „Na moim planie podróży – pisze Tymieniecka – odnalazłam ów punkt Archimedesowy w kreatywnym akcie człowieka (*the human creative act*), w którym theoresis, poiesis i praxis spotykają się ze sobą” (Tymieniecka, tamże). Filozofia, która ten niezawodny punkt oparcia odnajduje i wyraża, swoista *philosophia prima*, nazwana została mianem „Fenomenologii Życia i Ludzkiej Kondycji” (Pełna nazwa: „The Phenomenology of Life and of the Human Condition in the Unity-of-Everything-There-Is-Alife”). „W filozofii tej – pisze dalej Autorka – wszystkie gałęzie wiedzy znajdują wspólny grunt i są w stanie nawiązać autentyczną wzajemną interdyscyplinarną komunikację” (Tymieniecka, 1989).

Do „Filozofii Życia i Ludzkiej Kondycji”, czyli do pewnego pola dojścia, być może nie ostatecznego, swych wieloletnich badań i poszukiwań, A. T. Tymieniecka dochodziła stopniowo, przechodząc przez kilka etapów. Pierwszym z nich było odrzucenie eidetycznej i transcendentalnej ontologii zarówno E. Husserla, jak i R. Ingardena, czyli ontologii bytów idealnych (Husserl) i bytów możliwych (Ingarden) na rzecz koncepcji określonej mianem „kreatywnego doświadczenia” (*creative experience*) i „kreatywnego aktu człowieka” (*creative act of man*). Oznaczone tymi pojęciami jakości antropologiczne uznane zostały nie tylko za „istotne czynniki świadomości”, ale również za akty „twórczego czynienia rzeczy i bytów” (*Eros et logos, introduction a la phenomenologie de l'interiorité createice*, 1972). Z pozycji empiryczno-realistycznych i w opozycji do swych mistrzów, A. T. Tymieniecka stwierdza, że ontologia idealnych lub możliwych struktur nigdy nie może dostarczyć, filozofii adekwatnych założeń, a z kolei „eidos nie może być czynnikiem absolutnie pewnego poznania” (*Logic, methodology and philosophy of science*, 1965). Nie odstąpiła ona jednak od wielu elementów klasycznej fenomenologii, np. od husserlowskiego pojmowania filozofii jako podstawy wszelkiej wiedzy, jako *mathesis universalis*, czy jako *philosophia prima*, stwarzającej (mogącej stworzyć) podwaliny dla całej nauki, zwłaszcza dla nauk humanistycznych i nauk o kulturze. Nie zanegowała też przydatności estetyki R. Ingardena w badaniach nad sztuką (*Phenomenology and science in contemporary european thought*, 1960).

Kolejny etap „filozoficznej drogi” A. T. Tymienieckiej: Przewyciężenie transcendentalnego horyzontu filozofii E. Husserla i ontologii bytów możliwych R. Ingardena doprowadziło badaczkę na przedproża swoistej kosmologii i umożliwiło jej – jak przyznaje – dotarcie do „serca materii” i znalezienie *filum Ariadne* dla zrozumienia pierwotnej kreatywności podnoszącej Kosmos w „samoindywidualizujące się stawanie” (*Why is there something rather than nothing – prolegomena to the phenomenology of cosmic creation*, 1966).

Częściowego potwierdzenia dla koncepcji „kreatywnego działania w kierunku uniwersalnego stawania się Wszystkiego” znalazła Autorka m.in. w metafizyce Leibniza, odrzucając jednak jego pojęcie „uniwersalnej harmonii” i wprowadzając w jego miejsce kategorię „kreatywnego układu” (*creative constitution*).

Kolejnym etapem na drodze tworzenia własnego systemu było wzbogacenie koncepcji „pierwotnej kreatywności” o dodatkowe kategorie ontologiczne: „inicjalnej spontaniczności” (*initial spontaneity*) i „wewnętrznej aktywności” (*inner workings*) Universum, w tym także aktywności człowieka, jego świadomego życia wypełnianego najbardziej go uczłowieczającą czynnością, tzn. twórczością i świadomością moralną (*Poetica nova*, 1982; *The Moral sense, the human person, and the communal significance of life*, 1986).

Pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. A. T. Tymieniecka dopełniła budowanie swego systemu filozoficznego o najbardziej charakterystyczny i znaczący jego segment, tzn. o filozofię ludzkiego istnienia w procesie kształtowania się egzystencjalnej sensowności i człowieczeństwa (*Logos and life. Creative experience and the critique of reason*, t. 2, 1988). Głównymi zagadnieniami tej filozofii stały się: zagadnienie ewolucyjnej genezy „ludzkiego zwierzęcia” w systemie życia („the evolutive genesis of the human animal within the system of life”) oraz zagadnienie roli i funkcji kreatywności w strukturze ludzkiej kondycji („the creative function in the human condition”). Poza tym postawione zostało zagadnienie kształtowania się w procesie egzystencji człowieka sensu moralnego i poetycznego, tzn. głównych zdaniem twórczyni tego systemu wyznaczników ludzkiej duchowości i człowieczeństwa (*The moral sense*, 1986).

I wreszcie najnowszy etap: wypracowanie filozoficznej teorii życia i ludzkiej kondycji („The phenomenology of life and human condition”)

4. Przejdźmy do dalszych cech omawianej tu drogi filozoficznej. Przypomnijmy „pola dojsścia” na tej drodze, czy może jednak „pola przejścia” do następnych etapów odkrywczości i kreatywności filozoficznej.

a) Jest to poszukiwanie możliwości poznawczych filozofii w obszarze stycznym pomiędzy dyskursem intelektualnym, racjonalno–pojęciowym (dialog badaczki z nauką i wybitnymi przedstawicielami różnych dziedzin wiedzy naukowej dokonuje się nieprzerwanie od początku jej długoletniego filozofowania), a sztuką, literaturą, zwłaszcza poezją. Filozofia może, jej zdaniem, osiągać pełniej swe cele poznawcze jedynie wówczas, gdy analizy i dociekania racjonalno–pojęciowe (filozoficzne i naukowe) będą umiejętnie wzbogacane o bezpośredni, intuicyjny wgląd w przedmiot swego poznania, o pozadyskursywne doświadczenie, które umożliwi każdy rodzaj sztuki, w szczególności zaś poezja (częste odwoływania się do sztuk, w pierwszym rzędzie do poezji, są trwałą cechą aktywności filozoficznej badaczki). Owo sytuowanie filozofii w polu stycznym nauki i sztuki nie tylko korzystnie wyróżnia A. T. Tymieniecką od racjonalistycznego nurtu w dziejach klasycznej fenomenologii (E. Husserl, R. Ingarden i inni) i poświadcza lepsze rozumienie przez nią istoty filozofii jako takiej (nie jest ona ani odmianą nauki, ani też rodzajem sztuki, łączy natomiast

w sobie jedną i drugą dziedzinę kultury umysłowej człowieka). To łączenie w aktach poznawczych filozofii pierwiastka nauki i sztuki, racjonalności i irracjonalności, intelektualizmu i poetyczności daje jej większą siłę poznawczą, szerszą horyzontalność problemową i większy rozmach twórczy.

Ale to połączenie w aktach filozofowania tak z pozoru antynomicznych i wyłączających się pierwiastków i tendencji wzbudzać może – i rzeczywiście wzbudza – wiele obaw i zastrzeżeń, krytycznych ocen i znaków zapytania. I tak na przykład podnoszą się głosy, iż nie jest to filozofia ścisła, w taki czy inny sposób unaukowiona i akademicko uprawniona, a jest raczej wizjonerska, nazbyt poetycka, metodologicznie niezdiscyplinowana, językowo nazbyt swobodna, w duchu swym swoiście romantyczna, wyrażająca właściwości charakterystyczne dla postawy i mentalności romantycznej (spirytualizm, irracjonalizm, wizyjność, wyłamywanie się z paradygmatu myślowego typu scientystycznego, misyjność, kreatywność itp.).

b) Przy takiej ocenie interesującej nas tu filozofii wraca ponownie pytanie o podstawowe funkcje filozofii i jej miejsce w całokształcie kultury intelektualnej: a zwłaszcza pytanie o to, czy jej podstawowym zadaniem jest rekonstrukcja poznawcza bytu, świata i człowieka i wypracowywanie głównych zasad epistemologicznych i metodologicznych tej rekonstrukcji, czy też do głównych zadań filozofii należy – tak, jak pojmuje je właśnie A. T. Tymieniecka za niektórymi filozofami i ludźmi sztuki – konstrukcja rzeczywistości i świata ludzkiego, tworzenie – obojętnie, czy mieści się to w konwencji tradycyjnego akademizmu, czy też nie – nowych opcji i perspektyw obrazu bytu i człowieka, nowych, choć nie dokończonych, modeli i wzorców ludzkiego bytowania, nowych porządków wartości i idei, nowych kształtów ludzkiego świata, nowych, ale nieustannie wzbogacanych form życia zbiorowego i egzystencji jednostkowej? Mówiąc w skrócie, przy filozofii A. T. Tymienieckiej ożywa pytanie o to, czy rzeczą filozofii jest tylko wypracowywać i dawać zainteresowanym określoną wiedzę o świecie i o nich samych, czy raczej wskazywać na drogi i możliwości jej osiągnięcia? I czy rzeczą filozofii jest jedynie „przedstawianie”, prezentowanie określonego wizerunku świata i człowieka, czy też – może przede wszystkim – jego współtworzenie? (Świat sam w sobie jest, jak wykazuje to dowodnie A. T. Tymieniecka, kreatywny, a człowiek i jego aktywność w sztuce i filozofii mogą i powinny ów świat współtworzyć).

Zauważmy, że na wspomniane zastrzeżenia i pytania odpowiedź nasuwa po prostu historia filozofii i charakter powstałych w niej największych systemów filozoficznych. Otóż każdy wielki, maksymalistyczny w swoim przedmiocie i horyzoncie problemowym oraz w zadaniach poznawczo – praktycznych, system – od systemu Platona i Arystotelesa począwszy, a na strukturach filozoficznych Bergsona, Teilharda de Chardin, czy C. G. Junga kończąc, niejako z natury rzeczy zawiera w sobie nie tylko określony dyskurs pojęciowo-racjonalny, ale także elementy swoistej poetyczności, wizyjności, intuicyjności i twórczej inwencji. Inaczej systemy te, podobnie jak system A. T. Tymienieckiej, nie uzyskałyby tak wielkiego swego rozmachu, tak dużej dynamiczności i odkrywczości. Przede wszystkim zaś nie wspięły-

by się one na poziom, tak płodnej, filozoficznej kreatywności. Nie byłyby one w stanie tak śmiało i tak oryginalnie stawiać swych fundamentalnych problemów metafizycznych, epistemologicznych i antropologicznych, i tak głęboko i przenikliwie je wyświećlać. Innymi słowy, nie byłyby one w stanie nadać filozofii szerszej perspektywy, głębszego „oddechu”, większej przenikliwości poznawczej i inwencyjności twórczej. Tak, że swoista poetyczność, wizyjność i intuicyjność jest integralną i zarazem uniwersalną cechą każdego dalekosiężnego, oryginalnego, maksymalistycznego i twórczego myślenia filozoficznego. Nie da się go sprowadzić do ciasnych procedur scientystyczno-opisowych i analityczno-semantycznych.

Ten sposób uprawiania filozofii i jego znaczące, choć, oczywiście, nie bezsporne rezultaty, które śledzimy od lat na „drodze” filozofowania A. T. Tymienieckiej, a zwłaszcza na etapach owej drogi, które odmierzają takie jej dzieła, jak *Logos and eros* (1972) oraz *Logos and life* (1988–2000), jeszcze raz tę prawdę o istocie autentycznej filozofii dowodnie potwierdzają.

5. Można zaryzykować twierdzenie, że przypominane wyżej cechy swoiste „drogi filozoficznej” A. T. Tymienieckiej, charakterystyczny sposób filozofowania na tej „drodze”, umożliwiły wypracowanie wielkich konstrukcji metafizyczno-antropologicznych zawartych w tych dwóch fundamentalnych dziełach: filozofii kreatywności w świecie (*Logos and eros*) oraz filozofii życia i ludzkiej kondycji (*Logos and life*).

Z braku miejsca pomijamy tu szczegółowszą charakterystykę tych wielkich konstrukcji myślowych. Natomiast sformułujmy na zakończenie tej wypowiedzi kilka uwag o znaczeniu całokształtu dorobku filozoficznego A. T. Tymienieckiej.

A. T. Tymieniecka odegrała – i odgrywa nadal – ważną i jedyną w swoim rodzaju rolę w rozwoju i popularyzacji filozofii w świecie współczesnym, zwłaszcza krytycznie przetworzonej fenomenologii E. Husserla i R. Ingardena. Przyczyniła się znacząco do poszerzenia zakresu jej problematyki i obecności w życiu intelektualnym wielu krajów. Stworzyła ona podstawy programowe, instytucjonalne i wydawnicze dla światowego ruchu fenomenologicznego (pewnej jego odmiany); ruchu ściśle związanego z osobą, przywództwem intelektualnym, inwencyjnością twórczą i samodzielną koncepcją filozofii. Stworzyła w jej ramach kilka oryginalnych, wyżej przedstawionych konstrukcji filozoficznych, zwieńczonych w rozległym i głębokim tworzywie jej filozofii pn. „Fenomenologia Życia”. Dziedzina ta uznana jest za „radykałnie nowe przedsięwzięcie i zarazem za absolutnie oryginalny sposób filozofowania” (E. Grillo). Filozofowanie A. T. Tymienieckiej oznacza, jak była o tym wyżej mowa, swoiste „przejście” krytyczne przez piśmiennictwo czołowych twórców fenomenologii i ich wczesnych kontynuatorów, i odnajdywanie nieprzetartych tropów i sposobów badawczych oraz tworzenie nowych, wychodzących poza horyzont paradygmatu klasycznej fenomenologii (głównie E. Husserla i R. Ingardena), otwartych na pozafenomenologiczne sposoby filozofowania i na nauki współczesne. Przykładem może być tu „Fenomenologia Życia” będąca swoistą odmianą postfenomenologicznej filozofii bytu, życia i człowieka. Na „przejęciu” tym A. T. Tymie-

niecka wyznacza nowe kierunki i sposoby poszukiwań filozoficznych często fenomenologiczne już tylko w punkcie wyjścia, a w punkcie dojścia będące już nowymi paradygmatami myślenia filozoficznego.

Wielokierunkowa i dynamiczna działalność badawcza, owocująca bogatymi i oryginalnymi wynikami poznawczymi i metodologicznymi, ogłaszanymi w rozległej literaturze filozoficznej pisanej z inspiracji fenomenologicznej, podważa opinię niektórych historyków filozofii o wyczerpaniu się fenomenologii jako dziedziny poznawczo płodnej i heurystycznie przydatnej.

Prace A. T. Tymienieckiej, pisane głównie w języku angielskim i francuskim (niekiedy też w jej rodzimym języku), tłumaczone na wiele innych języków (kilka-naście) utrzymane są w swoistej stylistyce i poetyce. Pod tym względem zbliżone są bardziej do form ekspresji humanistyki i literatury, niż do języka naukowego. Bardziej przypominają one teksty W. Leibniza, czy A. Schopenhauera, aniżeli pisma R. Carnapa, czy A. Ayera. Stąd bierze się m.in. niejednoznaczność stanowisk w ocenie tych prac. Wyższą oceną cieszą się one wśród tych filozofów, którzy uznają walory poznawcze i heurystyczne filozofowania językowo swobodniejszego, semantycznie nie skrupowanego, przy tym horyzontalnie maksymalistycznego i przedmiotowo systemotwórczego. Natomiast z niższą oceną spotykają się one wśród tych filozofów, którzy preferują ostrożne i minimalistyczne filozofowanie oraz ścisłe i jednoznaczne środki wyrazu. Przeważa skrajna rozbieżność tych ocen: z jednej strony ocena bardzo wysoka i jednoznacznie pozytywna (szeroki krąg zwolenników), z drugiej – ocena nie dość jednoznaczna (tak w sensie pozytywnym, jak i negatywnym) lub przemilczanie przez akademickie kręgi filozoficzne. Nasuwa się zatem przypuszczenie, że prace te, tak jak dzieła większości wielkich twórców, wymagają dłuższej perspektywy czasu na pełniejszą i bardziej zobiektywizowaną ich ocenę, na rzetelną weryfikację ich, jak wiele danych na to wskazuje, wysokich walorów poznawczych i heurystycznych, intelektualno-kreatywnych i kulturowo-twórczych.

Literatura

- Anna Teresa Tymieniecka, *Beyond Ingarden's idealism – realism controversy*, „Analecta Husserliana” 1976, vol. IV.
- Anna Teresa Tymieniecka, *Trzy wymiary fenomenologii – ontologiczny, transcendentálny, kosmiczny*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa–Kraków 1972, s. 175–208.
- Anna Teresa Tymieniecka, *Eros and logos. introduction à la phenomenologie de l'intériorité créatrice*, Louvain 1972.
- Anna Teresa Tymieniecka, *Why is there something rather than nothing? Prolegomena to the phenomenology of cosmic creation*, Assen 1966.
- Anna–Teresa Tymieniecka: *Poetica nova: At the creative crucibles*, „Analecta Husserliana” 1982, vol. XII.

- Anna Teresa Tymieniecka, *The Moral sense in the foundations of the social world*, „Analecta Husserliana” 1983, vol. XV.
- Anna Teresa Tymieniecka, *The Moral sense, the person, and the human significance of life*, „Analecta Husserliana” 1986, vol. XX.
- Anna Teresa Tymieniecka (Zareęba), *Self-presentation*, „American Phenomenology” 1989, s. 180–190.
- Anna Teresa Tymieniecka, *Logos and life: Book 1, Creative experience and the critique of reason*, Dordrecht–Boston–London 1988; *Logos and life: Book 2, The three movements of the soul: the spontaneous and the creative in the man’s self interpretation in the sacred*, Dordrecht–Boston–London 1989; *Logos and life: Book 3, The passions of the soul and the elements in the onto-poiesis of culture (The life significance of literature)*, Dordrecht–Boston–London 1990; *Logos and life: Book 4, Impetus and equipoise in the life strategies of reason*, Dordrecht–Boston–London 2000.
- Eric Grillo, Anna Teresa Tymieniecka (red.). *Life, Book 3: Phenomenology of life as the starting point of philosophy*, „Analecta Husserliana”, vol. L. 25th Anniversary Publication, „Phenomenological Inquiry”. A Review of Philosophical Ideas and Trends, vol. 22, October 1998.
- M. P. Migoń, *Pojęcie „człowieczeństwa” w myśli antropologicznej M. Schelera, H. Plessnera i A. T. Tymienieckiej*, w: *Proceedings of the third international congress in phenomenology of life and sciences of life*, Jagiellonian University, Kraków, Poland, September 13–16, 1999.
- Jan Ostrowski, *Creativity versus intentionality. Apropos of eros et logos*, mps 1974.
- Witold Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1994.
- Jan Szmyd, *Tymieniecka Anna Teresa*, w: J. Szmyd (red.), *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2000, s. 378–384.

Janina Makota

O pokorze

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Krakowie, 18 XI 2001 r.)

1. Czym jest pokora?

Pokora jest postawą pewnej powściągliwości, wyrażającą się w zachowaniu i czynach człowieka, ale w istotny sposób uwarunkowaną jego wiedzą o sobie i o świecie. Zajęcie tej postawy musi być zatem poprzedzone zrozumieniem naszej relacji wobec rzeczywistości, do której należy zarówno Bóg, jak i świat wraz z innymi ludźmi. Dariusz Oko ujmuje to syntetycznie w słowach: „Nie sobie zawdzięczamy nasze ludzkie istnienie i piękno życia dane jest nam dzięki różnorodnym (od kosmicznych po wychowawcze) sprzyjającym okolicznościom życia, dzięki przejęciu dorobku pokoleń, a tylko w niewielkiej części dzięki naszemu (...) wysiłkowi”¹.

Poznania naszych uwarunkowań nie należy wliczać, jak chcą niektórzy, do samej cnoty pokory. Na przykład Stanisław Witek pisze: „Podstawowym elementem pokory (...) jest poznanie prawdy”². Autor ten powołuje się też na dzieło V. Cathreina, który pisze: „Pokora jest prawdą i opiera się na prawdzie”³. Precyzyjniej wyraża się D. Oko, mówiąc o przyjęciu prawdy: „Pokora to przyjęcie prawdy o swoich granicach i o wartościach innych”⁴. Uzyskana wiedza o rzeczywistości, wraz z towarzyszącymi jej emocjami, jest tego rodzaju, że najwłaściwszą tu odpowiedzią wydaje się właśnie pokora. Człowiek może to uznać osobnym aktem, mającym wartość moralną. Ale niekiedy takiego aktu może w ogóle nie być. Człowiek może zająć postawę pokory niejako instynktownie i odpowiednio postępować. W takim przypadku zaliczyłabym pokorę do wartości osobowych, umożliwiających realizację wartości moralnych.

Rozważmy przykład z *Nowego Testamentu* (Mt 15, 21–28; Mk 7, 24–30). Gdy w okolicy Tyru i Sydonu spośród tłumu zawołała do Jezusa niewiasta chananej-ska, prosząc o ratunek dla córki dręczonej przez szatana, Jezus nie wysłuchał jej od

¹ D. Oko, *Pokora serca*, „Tygodnik Powszechny” 16 III 1997, nr 11 (2488).

² S. Witek, *Relacje pokory w układzie cnót*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1964, t. 11, z. 3, s. 23.

³ V. Cathrein, *Die christliche Demut*, Freiburg i. Br., 1920, s. 35. cytowane za: S. Witek, j.w.

⁴ D. Oko, *Pokora serca*, j.w.

Nietzschego. Czytamy: „Bo trzeba umieć zatracić siebie na pewien czas, jeżeli się chcemy nauczyć czegoś od rzeczy, którymi nie jesteśmy”⁵.

Według Maxa Schelera to właśnie pokora „prowadzi nas do przypadkowego istnienia czegoś (*irgendein Et-was*) (...) w kierunku istoty, czystej treści istotowej świata”⁶. W dalszym ciągu Scheler pisze, że postawa pokory uwalnia nas od tych czynników w nas samych, które zaciemniają spojrzenie naszego ducha i tym samym przeciwdziałają poznaniu istoty rzeczy⁷.

Dla ludzi wierzących postawa pokory warunkuje (nieświadomie) pozyskanie Bożego kierownictwa w procesie poznawczym. Czytamy: „Kto pokornie i wytrwale usiłuje zbadać tajniki rzeczy, prowadzony jest niejako, choć nieświadomie, ręką Boga, który wszystko utrzymując sprawia, że rzeczy są tym, czym są”⁸.

Zdanie sobie sprawy z powyższych okoliczności winno w człowieku wyzwalać stan najwyższej pokory. Nie można zaczynać od „rozkazywania” światu czy choćby własnemu ciału, tylko od pokornego badania rządzących rzeczywistością praw. I nie można zaraz wyrokować o tym, co się poznało (często tylko częściowo i jednostronnie). Jakim pyszałkiem byłby ktoś, kto poznawszy, że nieprzeliczona liczba ciał niebieskich jest pusta, twierdziłby, że bezsensowne jest ich wirowanie w przestworzach. Bezsensowne – tylko dlatego, że człowiek tego sensu nie dostrzegł? Jakże nam ciężko pogodzić się z granicą naszego poznania, która zresztą może tylko do pewnego momentu pozostanie nieprzekraczalna. Świat bardzo by też zubożał, gdyby odrzucić istnienie tajemnic. One pozostają nieustannym bodźcem do badań i nadzieją, że zostaną odsłonięte – nawet bez naszych starań, za działaniem wyższej od nas Siły. A tymczasem dobrze jest, że są i że horyzont jest przesuwalny.

Naturalną odpowiedzią na ten stan rzeczy jest postawa pokory w badaniach i zachowaniu się. Postawa taka jest szczególnie ważna, gdy po cząstkowym poznaniu jakiegoś fragmentu nachodzi człowieka pokusa do wykorzystania tej wiedzy w celach sprzecznych z funkcjonowaniem całości, do której poznany fragment należy. Tu wkraczamy na teren bio-etyki. Ingerencja w procesy zachodzące w żywych komórkach, wykraczająca poza cele lecznicze, a często dopuszczająca unicestwienie czy to całych embrionów czy to ich części – jest wyrazem zadufania w sobie, przeciwnego prawdziwej pokorze.

Posłuchajmy tu wypowiedzi Chantal Delsol: „trzeba (...) spojrzeć na fakty (...) z pokorą (...), przyznać, że nie jesteśmy demiurgami i że nie wszystko wolno nam

⁵ F. Nietzsche, *Aforyzmy*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył S. Lichański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, af. 112.

⁶ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przełożyli: S. Czeraniak i A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 288.

⁷ Tamże.

⁸ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et Spes*, 3b, cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, 159.

razu. Najpierw milczał, a gdy uczniowie prosili, żeby ją odprawił, stwierdził, że jest posłany tylko do owiec, które zginęły z domu izraelskiego. Na powtórny prośbę niewiasty odpowiada, że nie godzi się zabierać chleba dzieciom i rzucać go psom. Na to niewiasta: tak, Panie, ale i szczenięta jedzą pod stołem okruszyny, które spadają ze stołu ich panów. Na te słowa Jezus podkreślił wiarę niewiasty i uzdrowił jej córkę. Niewiasta zdobyła się na najwyższą pokorę, nie zdając sobie z tego nawet sprawy. Nie zaprzeczyła pogardliwej nazwie „psy”, której Jezus użył – zgodnie z powszechnym określeniem pogan przez ówczesnych Żydów; niejako zgodziła się na aktualną rzeczywistość społeczną, tym bardziej, że prosiła o pomoc Proroka należącego do narodu, który się uważał za lud Boży. Ale zarazem – instynktownie i z kobiecą intuicją – owe „psy” sprowadziła do „szczeniąt” (szczenięta są bliższe dzieciom). I tak uzyskała spełnienie swej prośby. Choć prosiła najbardziej usilnie, w jej prośbie nie było żadnego wyrachowania. W przytoczonym przykładzie pokora nie jest osobnym aktem moralnym, ale jedynie sposobem realizacji miłości wobec dziecka potrzebującego pomocy.

Wiele pisano o chrześcijańskiej pokorze, mając na myśli stosunek człowieka do Boga oraz do bliźnich. Ale o pokorze można mówić także w odniesieniu do świata, do dzieł sztuki, do prawdy, a to wszystko możliwe jest także dla ateistów.

Pokora rodzi się w kontakcie ze wszystkim, co nas przerasta. To w takich wypadkach jedyna racjonalna postawa. Postawą nieracjonalną byłaby zawiść (wobec wielkości drugiego człowieka) lub chęć zniszczenia tego, co piękne i dobre.

Do pokory skłania najpierw pytanie: czymże jest człowiek i jego władze wobec ogromu wszechświata? A w miarę poznawania świat niejako ogromnieje. Dzięki różnym przyrządom i metodom badawczym (opartym głównie na wykorzystaniu światła) osiągalny horyzont znacznie się rozszerzył, ale wciąż jeszcze daleko do stwierdzenia: tu oto przebiega granica wszechświata (a co dalej? pustka?). A może takiej granicy wcale nie ma. Wyprawy w drugą stronę – ku atomom i ich cząstkom – też nie przyniosły ostatecznego poznania. Poważnej zmiany ludzkiej mentalności dokonała zamiana systemu geocentrycznego na heliocentryczny. Można by się pogodzić i z tą skromniejszą pozycją, gdyby człowiek mógł z niej wszechświatem rządzić. Ale nie może (jeżeli pominiemy możliwość samobójczego zniszczenia naszej planety) i fakt ten trzeba z pokorą uznać. Poznanie świata dalekie jest od wyczerpania, a proporcja dziedzin poznanych (zresztą w sposób względny) w stosunku do tego, co jeszcze trzeba poznać, wciąż się zmienia na niekorzyść tego, co kontrolujemy. To samo, *mutatis mutandis*, dotyczy poznania siebie, nie tylko własnego organizmu, ale i całej duchowej strony człowieka.

Jednym z subiektywnych warunków poznania jest postawa pokory, która pozwala, aby rzeczy same się odsłaniały, same mówiły o sobie. Przeciwnieństwem tej postawy jest zarozumiałe narzucanie na rzeczy własnych gotowych schematów albo takiej czy innej siatki form i pojęć, spoza której „rzecz sama w sobie” nie może się w ogóle wydobyć. Poparcie dla postawy pokory znajdujemy nawet u Friedricha

bezkarnie”⁹. „Trzeba będzie przyjąć istnienie «kondycji ludzkiej», nawet jeżeli jej kontury są płynne (...)”¹⁰. „Eksperymentowanie [na człowieku] wyraża wolę opanowania rzeczywistości ludzkiej, naginania jej do naszych życzeń (...). Liczenie się z doświadczeniem jest otwarciem na rzeczywistość. (...) Zagubiliśmy odruch pokory wobec bytu”¹¹.

Czy pokora wyraża się zawsze w podobny sposób, oznaczając np. brak odwagi w działaniu, lęk przed wszelką inicjatywą i zasadniczą bierność? Nic podobnego. Wyraz zależy oczywiście od okoliczności. Przytoczę znaną anegdotę. Pan Bóg zwraca uwagę malarzowi: „Ty, Styka, nie maluj Mnie na kolanach, Ty maluj Mnie dobrze”. Czyżby malowanie na kolanach nie oznaczało pokory? Owszem, ale tu chodzi o pokorę innego rodzaju, a polegającą na wysiłku wiernego oddania malowanego przedmiotu (tu Pana Boga, chyba w postaci Boga wcielonego), co zresztą nie musi oznaczać realizmu.

Malarze ikon rozpoczynali swą pracę od modlitwy i kontemplacji, to miało doprowadzić do zobaczenia oczyma duszy tego przedmiotu (osoby, rzeczy), które mieli przedstawić. Pierwszemu aktowi pokory musiał towarzyszyć następny akt, polegający na wysiłku wiernego odtworzenia własnej, właśnie uchwyconej wizji.

Poznanie proporcji i wartości różnych rzeczy w odniesieniu do własnej osoby jest niezbędnym warunkiem zajęcia postawy pokory, ale samo owo zajęcie jest już aktem woli. Tak wygląda ujęcie całościowe. Ale oczywiście samo poznanie może być długim procesem, wymagającym dla swojego urzeczywistnienia wielu cząstkowych aktów pokory, niezbędnych przy poszczególnych krokach. A dopiero na końcu można mówić o generalnej postawie pokory człowieka wobec siebie samego, wobec wszechświata i życia, a dla wierzących – także, a właściwie przede wszystkim – wobec Boga.

Akty pokory są nieraz na zewnątrz niezauważalne. Zdjęcie butów przed wejściem do meczetu może u muzułmanina oznaczać pokorę i cześć dla miejsca świętego; uczestnik wycieczki zdejmuje buty pod naciskiem przepisów i dlatego, że strażnik inaczej go do wnętrza nie wpuści (nie wykluczam zdobycia się także turysty na autentyczną pokorę).

Pokora wobec rzeczywistości oznacza rzetelność w opisywaniu doświadczeń, choćby się czasem wydawały sprzeczne między sobą. Roman Ingarden nieraz podkreślał niekonsekwencje w tekstach Kartezjusza czy Hume’a, świadczące o wierności w opisach własnych przeżyć, bez naciągania ich do wcześniej przyjętych założeń.

Poza konkretnymi aktami pokory – pokora jako postawa modyfikuje różne nasze zachowania się i powstrzymuje od pewnych działań, od wypowiedzania niewczesnych słów, od agresywnych aktów itp. oraz kształtuje (modyfikuje) różne

⁹ Ch. Delsol, *Profanowanie kultury*, „Tygodnik Powszechny” 08 VII 2001, nr 7/8 (56/57), s. 12.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

działania pozytywne. Czasem zauważa się, że „pokora jest głębiej związana z charakterem, z całą osobowością”¹².

Pokora z jednej strony wyraża prawdę o naszym miejscu w świecie i naszej pozycji wobec innych bytów, z drugiej zaś warunkuje nasz dalszy rozwój. Poznanie świata wymaga założenia, że jest coś poza nami, co należy odkrywać. W stosunkach zaś z innymi ludźmi pokora uczy nas przyjęcia pewnej granicy w dociekaniach i umiejętności zatrzymywania się przed czymś w cudzych duszach, co powinno pozostać zakryte.

Zajęcie postawy pokory w określonych okolicznościach nie jest czymś automatycznym. Oto reakcja dwóch ludzi w tej samej granicznej sytuacji. Jeden z łotrów ukrzyżowanych razem z Chrystusem woła: „Jeśliś Ty jest Chrystus, wybawże samego siebie i nas” (por. Łk 23, 39). Drugi gromi go uznając, że obaj ponoszą słuszną karę za swoje uczynki. A do Jezusa skierowuje prośbę: „Panie, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do królestwa Twego” (Łk 23, 42). Postawę pokory (nie jest ona tak nazwana, ale o nią przecież chodzi) wzbudza rozeznanie sytuacji i własna wina wobec niewinności Skazanego; a Ten jest panem królestwa, do którego po śmierci wejdziesz. I oto zadziwiająca prośba – nie o wyratowanie od śmierci, ale o wspomnienie. Cokolwiek się z nim stanie – czy będzie w jakiś sposób żył, czy też nie – pociechą dlań będzie coś tak niematerialnego, jak wspomnienie jego, współskażania, przez Sprawiedliwego. Drugi łotr nie ma tego stopnia rozeznania, choć dopuszcza możliwość spotkania w wiszącym obok skazańcu – Mesjasza. Bez rozważenia całej sytuacji – w instynkcie życia – woła o wybawienie od krzyża.

Wszyscy autorzy są zgodni co do tego, że przeciwieństwem pokory jest pycha. Ale czy nie jest nim także tak zalecana przez Nietzschego wola mocy? Czytamy: „Na tym, co się staje, wycisnąć charakter bytu – oto najwyższa wola mocy”¹³. Przenośny sposób wyrażania się utrudnia zrozumienie myśli autora, ale w każdym razie chodzi o jakąś najwyższą ludzką aktywność, zostawiającą po sobie głęboki ślad. A taka aktywność jest z pokorą do pogodzenia.

Zastanawiająca jest też wypowiedź: „«natura jest zbyt piękna dla ciebie, biedny śmiertelniku», nierzadko miewa się to poczucie (...), ale czasem, kiedy włączyłem się myślą we wszystko, co ludzkie, w jego pełnię, siłę (...), zawilość, czułem się tak, jak gdybym z całą pokorą musiał rzec: «i człowiek jest zbyt piękny dla człowieka, który o nim rozmyśla (...）」”¹⁴.

¹² *Szkola pokory. Krótkie refleksje o wejściu w życie duchowe*, Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa. Częstochowa 1994, s. 19–20.

¹³ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, wyd. J. Mortkiewicz, Warszawa 1910–1911, s. 325.

¹⁴ F. Nietzsche, *Aforyzmy*, jak wyżej, af. 36.

2. Pokora wobec Boga

Jeżeli pokora wobec Boga ma być w ogóle realizowana, musi mieć ona zupełnie inny charakter niż pokora wobec świata (gdychodzi tylko o zgodę na obiektywny porządek), ponieważ oprócz całkowitej zależności egzystencjalnej wchodzi tu w grę także szczególne relacje osobowe. Podobne relacje łączą nas z innymi ludźmi, ale relacje z Bogiem mają nieporównywalnie większą skalę i są jedyne w swoim rodzaju. Bóg osobowy, zgodnie z religią chrześcijańską, to nie tylko Absolut; to nie tylko Stwórca (*ex nihilo*), ale i Ojciec, którego miłość domaga się również podobnej odpowiedzi. Do tym głębszej pokory zobowiązuje chrześcijanina pamięć o własnych upadkach.

3. Pokora wobec siebie

Pokora wobec siebie nie oznacza zaprzeczania własnym wartościom, ani nie wymaga rezygnacji z różnych ambicji i dążeń człowieka. To fałszywe rozumienie pokory jako postawy bierności, rezygnacji z obrony własnych praw i przyzwolenia na wykorzystywanie siebie przez innych. Zakreślenie granic postawie pokory należy do owego wspomnianego wyżej rozeznania sytuacji: kiedy wziąć na siebie cudzy ciężar, a kiedy jak najmocniej się temu przeciwstawić. Człowiek pokorny równie dobrze może zająć miejsce ostatnie, jak i pierwsze, gdy taka zachodzi potrzeba. Jest cichy, dyskretny, nie rozpowiada o swoich zasługach.

Roger Mehl pisze, że „odwaga bycia sobą polega na (...) zaakceptowaniu swoich ograniczeń”¹⁵. Zdanie to można równie dobrze odnieść do pokory. Nie oznacza ono bynajmniej bierności, o czym świadczy następane zdanie: „Odwaga bycia sobą to odwaga przyjęcia ich jako oznak zadania do wypełniania”¹⁶.

Pokora wobec siebie oznacza zgodę na siebie, na swoje miejsce w historii, na swoją pleć, rodzinę, otoczenie; na otrzymane zdolności, ale i różnorodne braki. Trzeba przyjąć nawet jeden tylko talent i nie zazdrościć tym, którzy otrzymali więcej. Umieć patrzeć na siebie jakby z zewnątrz i godzić się na małe osiągnięcia, jeżeli większych – mimo wysiłków – uzyskać nie potrafimy. Nie zrażać się niepowodzeniami – uczyć się choćby od uwięzionego owada, który wciąż na nowo podejmuje ruch wspinania się po gładkiej ścianie miski, wciąż z niej spadając.

Może ktoś jednak zauważyć, że pokorna zgoda na własne ograniczenia byłaby przeszkodą w eksploracji świata i dokonywaniu różnych odkryć, gdy niejednokrotnie trzeba „przekraczać siebie”, szukać nowych dróg, walczyć z własnymi słabościami. Pragnę wyjaśnić, że chodzi mi z jednej strony o ograniczenia należące do *conditio humana*, a z drugiej zaś nie o wszystkie ograniczenia, jakie człowiek

¹⁵ R. Mehl, *Postawy moralne (Les attitudes morales)*, przeł. L. Rutowska, Pax, Warszawa 1973, s. 154.

¹⁶ Tamże, s. 155.

stwierdza na określonym etapie swego rozwoju i w określonych okolicznościach, ale tylko o takie, które są nieusuwalne. Nigdy nie będzie widział człowiek, który stracił oczy, daltonista nie zostanie malarzem (chyba, żeby się ograniczył do bardzo wąskiej gamy barw), człowiek nie mający słuchu nie zaśpiewa w operze; trwałe kalectwo eliminuje różnego rodzaju aktywności i może być przewyciężone tylko w niewielkim zakresie. Pokorne uznanie własnych nieusuwalnych ograniczeń w jednym zakresie nie wyklucza działań w innych zakresach. Człowiek niewidomy może śpiewać i grać, a nawet ktoś sparaliżowany może np. komuś podyktować tekst, który będzie utworem literackim.

Ladislaus Boros pisze: „Zgoda na własne ograniczenie w nieustannych snach o tym, co nieograniczone, zadowolenie z tego, co najbardziej niepozorne i dążenie wciąż ku doskonaleniu – w tej postawie mieści się rdzeń duchowości (...)”¹⁷. Nie pada tu słowo „pokora”, ale czy to nie o nią właśnie chodzi?

4. Niektóre wypowiedzi o pokorze (poza wyżej cytowanymi)

O pokorze wobec Boga poucza na wielu miejscach Biblia. Nie mamy tu określeń pokory, ale jedynie wskazanie na jej skutki. Oto przykłady:

- | | |
|--------------|---|
| Ps 37, 11 | Pokorni (...) posiadą ziemię
i radować się będą pełnią pokoju. |
| Przysł 3, 34 | Z szyderców [Jahwe] sam szydzi,
pokornym udziela łaski. |
| 18, 12 | Wyniosłe jest serce człowieka przed jego upadkiem,
ale chwałę poprzedza pokora. |
| 22, 4 | Nagrodę za pokorę i bojaźń Jahwe
stanowi bogactwo, chwała i życie. |
| Syr 3, 20 | Wielka jest (...) potęga Pana,
a pokorni oddają Mu chwałę. |
| Mt 11, 29 | Weźmijcie jarzmo moje na siebie i uczcie się ode Mnie, żem jest
cichy i pokornego serca, a znajdziecie odpocznienie dla dusz
waszych. |
| 1 P 3, 8 | ... bądźcie wszyscy jednej myśli, współczujący, braci miłujący,
pełni miłosierdzia i pokory. |

Z kręgu wczesnego monastycyzmu przytoczyć można *Apoftegmat* Sisoesa (IV/V w.), pustelnika, jednego z Ojców na egipskiej pustyni: „Nie to jest wielkie, że myśl twoja trwa przy Bogu; ale wielką rzeczą jest widzieć, że się jest niższym od

¹⁷ L. Boros, *Odkrywanie myśli*, przeł. Cz. Tarnogórski, Pax, Warszawa 1975, s. 178–179.

wszelkiego stworzenia. Bo to właśnie, oraz fizyczna asceza, wprowadza na ścieżkę pokory¹⁸. Małgorzata Borkowska podkreśla, że „pojmowanie człowieka jako jednej psychofizycznej całości, której oba elementy wpływają na siebie nawzajem, jest niewątpliwie jednym z osiągnięć myślowych pustyni”¹⁹.

Nie mogąc tu dawać pełnego przeglądu historycznych stanowisk zwróć uwagę przynajmniej na dwóch autorów średniowiecznych.

Według św. Tomasza z Akwinu (1225–1274) pokora, podobnie jak łagodność, jest częścią umiarkowania (*Summa Theologiae*, qu.161, art. 4). Dziś wyrazilibyśmy się inaczej, np. w następujący sposób: „umiarkowanie przejawia się w postaci pokory albo w postaci łagodności”. Za części umiarkowania uważa Tomasz „wszystkie cnoty (...) tłumiące napór jakichś uczuć oraz kierujące czynnościami. Otóż, jak łagodność przytłumia ruch gniewu, tak pokora przytłumia ruch nadziei, która jest ruchem ducha dążącego do rzeczy wielkich”. Zdania tego nie należy rozumieć opacznie, jakoby Tomasz był w ogóle przeciwny górnym dążeniom. Chodzi tylko o nadmierne dążenie: „... właściwa funkcja pokory polega na hamowaniu siebie samego, by nie zdążyć ku temu, co przewyższa nasze możliwości. Do tego zaś jest konieczne (...) zdanie sobie sprawy (*cognitio*) z własnych sił w stosunku do tego, co siły te przerasta” (op. cit., art. 2).

Bonawentura (św. Jan Fidanza, 1221–1274) poucza zakonnicę: „Jak (...) ‘początkiem wszystkiego grzechu jest pycha’ (Syr 10, 15), tak pokora jest fundamentem wszystkich cnót”²⁰. A do doskonałej pokory można dojść przez zastanawianie się nad Bogiem, nad Chrystusem i nad sobą²¹.

Wśród wypowiedzi autorów dwudziestowiecznych określenie pokory podane przez Jana Adamskiego jest mało precyzyjne i mogące prowadzić ludzkie zachowania się na fałszywe tory. Oto ono: „Pokora jest cnotą, która sprawia, że człowiek skłania się do niskiego o sobie rozumienia i w uznaniu swojej niegodności stawia się na ostatnim miejscu tak wobec Boga, jak też wobec ludzi”²². Scheler wyraża się o pokorze w superlatywach: „Die Demut ist die zarteste, die verborgenste und die schönste der christlichen Tugenden. Die Demut (*humilitas*) ist ein stetiges inneres Pulsen von geistiger Dienstbereitschaft im Kerne unserer Existenz, von Dienstbereitschaft gegen alle Dinge (...)”²³. „Demut (...) öffnet das Geistesauge für alle Werte der

¹⁸ Cytowane za: Małgorzata Borkowska OSB, *Twarze Ojców Pustyni*, Znak, Kraków 2001, s. 113.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1984, s. 119.

²¹ Tamże, s. 119–121.

²² J. Adamski, *Pokora podstawą życia chrześcijańskiego*, Nakładem Drukarni i Księgarni św. Wojciecha, Poznań 1915, s. 9.

²³ M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage. I Bd. Leipzig, Der Neue Geist-Verlag/Dr. Peter Reinhold 1923, s. 23.

Welt”²⁴. „Die Demut (...) ist (...) eine Tugend der geborenen Herren und besteht in dem Nichtherankommenlassen (...) der Ehren, des Ruhmes, der Lobpreisungen ihrer Diener an das Zentrum der Seele (...)”²⁵.

Idąc za tradycją tomistyczną, Witek określa pokorę „jako pewnego rodzaju umiarkowanie, przejawiające się szczególnie na terenie duchowym”²⁶.

Z punktu widzenia duchowej formacji (przede wszystkim w zakonach) zajmuje się pokorą Karolina M. Kasperkiewicz²⁷. Dla wymienionej autorki pokora nie jest bynajmniej czymś prostym, gdyż obejmuje różnorodne składniki. Tak zatem wygląda podjęte zadanie: „Zasadniczym tematem pracy będzie (...) naturalny składnik pokory, dla którego przyjmuję nazwę: postawa dojrzałego autokrytycyzmu. (...) Jest to postawa, a nie tylko cnota. Nie chodzi tu bowiem o jedną tylko, ale o cały zespół sprawności, zarówno intelektualnych, jak moralnych, o ciągłe korygowanie własnego postępowania (...)”²⁸. Następnie daje autorka obszerny przegląd poglądów dotyczących pokory, znajdujących w *Nowym Testamencie* oraz u filozofów i mistrzów życia duchowego. Prace kilku współczesnych autorów dadzą się, jej zdaniem, „sprowadzić do ogólnego stwierdzenia, że fundamentem pokory jest prawda o człowieku w jego relacji do Boga i innych ludzi”²⁹. Przytoczone stanowiska są w większości wypadków niejednoznaczne. Z jednej strony nazywa się pokorę „cnotą”, z drugiej – uważa się ją za podstawę wielu (wszystkich?) cnót. W jakim sensie jest ich podstawą? Według Soboru Watykańskiego II pokora jest postawą człowieka, który całkowicie zależy od Boga (DWR 11; DM 24 ...) ³⁰.

Nie należy utożsamiać pokory z bojaźliwością. Mark Kizner pisze: „Bojaźliwość jest zniewoleniem emocjonalnym, lękiem przed pozycją, statusem, byciem znanym i dostrzeganym. Prawdziwa pokora wiąże się z dokonaniem wyboru, by to wszystko nie było celem w życiu”³¹.

W kulturze ludowej funkcjonują różne przysłowia mające za przedmiot pokorę. Podkreślają one przede wszystkim jej skuteczność, gdy chodzi o osiągnięcie zamierzonych celów, np.

Pokorne cieleć dwie matki ssie.

I pies dla swej pokorności dostawa sobie żywności.

Pokora mocniejszego pokona.

Pokornej głowy miecz nie usiecze.

²⁴ Tamże, s. 30.

²⁵ Tamże, s. 37.

²⁶ S. Witek, *Relacje pokory...*, s. 33.

²⁷ K. M. Kasperkiewicz, *U podstaw permanentnej formacji. Problematyka chrześcijańskiej pokory*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983.

²⁸ Tamże, s. 15–16.

²⁹ Tamże, s. 14.

³⁰ Tamże, s. 15.

³¹ M. Kinzer, *Pokora chrześcijanina*, przeł. S. i J. Demscy, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 45.

Modesty pays.

Plus fait douceur que violence.

Demut kommt überall durch.

Besser demütig gefahren als stolz zu Fuss gegangen.

Mniej liczne przysłowia wskazują na związek pokory z mądrością:

Gdzie jest pokora, tam też jest i mądrość.

O samej naturze pokory mówi przysłowie:

Pokora jest matką cnoty.

Adam Fitas

Modernizm katolicki – podstawowy kontekst rozważań filozoficzno–religijnych Karola Ludwika Konińskiego

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Lublinie, 16 I 2002 r.)

Karol Ludwik Koniński (1891–1943) zawarł swoje dociekania filozoficzne głównie w dziennikach i medytacjach napisanych niedługo przed śmiercią w latach 1939–1942, choć ogarniał świadomością pojawiające się tu problemy od dawna, mniej więcej od początku lat dwudziestych. Interesującą go tematyką inkrustował dziesiątki powstałych w międzywojniu tekstów publicystycznych, zapełnia ona także wiele stron w zeszytach mieszczących wypisy z lektur pisarza. Jednak w sposób globalny, co nie znaczy jednolity, zaprezentował własne poglądy w dzienniku z lat 1940–1942 (publikowanym w obszernych fragmentach pt. *Uwagi*, Poznań 1987) oraz w tomach rozmyślań, wydanych pośmiertnie zbiorach *Ex labyrintho* (Warszawa 1962) i *Nox atra* (Warszawa 1961). Na dwu ostatnich tekstach, stanowiących swoiste *opus magnum* myśliciela, skoncentruję się w poniższych analizach.

Koniński należy do myślicieli wyjątkowych na tle polskiej tradycji intelektualnej. Jako jeden z niewielu podjął z pełnym osobistym zaangażowaniem rozważania religijne, nie bacząc na możliwość odstępstw od oficjalnej nauki Kościoła katolickiego. Sondował wyłącznie na własny rachunek, rozumując, że tylko w ten sposób może uzyskać odpowiedzi na dręczące go pytania związane z obecnością i naturą Stwórcy oraz możliwością wiary w Boga. Stąd, między innymi, jego pisma naładowane są dużą dawką emocji, a bieg wywodu nastęrcza poważne trudności lekturowe ze względu na swą fragmentaryczność, charakter rwany, nielinearny, niesystematyczny i niesystemowy. Odznaczający się silnym napięciem piszącego oraz intelektualno–uczuciowym diapazonem tok myśli może przyciągać wymagającego czytelnika. Dociekania wewnętrzne podjęte są tu z pasją i – jakby powiedział Koniński – z „wielkim serio”, a wyrażają dylematy duchowe, które z pewnością się nie zestarzały i często towarzyszą najrozsądniejszym próbom szukania Boga dzisiaj.

W uwagach poniższych nie zajmuję się literackimi aspektami pism Konińskiego, nie jest moją główną ambicją także umieszczenie myśliciela na szerokim tle polskiej refleksji religijnej. Pragnę jedynie zwrócić uwagę na uderza-

jące zbieżności między wątkami jego myśli a ruchem światopoglądowym z przełomu XIX i XX wieku, który przyjęło się określać mianem „modernizmu katolickiego”. Pewne wątki myśli autora *Wyprawy do ziemi Moryja* były już przedmiotem szerszego namysłu komentatorów jego pism osobistych¹, jednak nie dość uwagi poświęcono dotychczas zasygnalizowanemu pokrewieństwu, w moim przekonaniu podstawowemu dla kształtu światopoglądu myśliciela.

Studium rozpada się na dwie zasadnicze części. W pierwszej z nich próbuję wyczytać z tekstów Konińskiego, często oddając mu głos, zasadnicze poglądy myśliciela, zgrupowane wokół trzech pojęć: człowiek, człowiek nowożytny, Polak. W drugiej staram się pokazać, jak zogniskowane w tej triadzie koncepcje korespondują z zasadniczymi założeniami modernizmu katolickiego oraz, w jaki sposób są – w ujęciu Konińskiego – rozwijane.

I

Najbardziej uniwersalny plan namysłów w *Ex labyrintho i Nox atra* przynosi uwagę dotyczącą psychofizycznej struktury jednostki. Odślaniają one – w przekonaniu Konińskiego – stałe dla natury ludzkiej odśrodkowe tendencje. Obowiązkiem każdego człowieka podchodzącego do życia poważnie – rozumuje autor – jest wziąć rzetelnie pod uwagę wszelkie dostępne mu fakty i nad żadną spostrzeżoną prawdą nie przechodzić obojętnie. Wśród jego odkryć naczelne miejsce zajmują obserwacje, które znajduje on w samym sobie, za pomocą analizy swojej kondycji. Introspekcja staje się dla Konińskiego metodą ujawniającą religijne potrzeby i pragnienia każdego z nas. Pytania o Boga rodzą się z fenomenologicznego, rzecz można, oglądu ludzkiej natury. Zaznacza to autor już w szkicu własnej *Weltanschauung*, otwierającym *Ex labyrintho*.

„Pomimo strachu można być bardzo odważnym – ale zawsze znajdują się jakieś otchłanie rzeczywistości, kiedy spotykamy się oko w oko z czymś straszniejszym nad wszystkie pojęcia. Wtedy najdumniejszy samostarczalny ateista dżentelmen poczuje, że trzeba wydobyć

¹ Zob. m. in.: W. Sztombka, *Między filozofią a wiarą. Religijne poszukiwania Karola Ludwika Konińskiego (1891–1943)*, „Chrześcijanin w Świecie” 1984, nr 128, s. 44–56; A. Kuni-szewski, *Bóg jako przedmiot religijnego doświadczenia w teodycealnej refleksji Karola Ludwika Konińskiego*, „Studia Pelplińskie” 1985, t. 16, s. 219–236; K. Wyka, „Kamienna ironia Absolutu”. (O Karolu Ludwiku Konińskim), w: tegoż, *Odeszli*, Warszawa 1983, s. 17–64; A. Sobolewska, *Przeciw teodycei*, „Res Publica” 1989, nr 4, s. 117–120; Z. Zarębianka, *Karol Ludwik Koniński – czytany współcześnie*, „Ruch Literacki” 1998, z. 4, s. 513–524; J. A. Kłoczowski, *Karola Ludwika Konińskiego spór o zło...*, w: P. Nowaczyński (red.), *Od Brzozowskiego do Kotakowskiego. Polscy pisarze XX w. wobec religii*, Lublin 2001, s. 39–50. Wątki filozoficzno-religijne obecne w *Ex labyrintho i Nox atra* charakteryzuje ogólnie także K. Górski w przedmowie do pierwszego z wymienionych tekstów (*O pismach religijno-filozoficznych Karola Ludwika Konińskiego*, Warszawa 1962, s. 5–28).

z siebie jakieś inne siły, niż te, co służą nawet w trudnych opresjach życia [...] Wtedy człowiek modli się, modli się w siebie, do swej głębi, ale to znaczy, że tam szuka Kogoś, kto jest wyższy niż on sam, Istoty Niewidzialnej, potężnej i dobrej, której moc przekracza zwykle witalne siły psychorganizmu. [...] Czy pominąć te wszystkie fakty w mym myśleniu o rzeczywistości, czy je uwzględnić? Ale jakim prawem pominąć? Cóż by to była za naukowość, cóż za chęć docieczenia prawdy? Skoro zaś mam te fakty uwzględnić, to muszę religię i wiarę zacząć traktować jako ważne i wielkie działy rzeczywistości. To jest zwykła rzetelność człowieka szukającego prawdy. [...] każdy człowiek, naprawdę ciekawy prawdy, jeśli się przeświadczy, że to jest rzeczywistość do zbadania, a nie świat złudzeń, zapłaci wysoką cenę za tę prawdę” (Ex 36–37²)

Autor dopowiada w *Szkicu światopoglądu*, że chce „tylko to brać za prawdziwe, czyli możliwe u Boga, co jest bardzo ludzkie, co jest w całej pełni humanistyczne” (Ex 43–44). Postulat ten znajduje odzwierciedlenie w przeprowadzanej na przestrzeni *Ex labyrintho* i *Nox atra* analizie fenomenu człowieka. Słowa-mi-kluczami rozważań są wieloznaczne pojęcia: instykt metafizyczny, sumienie, intuicja. Nazywają one tkwiące w człowieku siły, które pozwalają – zdaniem Konińskiego – na uniwersalizację ludzkich pragnień i nadziei religijnych:

„Świat nas sfabrykował; ze świata jesteśmy zrobieni; w świecie żyjemy, światem żywimy się, bez świata giniemy; ale jest w nas sumienie; a to sumienie domaga się od świata czegoś innego, niż świat może dać; skąd sumienie w nas, cząstce świata? Czemu świat obdarzył nas umysłem, który dostrzega całe nicestwo świata i nasze własne w tym świecie nicestwo? Czemu nas obdarzył dobrą wolą, która nie dba o nas samych ale o cały świat. Czemu – gustem wybrednym, który się nie zadowala mieszkanką brzydoty i ładu, jaką nas traktuje świat? Tu tajemnica – i tu początek wiary w Boga: Sumienie z Boga” (Ex 101)

W bycie człowieka podkreśla Koniński skłonność do przekraczania siebie. Jego naturę charakteryzuje stała orientacja na rzeczywistość transcendentną. Autor odwołuje się do przekonań i odczuć powszechnych w naszym gatunku, często – jak na początku przytaczanego urywku – powtarza to, co dla nas oczywiste, aby silniej zarysować obraz zwykłego zjadacza chleba. Synteza jednostek w zbiorowość zachodzi w tego typu wypowiedziach poprzez odwołanie się do tkwiących głęboko we-

² Stosuję następujące skróty: Ex – *Ex labyrintho* (Warszawa 1962), Nox – *Nox atra* (Warszawa 1961). Cyfra obok oznacza numer strony cytowanego fragmentu. Uwspółcześniając ortografię Konińskiego, natomiast bez zmian pozostawiam oryginalną interpunkcję. Wszystkie podkreślenia w tekście pochodzą od autora przytaczanych słów.

wnętrznie w każdej osobie instynktów metafizycznych³. Piszący nie dba tu o ścisłość terminologiczną – w roli tej wystąpić może i najczęściej występuje sumienie, ale także nadzieja, marzenie, instynkt, zmysł nieskończoności. Zawsze jednak idzie mu o utajoną, obecną w każdym z nas energię, która sprawia, że pragniemy czegoś więcej niż zastany świat rzeczywisty i kierujemy się ku rejonom wykraczającym poza rozgrywające się w jego ramach przeżycia i doświadczenia. Innymi słowy: wszystkich ludzi łączy w przekonaniu Konińskiego pragnienie życia wartościowego, religijnego, świętego, w którym powinno znaleźć się miejsce dla nadprzyrodzonego Centrum tak pojętego istnienia. To pragnienie, jak sugeruje ostatnie zdanie cytowanego fragmentu, staje się podstawą narodzin wiary – w nim odnajdujemy pierwszy, najbardziej naturalny dowód na istnienie Boga:

„Jest świat, który jest nam niewątpliwie dany, który nas porodził i wychował; i wdzięczni mu jesteśmy za wiele; ale świat nam nie wystarcza; bo jest w nim obok czystości grzech, obok dobroci krzywda, obok ładu brud, obok wesołości cierpienie, obok rozumu głupota, obok czegoś, co się wydaje sprawiedliwością opatrzna, absurd moralny przypadku; dobrze o tym wiedzieli starzy Żydzi, Hiob i Eklezjastes! Ale jest w świecie marzenie o Duchu; to marzenie samo czuje się elementem Ducha; to marzenie wierzy sobie, że jest sprawione przez Ducha, i już wierzy, że jest Świat i jest Duch; i teraz już tylko jedno: dać się chwycić przez Ducha, podejść nieostrożnie w stronę, gdzie Duch swe pułapki zastawia” (Ex 114)

Droga człowieka do Boga rozpoczyna się zatem od namysłów nad naturą ludzką. Od dostrzeżenia zinterioryzowanych w niej śladów rzeczywistości nadprzyrodzonej. Koniński nieustannie akcentuje przynależne gatunkowi *homo sapiens* dążenie do przekraczania własnej kondycji:

I cóż z tego, że jesteś nieowłosiony na ciele, ogona nie masz, chodzisz nie na czterech, ale na dwóch nogach, znakowaniem akustycznym posługujesz się dla rozmowy, machiny budujesz, pod niebo podlatujesz, uprawiasz matematykę i astronomię, a nawet filozofujesz, a nawet teologizujesz i metafizykujesz? Dopóki dobrej woli w tobie nie ma, porządkom od ciebie lepszym i nie mniej niż ty ważnym nie

³ „W gatunku «człowiek» – pisze Koniński – takim instynktem, lub raczej taką nieprzeartą intencją jest intencja religijna: chcieć trwać pozazgonnie, ufać, że tam jest wyjaśnienie strasznych zagadek, mieć w sobie obowiązek tej woli i tej nadziei, przekonanym być, że jedynie realizowanie pewnych niewątpliwych wartości, w związku z tą wolą trwania i tą nadzieją modlitewną – otwiera drzwi proste do tamtego, Bożego świata. To jest religia „naturalna” – która wybiera prawdopodobieństwo lepsze przeciw prawdopodobieństwu gorszemu” (Ex 370–371).

słuchasz – i dopóki chamstwo w tobie jest, gotowe zjeść każdego, kto ci na pokarm posłużyć może – i póki bestialstwo w tobie drzemie, na to tylko czekając, aby się cudzym cierpieniem i cudzą hańbą sycić i rozkoszować – dopóty do zoologii należysz” (Ex 106–107)

Człowieka – reprezentanta rodzaju ludzkiego powinna odróżniać od innych stworzeń, od całej przyrody, ambicja stania się kimś innym niż otoczenie, lepszym, bardziej wartościowym. Ma on należeć nie tylko do przestrzeni natury, ale sięgać dalej, ku innym porządkom, w których życie nie ogranicza się do walki o byt i w którym nie występują przejawy zła obecne w rzeczywistości widzialnej:

„*Życie bez heroizmu i bez zbrodni*, codzienne życie zwykłego człowieka, tylko pod tym warunkiem niebanalne, że jest nad nim refleks wiosny wiekuiestej i lęk przed piekłem zbrodni i potępienia; tylko religia i sztuka dają sens niebanalny życiu codziennemu” (Ex 71)

Z wnętrza człowieka, z jego sumienia, woli, instynktów metafizycznych, intuicji, słowem z pojętego w sposób tradycyjny serca płyną postulaty godne jedynie człowieka. Dopiero ich zrealizowanie może doprowadzić do wyniesienia go ponad powszednią egzystencję:

„*Sumienie wyje do Boga*, jak pies do księżyca. «Wzdychanie wielkie»” (Ex 109)

„jest jakieś Prawo Natury, w którym sumienie człowieka jest przewidziane jako współczynnik działający realnie, równie realnie, jak energie fizyczne i biologiczne; sumienie jest nie tylko własnym, odciętym, idealnym jakimś światem, lecz żywą energią Rzeczywistości Pełnej” (Nox 78)

Konsekwencją dostrzeżenia w człowieku siły wskazującej na świat nadprzyrodzony jest postulat podporządkowania się jej, aż do ostatecznej przemiany własnej natury w kierunku świętości, do metamorfozy przywodzącej na myśl chrześcijańską *metanoię*.

„Masz zbudować nowego człowieka, który by mógł przetrwać i który by zasługiwał na to, by przetrwać ponad i poza wiekuiestym mijaniem rzeczy tego świata [...] Masz nie tylko prawo, lecz i obowiązek starać się ująć śmierci: bo to, co w tobie wartościowe, to już nie twoja prywatna własność; to jest coś, co już do Państwa Obiektywnego należy, co zdobi Rzeczywistość. Dowód, żeś powinien tak starać się i chcieć? Dowodu nie ma: tu jest aksjomat dogmatyczny sumienia, w którym się obudziła ambicja osobistości wartościowej, wartościami swymi wzbogacającej Rzeczywistość. Masz obowiązek starać się

o zbawienie, czyli tak siebie kształtować, by warto było, żebyś trwał wiecznie, by szkoda było, gdyby ciebie we wieczności zabrakło, akurat ciebie” (Nox 113)

We fragmentach podobnych, zaczerpniętych zarówno z *Ex labyrintho*, jak i z *Nox atra*, przedstawiany jest ten sam temat refleksji. I tu, i tu staje się nim – w planie najogólniejszym – człowiek ujmowany jako typowy przedstawiciel własnego gatunku. *Homo sapiens* otwarty na podszepty dochodzące z różnych źródeł własnej, psychofizycznej natury.

Podstawą antropologii Konińskiego zaprezentowanej w obydwu tekstach jest tedy konstatacja dotycząca obecności w nas nieusuwalnego pragnienia Boga, które bez względu na partykularne poglądy odczuwa każdy rzetelnie patrzący na rzeczywistość i przeżywający ją człowiek. Pogląd ten staje się punktem wyjścia do sformułowania fundamentalnego pytania o istnienie i status Absolutu. Dziedzictwo intelektualne cywilizacji udziela na nie odpowiedzi w postaci wielkich tradycji religijnych, zbiorów doświadczeń ludzkości w tym aspekcie, całych systemów filozoficznych i teologicznych obejmujących rozmaite ujęcia kwestii metafizycznych. Jednak Koniński spośród tego morza tradycji wybiera zwłaszcza jedną, związaną ze świadectwem mistyków, którzy „poznali” Boga osobiście i mogą stanowić konkretny dowód Jego istnienia. Nie Pismo Święte, czy inne księgi wiary, nie koncepcje spekulatywne są pośród faktów zewnętrznych najistotniejsze. Najsilniejszy głos dochodzący spoza człowieka stanowią dokumentarne relacje świętych, którzy za życia intymnie obcowali z Bogiem. Poszukujący prawdy i nie zamykający się w sferze gotowych już odpowiedzi człowiek nie może – zdaniem autora medytacji – przejść obojętnie obok świadectw mistyków i, nawet jeśli widzi w nich piękne „mity”, powinien, jakoś „załatwić” je we własnym filozofowaniu. Można powiedzieć, że zinterioryzowane w człowieku siły transcendujące osobę napotykają potwierdzenie własnych pryncypów i dążeń w przekazach wizyjnych św. Jana od Krzyża, czy Teresy Wielkiej. Wybór nazwisk, a więc konkretnej tradycji mistycznej, sprawia, że poszukiwacz Boga z *Ex labyrintho* i *Nox atra* napotyka na swej drodze przede wszystkim doświadczenie chrześcijaństwa:

„Nikt, kto rzetelnie szuka prawdy – oznajmia Koniński – nie może ponad życiem chrześcijańskim przejść tak jakby to nie było jakieś wielkie, wiele mówiące doświadczenie ludzkości. Kto chce znać prawdę, ten jeśli się z chrześcijaństwem zapozna, w jego najszlachetniejszym rdzeniu świętości autentycznej, nie będzie mógł pozostać z dala i zechce wziąć udział w tym doświadczeniu [...]” (Ex 50)

Podobną waloryzację przeżyć świętych chrześcijańskich można obserwować na stronach *Nox atra* w pełnych pasji mówiącego zwrotach do Teresy Wielkiej (nazywanej przez Konińskiego przy pomocy „światowego” nazwiska Teresy de Ahumada).

Ukonkretnia się w ten sposób powołany przez myśl Konińskiego do życia naturalny *homo religiosus*, traktujący wiarę jako „Wielkie Serio” i pragnący wyjaśnić problemy z nią związane przy pomocy wybranych, subiektywnych władz poznawczych i – również wyselekcjonowanych – dowodów dostarczanych przez realia zewnętrzne (przekazy mistyków). Jest to więc specyficzny przedstawiciel nas wszystkich kreowany przez reflektujący podmiot. *A priori* preferuje on konkretny typ postawy filozoficznej, który uważa za właściwy dla natury każdego odpowiedzialnego za własną egzystencję człowieka. Arbitralne wybory wyraźnie dookreślają wizerunek przedstawionego bohatera.

W ogólnym obrazie człowieka pojawia się bardziej szczegółowy rys, który w tekstach obecny jest za zasłoną człowieka nowożytnego bądź przedstawiciela XX wieku. Jego światopogląd skonfrontowany zostaje z tradycyjnymi uzasadnieniami metafizycznymi występującymi w przeszłości. Dokładniej rzecz ujmując, opozycja polega na przeciwstawieniu świadomości religijnej ludzi współczesnych Konińskiemu sposobowi pojmowania świata przez myślicieli uboższych o rozmaite doświadczenia teraźniejszości. Dla tych pierwszych niezwykle istotne jest – zdaniem autora *Nox atra* – wyczulenie na przejawy cierpienia i zła obecne w świecie:

„sumienie, sumienie zwłaszcza nowożytnego człowieka, ma uszy tak czułe, iż słyszy w pomroku nocnym, a nawet w świetle dnia, wzdychanie niewymowne całego stworzenia” (Nox 49)

Jest on „do rzeczywistości przybity jak do krzyża swego” (Nox 49), ogarnięty doświadczeniami globalnymi świata, w których nie sposób nie zauważyć – poza śladami piękna – olbrzymich obszarów nędzy, śmierci, ludzkich i pozaludzkich świadectw tragedii.

„napęczniały historią, i geografiją – opisuje go Koniński – dziedzic i użytkowca wszech czasów i wszech krajów, zbieracz swobodny łupów na tragicznym pobojuwisku dziejów, kędy w krwawych nieubłaganych konfliktach ścierały się wartości, tezy i antytezy, dobra wola z dobrą wolą [...]” (Nox 276)

Zaczerpnięte z różnych rejonów ziemi, z odległych i bliższych czasów znaki antywartości atakują współczesnego człowieka i nie pozwalają mu na wyjaśnianie jej obrazu przy użyciu dawnych rozumowań opartych na przekonaniu o harmonii stworzenia. Martwi się on o cały byt, zwłaszcza zaś o te jego przejawy, które wydają się wprost przeczyć obecności wszechmocnego i dobrego Stwórcy. Myśli „o tych, co gdzieś tam w dole i z tyłu zostali, nie docisnęli, nie dopchali ... [się do zbawienia – przyp. – A.F.]” (Nox 72). Przedstawiciel XX wieku – tak jak go widzi Koniński – dostrzega jednocześnie dwa aspekty rzeczywistości: dobrą i piękną oraz grzeszną i brzydką, żyje – by posłużyć się metaforą pisarza obecną najsilniej w *Nox atra* – w świecie-półmroku. Dla niego całego pragnie ocalenia. Nie jest w stanie przystać

na ewentualność, że dopuszczone zostaje pod okiem Boga Stwórcy i wszechmocnego Centrum Wartości istnienie zła, czy potępienie jakiegokolwiek powołanego do życia stworzenia.

„My, biedni niedowiarkowie nowego świata nie obfitujemy w teologiczne zachwycenia, ale jesteśmy jak ów gospodarz, co po ulicach i rynkach chodzi, zwołując na ucztę wszystkich, wszystkich bez wyjątku. W ciemnościach brodzimy, ale mamy jeden przynajmniej powód do moralnej satysfakcji: otworzyła się nam dusza na cały świat – i od Boga żądamy zbawienia dla wszystkiego, co jest Jego stworzeniem” (Nox 133)

Tak rozumiany człowiek nowożytny nie może przystać na tłumaczenia średniowiecznych i renesansowych mistrzów teologii, że do Stwórcy można dojść kontemplując piękno Jego stworzeń. Ta droga dowodowa jest dla niego całkowicie zamknięta, widzi w niej przejaw staroświeckich zapatrywań, buntuje się przeciwko niej, mając przed oczami morze nieładu i skandal permanentnego zła w paradoksalnie zmieszanej rzeczywistości:

„my dziś nie idealizujemy sielankowo przyrody; wiadomo nam, że w przyrodzie jest o wiele więcej smoków niż niewinnych ptaszków, zresztą i ptaszki, w innym aspekcie, są smokami; ale nas brzydzi ta myśl, iżby cały demoniczny *élan vital* miał na celu naszą gastronomię; przyroda jest nam i bliższa, i dalsza niż ludziom dawnym i współczesnym dawnego typu; bliższa jest, bo wiemy, żeśmy z niej wyrosli; te ptaszki i te smoki to krewni nasi; dalsza, bo równocześnie, my ludzie, jesteśmy protestantami przyrody. Nie podoba się nam jej dziwaczny ład” (Nox 42)

W ujęciu Konińskiego człowiek mu współczesny żyje w epoce Tomaszowej, przepelnionej wątpliwościami religijnymi (Ex 172), posiada nową umysłowość, której nie wystarczają dotychczasowe argumenty oficjalnych teologii (Ex 250–251), wyświetlają mu się natomiast z całą ostrością błędy dotychczasowych uzasadnień:

„te dowody nie są wystarczające; mogły być dowodliwe w czasach naiwnej wiedzy o kosmosie i przyrodzie żywej; mogły być dowodliwe w czasach, kiedy nikomu do głowy nie przyszło, że harmonia społeczna, zbudowana na *glebae adscriptis* to bardzo dysonansowa harmonia” (Ex 173)

W obydwu więc tomach refleksji Konińskiego zauważyć da się obok bohatera–Everymana także postać człowieka nowożytnego, który ogniskuje w sobie *proklatyje woprosy* zrodzone w czasie przewartościowań tradycyjnej, przynajmniej do

połowy XIX wieku, wykładni Kościoła katolickiego⁴. Przeciwstawia się on teodycei scholastycznej, skazującej zło na nieistnienie i opisującej je – za św. Augustynem – jako brak wartości⁵. W ujęciu Konińskiego dla ludzi XX wieku światopogląd oparty na jednostronnym oglądzie rzeczywistości, pomijającym lub redukującym jej aspekty negatywne, jest nie do przyjęcia.⁶ Nie mając, jak prawdziwi święci, przykładowo jak Teresa Wielka, osobistego doświadczenia Boga, a będąc wnikliwymi i wrażliwymi obserwatorami życia, muszą oni poszukiwać innej teodycei, która nie wikła Boga w przeczącą Jego wszechmocy rzeczywistość. Inaczej bowiem trudno o to, co jest dla Konińskiego najistotniejszą ambicją człowieka – o przekroczenie siebie historycznego. Trudno żebym, powiada za pomocą frazy Sępa-Szarzyńskiego autor rozważań w *Ex labyrintho*, „ja aktualny, wątyły, niebaczny i rozdwojony w sobie” stał się jednostką integralną. Człowiek XX wieku zatem, człowiek pełnej wątpliwości „epoki Tomaszowej” odłania swoją niemoc i rozpaczliwie poszukuje solidnego oparcia dla własnego istnienia. W opozycji do tradycyjnych filozoficzno-teologicznych ujęć zaczyna tworzyć własną koncepcję opisującą dysonanse Absolutu i stworzenia. Rozwija metafizyczną wizję świata, w której można by pogodzić nabrzmiałe kontrasty i uzyskać spokój wewnętrzny. W tej pracy towarzyszą mu tylko dwa znane już pewniki: instynkty obecne w życiu duchowym człowieka oraz doświadczenie świętych. Porzuca natomiast wszelkie inne zewnętrzne argumenty łącznie z Objawieniem zawartym w Biblii i jego

⁴ Opozycja tradycyjny – nowożytny w dowodzeniu teologicznym obecna jest również w *Dyskursie o religii*, pisanym przez Konińskiego w 1940 roku. Zob. publikowane fragmenty tekstu w „Znaku” (*O wolności myśli*, 1961, nr 3, s. 289–301).

⁵ Warto zaznaczyć, że Koniński interpretuje naiwnie myśl św. Augustyna, nie zwracając uwagi na właściwy sens koncepcji biskupa z Hippony. Autor *Wyznań* nie skazywał zła na nieistnienie, ale pozbawiał je bytu substancjalnego. Powierzchnowe odczytanie przez autora *Ex labyrintho* teorii prywacyjnej zła św. Augustyna dostrzegł i podkreślił Jan Andrzej Kłoczowski w szkicu *Karola Ludwika Konińskiego spór o zło...*, op. cit., s. 45.

⁶ Z tej perspektywy odbywa się w *Ex labyrintho* m.in. polemika z poglądem franciszkańskim na świat, który Koniński określa jako „pastorałkowy” czy „dziecinny”, ponieważ nie bierze się w nim pod uwagę całego obszaru przyrody (Ex 177–180). Uwzględnienie obecności zła jest nieodzowne w życiu człowieka religijnego. „Chcąc utrzymać cywilizację m u s i m y – pisał Karol Ludwik w jednym z międzywojennych artykułów – zakładać domy, ale żyć w nich musimy z ciągłym wyrzutem sumienia”. I dodawał, że chrześcijanin współczesny powinien „na dnie każdej rozkoszy swojej gorycz znajdować, gorycz żywotów potępionych, odrzuconych od miłości, schowanych przed słońcem; – w każdej pieszczocie dziecka swojego szarpiącym wyrzutem sumienia wspomiąć ocy dziecka krzywdzonego, te ocy szeroko rozwarte straszliwym dziecięcym zdumieniem – z każdym szerokim i pełnym oddechem swobody i zdrowia przepajać się niepokojem nieukojonym o ten ohydny stek egzystencji sponiewieranych, zbrudzonych, stłoczonych i duszących się, jakim jest miasto współczesne – poza obłudą ostentacyjnych fasad kryjące nikczemność cuchnącą ciemnych, zaśmieconych oficyn, po brzeży wypełnionych ludem bezdomnych”, *Problemat* «Ludzi bezdomnych», „Nasze Drogi” 1925, z. 2, s. 56, 57.

dotychczasowymi, oficjalnymi wykładniami. Ogłasza Koniński w imieniu ludzi nowożytnych, iż „niekanoniczność kanonu jest nam najlepszą chrystologią!” (Ex 187). Podkreśla w ten sposób rezerwę człowieka XX wieku w stosunku do Starego i Nowego Testamentu. Myśl ta w innym miejscu zostaje przez piszącego rozwinięta i pełniej uzasadniona:

„Ja, człowiek nowożytny odrywam się od niewoli Pisma; zrywam tabu Kanonu – i już jestem heretykiem; ale jestem prawowierny wobec jednego i jedynego Objawienia, które mi się narzuca, z całą mocą rzeczy rzeczywistych od dwóch stron: od wewnątrz, od sumienia, w którym słyszę podszepty Miłości; a to są wszystkie podszepty szlachetne; przemyślawszy, co to jest, znajduję logikę Miłości, jako logikę daną mi obiektywnie, wedle której sądzę wszystko, co się tyczy świata i Boga. Od zewnątrz, znajduję Objawienie we fackie historycznym świętości [...]” (Nox 209–210)

Pozostaje więc głównie metafizyka indukcyjna, w której wizerunek kosmosu musi odpowiadać najistotniejszym potrzebom ludzkiego Serca. Jednostka nowożytna chce zrewidować spojrzenie na sens życia, pragnie uspokoić targające nią współczucie i litość rozpięte nad cierpiącą naturą. W konsekwencji sięga po bliski gnostyckiemu obraz świata, który oderwany jest od mocy Boga–Absolutu, ale w którym jednocześnie za pośrednictwem działania Boga–Ducha dokonuje się nieustanna praca zmierzająca do przebóstwienia „półmroku” rzeczywistości i zbawienia wszystkich i wszystkiego⁷. Ma to być nowe chrześcijaństwo Orygenesowe⁸, które w ujęciu Konińskiego konkretyzuje się jako tocząca się w naturze i rozpisana na dzieje walka dobra ze złem. Z jednej strony (od góry) promieniuje na naturę Bóg, ze strony drugiej mnoży wysiłki człowiek współpracujący z Nim w redukowaniu złych a poszerzaniu dobrych momentów bytu. Ostatecznie zwieńczeniem tego procesu będzie powszechna apokatastaza:

„dopiero w Bogu zbawieni, od krzyża się odepną, gdy ujrzą definitywne zwycięstwo Czystej Radości, definitywne i uniwersalne. Ja, człowiek nowożytny, nie pragnę i nie chcę innego zbawienia ostatecznego – – – Odnawia się w nas, zduszone anatemami z ducha Augustyna, chrześcijaństwo Orygenesowe” (Nox 155)

⁷ Rozróżnienie na Boga Absolut i Boga Wartość pojawiło się już na progu publicystycznej myśli Konińskiego, w pierwszym jego artykule, którego głównym tematem uczynił kwestie religijne. Zob. *Zagadnienia religijne*, „Przegląd Warszawski” 1924, t. II, nr 31, s. 128–144, zwłaszcza s. 135–137.

⁸ „Dla nas, ludzi nowożytnych, o duszy szeroko na świat otwartej, możliwym jest tylko chrystianizm w duchu Orygenesowym” (Nox 139).

Rzecznikiem nowego orygenizmu staje się kolejny uogólniony przez autora *Ex labyrintho* i *Nox atra* bohater rozwijanych refleksji. Jest nim Polak, który „nosi” w sobie od czasów romantyzmu religię polegającą na współpracy Ducha i człowieka, uświęcających wspólny świat leżący w złem. Taki pogląd otacza własnym myśleniem Koniński.

Religia Polaków. Religia nowożytnego sumienia, sumienia, które nawiązuje do religii starych filozofów, tych najlepszych między tzw. poganami – i dlatego religia Krasińskich i Słowackich, i Mickiewiczów, i Orzeszkowych, i Prusów, i tylu innych – jest herezją. Ale może to właśnie była herezja Ewangelii?” (Ex 122)

„to jest religia Polaków, prawdziwa, wstydliva dotąd, religia Polaków: nowy orygenizm, zuchwalszy, szerszy i logiczniejszy, zgodniejszy z nową historią i nową biologią” (Nox 211)

Koniński widzi romantyczny nurt duchowości polskiej w kontekście problematyki, która łączy i uposażenie człowieka–Everymana (sumienie), i światopogląd reprezentanta czasów nowożytnych (nowa świadomość, nowy orygenizm). Jednak – co ważne – ogranicza zakres uogólnienia coraz bardziej i równocześnie wzbogaca sens właściwy dla poszczególnych wcieleń przedstawionego bohatera rozważań. Projektując religię Polaka, stara się zwrócić uwagę na pewne aspekty naszej myśli i mentalności, które – jego zdaniem – mogą być pomocne w tworzeniu nowej metafizyki. O poglądzie, że Bóg–Duch Pracujący „wkracza w historię przez Człowieka Wiecznego” (Nox 332), powie:

„Taka jest nasza właściwa religia nowożytna, zwłaszcza nasza polska. Tej (dość zresztą oklepanej już) symbolice chcielibyśmy uwierzyć, że to nie tylko literacka przenośnia, ale wiedza przecuciowa sumienia o konkretnej, energetycznej rzeczywistości” (Nox 333)

Akcentuje więc potrzebę wyzwolenia się od ortodoksyjnej dogmatyki katolickiej. Podpowiada, że trzeba to uczynić poprzez nowe odczytania i przemyślenia spuścizny polskich pisarzy poruszających kwestie religijne. Etapem kolejnym – już na poziomie działań praktycznych – powinien stać się proces wszczepiania zinterpretowanej na nowo myśli, która wyzwala w człowieku niepokój metafizyczny, dźwigający go ku Bogu, w szerokie masy ludności:

„Jeżeli z Polski ma być jeszcze coś interesującego, to Polska musi zdobyć się na nowy katolicyzm, swobodny, oparty na idei pracy kosmicznej, na zasadniczych ideach „religii Polaków”, zgodny z naszymi wrodzonymi nam psychintencjami, ogarniający religijnym namaszczeniem całą naszą najlepszą tradycję[...] my jesteśmy szukaczami Boga; [...] – ale nasz strach przed herezją sprawił, że myśl ta nie

przeniknęła w masę społeczną, nie weszła w krew intelektualną naszego życia, nie nadała piętna religii ludowej, nie wytworzyła nowożytnej metafizyki, która by myśl polską uczyniła interesującą” (Ex 276–277)

Podstawowym niebezpieczeństwem dla religijności Polaka jest z tej perspektywy już nie tylko prawowierny katolicyzm, ale przede wszystkim przyjmowanie postawy obojętnej wobec przedmiotu wiary. Główne zagrożenie stanowi jej „letniość”, polegająca na mechanicznym odtwarzaniu wyuczonych, tradycyjnych nawyków. Za takimi zachowaniami nie stoi bowiem pogłębianie refleksji duchowej prowadzące do – posługując się słowami Newmana – osobistego i ciągle ponawianego przyświadczenia wierze. Aktywność taką reprezentuje w wizji Konińskiego polski „człowiek wieczny”, który kształtowany przez dzieje własnego narodu, karmiony heroizmem jego bohaterów, oraz wizjami poetów i koncepcjami myślicieli wyrasta na jednostkę zdolną w oparciu o rodzimą tradycję dać odpowiedź na największe dylematy nowożytnych poszukiwaczy Boga. Tak kreowany bohater rozważań pojawia się i w *Ex labyrintho*, i w *Nox atra*, co ilustrują choćby dwa ostatnie przytoczone fragmenty, i tu, i tu mówi się o nim jako o potencjalnym rewelatorze nowych, ożywczych koncepcji metafizycznych.

Scharakteryzowana powyżej w ogólnych zarysach myśl Konińskiego, na razie dla większej przejrzystości w ujęciu immanentnym, bezkontekstowym, zwerbalizowana jest – jak widać – przy udziale kilku ściśle ze sobą korespondujących obrazów człowieka. Autor przedstawia w *Ex labyrintho* i *Nox atra* własną antropologię, w której jest miejsce na tropy sytuujące jednostkę raz w planie całej ludzkości, raz w otoczeniu świadomości nowożytnej, raz pośród tradycji narodowej. Wiele paragrafów obydwu tomów ewokuje bohatera–Everymana, wiele reprezentanta współczesności, czy Polaka. Warto jednak zwrócić uwagę na częstotliwość mówienia Konińskiego o tych postaciach i związanych z nimi problemach w obydwu medytacjach. O ile o naturze człowieka powiada się częściej w *Ex labyrintho*, o tyle głosy o człowieku nowożytnym, czy Polaku dominują wyraźnie w *Nocy czarnej*, zwłaszcza w jej końcowych partiach. Wydaje się, że pomimo oczywistego podobieństwa problematyki obecnej w obu tekstach, można dostrzec wzajemnie dopowiedzenia oraz jej rozwój. Proces naświetlania i komentowania kluczowych dla Konińskiego zagadnień wyrażany jest w wielu miejscach, także w *Ex labyrintho*, ale do ich rozwiązań ostatecznych, zaakceptowanych przez autora, dochodzi w *Nox atra*. Jego konkluzje łączą się silnie z przybliżonymi przezeń świadomościami: nowożytną i polską, stąd zauważalna przewaga ich prezentacji właśnie w *Nocy czarnej*.

II

Czas przyjrzeć się bliżej kontekstom myśli autora *Ex labyrintho* i *Nox atra*. Zogniskowane w figurach człowieka nowożytnego i polaka aspekty rozważań Konińskiego korespondują bowiem z historycznymi typami refleksji filozoficznej i skła-

nią do prób lokalizacji dociekań Karola Ludwika w intelektualnej, czy szerzej kulturowej tradycji.

Zwrócenie uwagi ku podmiotowym narzędziom poznania przy jednoczesnym sygnalizowaniu poważnych kłopotów intelektu w dociekanii spraw metafizycznych składania do agnostycyzmu, sięgającego swym rodowodem myśli Kanta i jej późniejszych interpretacji. Akcent w tego rodzaju refleksji, rozprzestrzeniającej się szeroko od czasów romantyzmu, położony zostaje na jej podmiocie o prowadzi – mówiąc ogólnie – do różnych przejawów indywidualizacji życia religijnego⁹. Sądzę, że najbliższy był Konińskiemu nurt światopoglądowy oparty na neokantyzujących założeniach i sformułowany w niejednorodnej postaci w ramach rozwijającego się głównie na zachodzie (Anglia, Francja) i południu (Włochy) Europy na przełomie XIX i XX wieku modernizmu katolickiego¹⁰.

Agnostycyzm – jedna z głównych cech tego ruchu religijnego – polegał na rezygnacji z rozumu w dochodzeniu do wiary. Boga poszukiwano głównie w sobie, w indywidualnym doznaniu i odczuciu Absolutu, które dostarczać miało pierwszego

⁹ W romantyzmie nastąpiło ożywienie myśli, obecnej już wcześniej w pismach niektórych mistyków, która lokalizowała we wnętrzu człowieka, w jego duchowym centrum miejsce zamieszkiwane przez Boga (np. Novalis, Maine de Biran i in.). Zob. G. Poulet, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, wybór J. Błońskiego i M. Głowińskiego, słowo wstępne J. Błońskiego, Warszawa 1977, s. 435–436.

¹⁰ Podobny związek sygnalizował ostatnio J. A. Kłoczowski (*Karola Ludwika Konińskiego spór o zło...*, op. cit., s. 40). Poza pracami komentującymi modernizm katolicki w czasie jego oddziaływania (m.in. *Szkice o modernizmie*, Kraków 1911; J. Ciemniewski, *U źródeł modernizmu*, Włocławek 1910; I. Radliński, *Katolicyzm, modernizm i myśl wolna*, Warszawa 1912; K. Tomczak, *Modernizm a protestantyzm liberalny*, Warszawa 1911; M. Zdziechowski, *Pestis perniciosissima. Rzecz o współczesnych kierunkach myśli katolickiej*, Warszawa 1905; *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Kraków 1915) zajmowali się nim autorzy następujących publikacji: *Studia o modernistach katolickich*, praca zbiorowa pod red. J. Kellera i Z. Poniatowskiego, Warszawa 1968; M. Żywczyński, *Studia nad modernizmem katolickim*, „Życie i Myśl” 1971, nr 11, s. 18–55, nr 12, s. 13–49; T. Lewandowski, *Młodopolskie spotkania z modernizmem katolickim*, w: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin 1993, s. 197–252. Ostatnio tezę o istotnej obecności ruchu w polskiej świadomości religijnej i literackiej Młodej Polski zaprezentował – analizując twórczość mniej znanych pisarzy z epoki – Krzysztof Biliński (*Literackie przejawy modernizmu katolickiego w Polsce. O twórczości Franciszka Statecznego, Antoniego Szandlerowskiego i Izzydora Wysłoucha*, Gdańsk 1994). Marginalnie o modernizmie katolickim w Polsce wspominają autorzy syntez filozoficznych okresu (np. R. Padół, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982), wzmianki na jego temat pojawiają się najczęściej przy okazji omawiania myśli Stanisława Brzozowskiego i Mariana Zdziechowskiego. Prawie w ogóle brak tłumaczeń podstawowych reprezentantów ruchu na Zachodzie (A. Loisy, G. Tyrrell, A. Fogazzaro i in.). Z ostatnich prac zachodnich poświęconych ruchowi warto wymienić studium E. Poulata (*Histoire, dogme, et critique dans la crise moderniste*, Paris 1997).

i niewątpliwego dowodu istnienia Transcendencji¹¹. Immanentyzm – druga podkreślana cecha modernizmu prowadził do uaktywnienia romantycznej tradycji, przeciwstawiającej dyskursywną władzę rozumu pozaracjonalne siły poznawcze (intuicja, uczucia, wyobraźnia). W sferze zatem osobistego przeżycia religijnego, w sferze emocjonalno-intuicyjnej próbowano przewycięzać związane z wiarą wątpliwości.¹² Mimo wielorakich różnic między przedstawicielami opisywanego ruchu łączył ich pogląd, że dotychczasowa racjonalistyczna apologetyka katolicka, wywodząca się jeszcze z ustaleń scholastycznych, wyczerpała się i „nie jest w stanie dotrzeć do umysłu człowieka niewierzącego”¹³. Stąd twierdzono, że religia to nie sprawa wiedzy, czy prawdy obiektywnej. Rodzi się ona i rozwija w indywidualnych centrach podmiotu, w jego duszy i konkretyzuje w postaci żywiołowych, egzystencjalnych doświadczeń i przeżyć jednostki¹⁴. Przesunięcie uwagi z rozumu na serce, choć szczególnie wyraźne u modernistów katolickich, miało przecież swych prekursorów w myślicielach dawniejszych (jak Pascal) czy współczesnych, nie związanych bezpośrednio z modernizmem katolickim (jak John Henry Newman, czy William James). Podkreślali oni wagę pozaracjonalnych narzędzi poznania w dochodzeniu do wiary w Boga. Słynny „zmysł wnioskowania” (*illative sense*) Newmana, czy pragmatyczne kryterium wiary Jamesa kierowały uwagę na obecne głęboko w człowieku potrzeby i tęsknoty metafizyczne, które przeciwstawiane bywały coraz częściej sylo-

¹¹ „Przez agnostycyzm trzeba rozumieć – pisze Biliński – zaprzeczenie możliwości poznania rzeczywistości istniejącej poza jej doznaniem podmiotowym, co, w głównych zarysach, zostało sformułowane już w filozofii Kanta. W modernizmie katolickim było to odbierano jako niemożność racjonalnego i empirycznego określenia świata, a przede wszystkim Boga. Fakt ten wynikał z braku konieczności i potrzeby szukania Najwyższej Istoty poza sobą. W ontologii modernistycznej Absolut jawił się w postaci wewnętrznego czynnika sprawczego, emocji, wywołanej przez immanentne „ja” [...] Włana przez Boga idea, odbierana subiektywnie i poddawana następnie racjonalizacji, prowadziła [...] do odkrycia tajemnic wiary”. K. Biliński, op. cit., s. 22–23.

¹² Zob. na ten temat: H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław 1976, s. 32–35.

¹³ J. Keller. *O modernizmie katolickim*, w: *Studia o modernistach katolickich*, op. cit., s. 14.

¹⁴ „Podstawowym błędem dotychczasowej apologetyki było to – rekonstruuje świadomość modernistów Keller – że na zarzuty ze strony filozofii, historii, nauki i wszelkiej krytyki odpowiadała argumentami tej samej kategorii, to znaczy, że starała się być jeszcze więcej filozoficzna, historyczna, naukowa i krytyczna w przekonaniu, że na podstawie logiki potrafi udowodnić twierdzenia religijne. Jest to złudzenie i błąd. Tylko taka apologetyka potrafi spełnić swoje zadanie, która otwarcie przyznaje, że religia jest sprawą duszy, a nie historii filozofii i dokumentów”. Op. cit., s. 14–15. Zob. też: T. Lewandowski, op. cit., s. 201.

gizmom doktrynalnej nauki Kościoła Rzymskiego¹⁵. Stan rzeczy w następujący sposób ujmował jeden z najbardziej wnikliwych obserwatorów przemian światopoglądowych przełomu stuleci – Marian Zdziechowski:

„Niestety, tak łatwo przyjmujące się na niskich poziomach myśli pojęcie Boga, jako monarchy Nieba, sprawującego rządu nad ziemią za pośrednictwem całej hierarchii kapłańsko–urzędniczej, nieodłączne jest od wszelkiej próby racjonalizowania wiary, a doskonale dogadza zasadzie autorytetu władz kościelnych, i stąd to pochodzi, że stało się panującym: zaświatowy «transcendentalny» Bóg zasłonił Boga «immanentnego», mieszkającego w sercu człowieka. Dopiero w czasach ostatnich nastąpił zwiastujący pogłębienie stosunku stworzenia do Stwórcy i wraz z tym jutrzeńkę nowego życia w Kościele zwrot od racjonalizmu teologicznego, od rozumowych podstaw wiary, do jej podstaw moralnych, do mistyki życia wewnętrznego»¹⁶.

Zdziechowski ma na myśli modernizm katolicki. Zmysł religijny, czy metafizyczny, pojmowany jako znak Boga tkwiący wewnątrz człowieka, stawał się w dowodzeniu przedstawicieli nurtu pierwszym, podstawowym i właściwie jedynym pewnym świadectwem obecności Absolutu:

„Na polu wiary – pisał „papież” modernistów, Alfred Loisy – rozum i wiedza nic nie mogą. – Rozum nie potrafi ani wiary wywołać ani jej obalić: on może gromadzić różne prawdopodobieństwa, co drogę do wian torują, ale żeby to było skuteczne, same te prawdopodobieństwa musi oświecić i ożywić promień, który już w wierze ma swoje źródło. Bo najgłębszym dowodem wiary jest jej przystawanie do potrzeb i dążeń człowieka, a to przystawanie odczuwa wierzący, niejako abstrakcję, ale jako konkretną rzeczywistość, którą w nim sprawuje Bóg. W ten sposób wiara nosi żywy dowód swej prawdy samej w so-

¹⁵ „Według Newmana należy wejrzeć w serce człowieka i tam, w tym, co najbardziej intymne i osobiste, szukać kryteriów pewności, [...] „Nie wierzę w wartość sylogizmu – pisał Newman – gdy chodzi o nawracanie, pragnę mieć do czynienia nie z mędrkującym, lecz z tęskniącym”. „[...] Nie przy pomocy scholastycznego racjonalizmu tedy można przekonać człowieka o prawdach religijnych, lecz, przez odwołanie się do jego serca i tęsknoty, jaką odczuwa za Bogiem”, J. Keller, op. cit., s. 21.

¹⁶ *Wizja Krasińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofią polską*, Kraków 1912, s. 18–19. Owa „mistyka życia wewnętrznego” rozwijała się nie tylko na zachodzie i południu Europy, jej znakomite reprezentacje można odnaleźć również na innym podłożu kulturowym. Myślę oczywiście o rosyjskiej refleksji religijnej kojarzonej z takimi m. in. nazwiskami jak Szestow, Sołowiow, Bierdiajew. Wszystkich ich łączyło z modernistami katolickimi Zachodu namiętne filozofowanie czynione samodzielnie i na własny sposób, najczęściej w opozycji do tradycyjnych systemów filozoficznych.

bie i nic potrzebuje się wspierać na rusztowaniu logicznych dedukcji¹⁷.

„Prawdy wiary – pisze o takim ujęciu religii współczesny badacz – nie są tym samym co twierdzenia rozumu. [...] Nie odtwarzają rzeczywistości, lecz są prawdami w tym znaczeniu, że odpowiadają potrzebom człowieka. Nie stoją przeto, ani stać nie mogą, w sprzeczności z nauką, ponieważ należą do innej dziedziny życia”¹⁸. Modernista katolicki ujmuje więc „wewnętrzne przeżycie religijne jako prymarny rdzeń religii.”¹⁹ W przeżyciu tym na margines schodzą dotychczasowe, oficjalne ustalenia filozoficzno–teologiczne. Zasadza się ono w dużej mierze na opozycji wobec nich.²⁰ Na dalszy plan schodzi także Biblia ujmowana jako Objawienie Prawdy, tekst natchniony, który wyznacza granice refleksji przeżywającego podmiotu. Staje się ona natomiast jednym z wielu impulsów pobudzających myśli metafizyczne człowieka, dostarcza „materiału” do jego osobistego doświadczenia wiary²¹. Nie trudno zauważyć przy zarysowanym wyżej światopoglądzie modernistów katolickich uderzających zbieżności z postawą Konińskiego zaprezentowaną w *Ex labyrintho* i *Nox atra*. Jego zuniwersalizowany człowiek, który wyraża immanentną tęsknotę za Bogiem pobudzaną zmysłem nieskończoności, jest niewątpliwie reprezentantem wskazanego nurtu myśli. To jednostka, która próbuje ocalić możliwości

¹⁷ *Les preuves et l'economie de la revelation*, „Revue du clerge francais” 1900, r. 22, s. 116 i n. Cyt. za: J. Rostworowski, *Objawienie i dogmat w teologii katolickiej a w teologii modernizmu*, w: *Szkice o modernizmie*, op. cit., s. 245–246 „Człowiek posiada zmysł religijny, który mu objawia Boga – tylko tą drogą dochodzi do poznania świata duchowego i tylko w ten sposób staje się zdolny do przyjęcia nadnaturalnego objawienia”. J. Keller, *George Tyrrel – człowiek modernista angielski*, w: *Studia o modernistach katolickich*, op. cit., s. 105–106.

¹⁸ J. Keller, *O modernizmie katolickim*, op. cit., s. 43.

¹⁹ K. Biliński, op. cit., s. 17. „Modernista przyjmuje – pisze Tomasz Weiss charakteryzując prąd w ramach opisu przełomu antypozytywistycznego – iż wiara w Boga (tęsknota za religią) leży w naturze człowieka. Istotą religii powinna być zatem immanentna wiara w Boga, wynikająca z wewnętrznej potrzeby. Człowiek powinien odczuwać rzeczywiste istnienie Boga przez doświadczenie religijne”. *Przełom antypozytywistyczny w Polsce w latach 1880–1890. (Przemiany postaw światopoglądowych i teorii artystycznych)*, Kraków 1996, s. 103.

²⁰ Na temat tej opozycji szeroko pisze M. Żywczyński, op. cit.

²¹ „Objawienie – pisał Georg Tyrrell – to nie jest istotne i bezpośrednie podanie jakiejś prawdy; to wzruszenie, impuls, uczuciowe dotknięcie serca; intelektualny wyraz objawienia jest w podobny sposób reakcją człowieka, jak reakcją jest widzenie senne, które powstaje w duszy śpiącego pod wpływem jakiejś zewnętrznej przyczyny. Objawienie nam udziela nie słów ani symboli, ale rzeczy; ono nam daje jakieś wewnętrzne doświadczenie już to obecności Boga, już to Jego opatrności i ojcostwa, już to zbawczej mocy Chrystusowej, już to obcowania świętych, odpuszczenia grzechów, nadziei wiekuistych. Organem tego doświadczenia jest pewien zmysł religijny podobnie własny duszy ludzkiej jak zmysł naukowy, etyczny lub estetyczny, zmysł który w nas jest jakby przecuciem i niejasnym odczuwaniem absolutu, które ma się wydoskonalić w objawieniu”. *The rights and the limits of theology* „Quarterly Review” 1905, s. 466. Cyt. za: J. Rostworowski, op. cit., s. 240–241.

rozumu w uzasadnianiu wiary. Próby te jednak – mimo ciągłego ich ponawiania – okazują się nieskuteczne z jednej prostej przyczyny: o wiele silniej od przywoływanych własnych sylogizmów, czy komentowanych rozumowań oficjalnej nauki Kościoła przemawiają do człowieka podmiotowe sygnały Boga (sumienie, intuicja, pragnienie), których nie sposób wyjaśnić na drodze ujęć racjonalnych. O wiele ważniejsze jest dla niego to, co odczuwa egzystencjalnie jako prawdę niż to, co przyswaja zapoznając się z historią filozofii, teologii, czy księgami biblijnymi. Można powiedzieć, że uposażenie epistemologiczne człowieka w ujęciu Konińskiego sprzyja kontestowaniu zdolności zobiektywizowanego intelektu (agnostycyzm) i waloryzowaniu bardziej subiektywnych władz poznawczych (immanentyzm).

Pokrewieństwa między światopoglądem modernizmu katolickiego a postawą zaprezentowaną w *Ex labyrintho* i *Nox atra* ujawnią się jeszcze pełniej, jeśli uwzględnimy obraz drugiego z rekonstruowanych poprzednio bohaterów rozważań. Wskazywałem, że jest nim człowiek nowożytny, którego świadomość obarczona została zupełnie nowymi w stosunku do ludzi epok poprzednich doświadczeniami. Wiedza ta nie pozwala mu na tłumaczenie własnej wiary dotychczasowa, apologetyką Kościoła opartą na przekonaniu o harmonii stworzenia.

Identyczną genezę ma przywoływany ruch religijny z przełomu wieków XIX i XX. Była to bowiem, jak pisze znawca tematu, „pewna mentalność, postawa psychiczna ludzi młodych, często antagonistyczna w stosunku do sytuacji istniejącej w różnych dziedzinach kościelnych, ale zawsze podporządkowana idei naczelnej, którą było pogodzenie Kościoła ze światem nowożytnym, unowocześnienie, modernizacja Kościoła”²². Nowe czasy, o których tu mowa, otwierały przed człowiekiem końca XIX wieku perspektywy widzenia rzeczywistości znacznie wzbogacone o ustalenia w dziedzinach nauki, przyrodoznawstwa, socjologii. Prowadziły one do przewartościowania światopoglądowych, pośród których jednym z najbardziej istotnych dla rozwoju świadomości postpozytywistycznej był kryzys teologiczny²³. „Dawnymi czasy – pisał ironicznie jeden z ulubionych przez Konińskiego filozofów, William James – Leibnize, z głowami w ogromnych perukach, układali teodycee, a dobrze odżywieni dostojnicy panującego Kościoła wyprowadzali z zastawek serca i wiązań stawu biodrowego istnienie «Moralnego i Inteligentnego Konstruktora Świata». Minęły jednak te czasy; i my, ludzie dziewiętnastego wieku, z naszymi teoriami ewolucji i filozofiami mechaniki, poznaliśmy przyrodę zbyt bezstronnie i nazbyt gruntownie, aby bez zastrzeżeń wielbić jakiegokolwiek Boga, którego naturę miałyby ona adekwatnie wyrażać. Prawdą jest, że wszystko, co wiemy o dobru

²² M. Żywczyński, op. cit., nr 12, s. 48. „Modernizm w najogólniejszym znaczeniu można określić jako próbę konfrontacji tez i zasad religijnych ze współczesną nauką, kulturą i cywilizacją, oraz próbę przystosowania religii do wymagań współczesnego życia”. J. Keller, *O modernizmie katolickim*, op. cit. s.7–8.

²³ Por. R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997, s. 124; L. Kołakowski, *Jaspers: wiara filozoficzna wobec Objawienia*, „Zeszyty Literackie” 1984, nr 7, s. 103.

i obowiązku, pochodzi od przyrody; tak samo jednak od przyrody pochodzi wszystko, co wiemy o złu²⁴. Jakże powyższe słowa bliskie są tym, które wyrażały kondycję człowieka nowożytnego zaprezentowaną w *Ex labyrintho* i *Nox atra!*

Podobne diagnozy świadomości współczesnego człowieka goszczą obficie przy różnych okazjach w publicystyce międzywojennej autora *Uwag*. Można na ich podstawie zorientować się, że na ostateczny sprzeciw wobec tradycyjnej apologetyki katolickiej wpływ miały nie tylko głosy filozofów podobne do przytoczonego (które syntetyzowały mentalność ludzi przelomu wieków), ale również późniejsze obserwacje polskiej rzeczywistości dwudziestolecia, społecznych antagonizmów, przejawów nędzy i cierpienia²⁵. niespotykane do tej pory uwrażliwienie na zło obecne w świecie, w przyrodzie i historii, o którym napomyka w końcu urywku James, stało się najbardziej oczywistym znakiem opisywanego kryzysu. W refleksji religijnej przybrało ono postać kluczowej kwestii stojącej u podstaw agnostycyzmu i immanentyzmu modernizmu katolickiego. Jego przedstawiciele łączyła niezwykle silnie wyrażana „bezkompromisowość etyczna, wobec której zło jest nie do usprawiedliwienia”²⁶. Z najbardziej znanym polskim modernistą katolickim, Zdziechowskim, podzielał Koniński pogląd, iż najbardziej „charakterystyczną cechą współczesnych rozterek ideowych jest nieumiejętność pogodzenia wiary w istnienie Boga z przekonaniem, że istotą życia ludzkiego jest ból, cierpienie, że w świecie panuje zło”²⁷.

²⁴ *Czy warto żyć?*, w: tegoż, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, wpraw. W. Galewicz, Kraków 1996, s. 72. Koniński tłumaczył główne dzieło Jamesa *Will to believe* na podstawie francuskiego tłumaczenia *Le volute de unie* z 1930 roku. Rękopis nie skończonego przekładu pt. *Wola do wiary* zachował się w spuściźnie po autorze *Uwag*. Na wstępie do pracy pisał: „wolałbym tłumaczyć z angielskiego, ale nie mam w oryginale tej książki, której przyswojenie polskiemu piśmiennictwu uważam za bardzo pożądane”. Biblioteka Jagiellońska, dział rękopisów, nr akcesji: 96/99.

²⁵ Obok więc bardzo bliskich diagnozie Jamesa słów w rodzaju: „Od dawna rozstaliśmy się z naiwną wiarą w „harmonię” w przyrodzie – nie tyle wiarą, ile samoobłudą – z przekonaniem o doskonałej celowości wewnętrznej i zewnętrznej w przyrodzie. Dziś świat tętni nam walką, owiany jest grozą; badacz odślania nam stosunki między gatunkami, jakby pomyślane przez demona okrutnego a inteligentnego”. (*Zgaszanie krajobrazu*, „Myśl Narodowa” 1928, nr 4, s. 45) znajdziemy prowadzące do podobnych wniosków, choć także je przekraczające w kierunku postulatów nowej religijności, obserwacje socjologiczne: „My wszyscy, którzy na sercu własnym ostrym rylcem spisujemy statystykę samobójstw z nędzy, bezrobocia, rozpaczonych błagań o pomoc, bezdomności i opuszczenia, którzy w całej swej osobie, instynktach, mózgu, nerwach i tętnach krwi nosimy Polskę i jej wrogów, przemożny nakaz bytu i bezmiernej polską samotność, którzyśmy się nie wyzbyli przesądów Grzechu i Kary, a przeczuwamy tajne, cudotwórcze źródła Łaski, którzy bierzemy po kolei, jeden po drugim, argumenty, ideały, czcigodne wyrazy i uderzając nimi w pancerz egoizmu i lekkomyślności, widzimy, że wszystkie słowa się kruszą, ostatnim skurczem pragnień żarliwych zwracamy się, wypuszczamy ostatniego gołębia nadziei w stronę tego jednego Imienia [Jezusa – przyp. A.F.]”. *Imię*. (*Drugi artykuł na temat „O wstrząs moralny”*). *Głos Narodu* 1926, nr 4, s. 2.

²⁶ T. Lewandowski, op. cit., s. 251.

²⁷ T. Weiss, op. cit., s. 104.

Czara goryczy nasycana świadectwami myślicieli odkrywających „bezdenne otchłanie złego” w rzeczywistości została przepelniona, co doprowadziło w II połowie XIX wieku do próby nowej, antyscholastycznej metafizyki katolickiej. Ważni są w ustalaniu genezy postawy i niektórzy filozofowie romantyczni (jak Schelling czy nasz Krasieński), i pozytywistyczni (jak obficie czytany przez Konińskiego Renouvier, który nawet Schopenhauerowi zarzucał, iż świat widzi w barwach nazbyt jasnych²⁸), i trójka myślicieli organizujących świadomość modernizmu (Schopenhauer, Nietzsche, Bergson). Podkreślić można pośród wielu innych nazwisk szczególnie ważnego dla Konińskiego cytowanego już Jamesa, na którego autor *Ex labyrintho* powoływał się w odniesieniu do interesującego nas aspektu mentalności człowieka nowożytnego już na początku własnych rozważań religijnych. „Jedynie obowiązującym człowieka zbożnego jest zrównanie: Bóg – Wartość – pisał w roku 1924 – Ale co by miało być religijnie obowiązującego w zrównaniu: Bóg – Absolut, to dla człowieka, który w zgodzie z W. Jamesem za główny motor życia moralnego uważa uznanie rzeczywistości zła, a który, że się tak wyrazimy, dolną granicę Boga tam widzi, gdzie się zaczyna protest człowieka przeciw tragizmowi życia naturalnego – nie jest wcale zrozumiałe”²⁹.

Wszystkie sygnalizowane zbieżności myśli przekonują, że zawarte w *Ex labyrintho* i *Nox atra* sylwetki człowieka i człowieka nowożytnego związane są w sposób czytelny z postawami modernistów katolickich. Jest to macierzysty kontekst światopoglądowy tych tekstów. Wynika on przy tym nie tylko z oczywistych powinowactw ideowych wyżej zarysowanych. Z wypisów lekturowych Konińskiego można się zorientować, że studiował pisma modernistów i zapoznawał się z rozpowszeczniającymi ich myśl publikacjami³⁰. Ponadto w interesujących nas tekstach kilkakrotnie nazywa siebie wprost „modernistą katolickim”, a sam ruch darzy wielkim szacunkiem (nie szczędzi ostrych słów krytyki wobec encykliki *Pascendi*, czy słynnej przysięgi antymodernistycznej)³¹.

²⁸ Pisał on: „Widowisko nienawiści i okrucieństwa, które świat w ciągu całej historii nam daje, oburza sumienie; brutalny, niepoprawny, szatańsko przewrotny stan wewnętrzny znacznej ilości ludzi we wszystkich krajach i wszystkich religiach jest rzeczą oczywistą, a za znikczemieniem moralnym idzie zwyrodnienie fizyczne i staje się drogą, przez którą występki i zbrodnie prowadzą ku śmierci jednostek i plemion”. *La nouvelle Monadologie*, 1899, s. 507. Cyt. za: M. Zdziechowski, op. cit., s. 194–195. Z tekstu autora Wizji Krasieńskiego pochodzi opinia Renouviere o Schopenhauerze (s. 194).

²⁹ Zagadnienia religijne, op. cit., s. 136.

³⁰ Czytał Koniński po francusku najważniejsze dzieła Loisy’ego, co zaświadcza zeszyt wypisów z 1931 roku, Biblioteka Jagiellońska, dział rękopisów, nr akcesji: 131/99 (m. in. główną rozprawę modernisty *L’evangile et l’eglise*), zapoznawał się z afirmującymi ruch przeglądami Zdziechowskiego, a z prac obcych wiedzy dostarczała mu m. in. obficie cytowana w zeszycie z wypisami (VII–XII 1934, nr akcesji: 137/99) książka Charlesa Guigneberta, *Le probleme religieux dans la France d’aujourd’hui*, Paris 1922.

³¹ W spuściznie po autorze *Nox atra* zachował się zeszyt poświadczający wnikliwą lekturę encykliki *Pascendi* oraz zawierający wypowiedzi poświęcone światopoglądowi modernizmu

W oparciu o przesłanki światopoglądowe modernizmu katolickiego tworzy Koniński koncepcję ideową, której wyrazicielem staje się w *Ex labyrintho* i *Nox atra* Polak – reprezentant nurtu myśli nazywanego przez autora „religią Polaków”. Można powiedzieć, że koncepcja ta wyraża indywidualny wkład myśliciela wiążący się ściśle z jego doświadczaniem wiary, jego przeżyciem metafizycznym. Podobnie postępowali moderniści katolicy – każdy z nich wychodząc z podobnych założeń ideowych tworzył na podstawie rozpoznań własnych potrzeb jednostkową próbę nowej wykładni filozoficzno–teologicznej. Stąd mówi się, że ruch nie był zjawiskiem jednolitym – w jego ramach istnieją rozmaite ujęcia problematyki religijnej, związane z poszczególnymi myślicielami³².

Koniński poszedł jednak drogą, która w dużym stopniu uniwersalizuje jego rozważania, ponieważ wpisuje ją w romantyczny i – zwłaszcza – neoromantyczny, szlak refleksji. Młoda Polska była epoką, w której waloryzowano zawartą w literaturze polskiego romantyzmu myśl religijną³³. Widziano w niej wówczas wyraz polskiego ducha narodowego formułowany w opozycji do oficjalnej dogmatyki Kościoła rzymskiego. Kluczową sprawą stał się problem ewolucjonizmu. Stanowił on obok agnostycyzmu i immanentyzmu jedną z naczelnych cech modernizmu katolickiego, jednak na gruncie polskim, w oparciu o rodzimą tradycję, został swoiście zinterpretowany. Moderniści – jak pisze Floryńska – „czują się spadkobiercami polskiej historiozofii romantycznej, historiozofii zbudowanej na pojęciu «ewolucji z ducha»»³⁴. Oczywiście trzeba zaznaczyć, że chodzi o wybrane aspekty historiozofii, powstałe w łączności z idealizmami XIX wieku (najbardziej z heglizmem), a kojarzone z takimi nazwiskami polskiej filozofii i literatury romantycznej jak Cieszkowski, mesjanizujący Mickiewicz i Słowacki, a także Krasieński. Jasnym nawiązaniem do „ewolucji z ducha” jest koncepcja Boga–Ducha Pracującego Konińskiego, który działając w czasie, przeobraża nieustannie świat, eliminując z niego elementy negatywne i poszerzając obszar wartości. Nie miejsce tu na dokładne, wymagające odrębnych studiów, ustalenia szczegółowych powinowactw koncepcji zaprezentowanej w *Ex labyrintho* i *Nox atra* oraz tradycji romantycznej i neoromantycznej³⁵. Chcę jedynie podkreślić: po pierwsze „rozwiązanie” Konińskiego,

katolickiego („Fragmenty rękopiśmienne różnych prac”. Biblioteka Jagiellońska, dział rękopisów, nr akcesji: 121/99).

³² Opisują tę różnorodność w perspektywie europejskiej *Studia o modernistach katolickich*, op. cit., a w perspektywie polskiej książka K. Bilińskiego, op. cit.

³³ Zob. na ten temat obszernie historycznoliterackie studia T. Weissa (*Romantyczna genealogia polskiego modernizmu*. Rekonesans, Warszawa 1974) oraz zorientowaną filozoficznie rozprawę H. Floryńskiej (*Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław 1976).

³⁴ H. Floryńska, op. cit., s. 20.

³⁵ Najwięcej jest zbieżności z myślą Słowackiego zawartą głównie w jego *Genezis z Ducha* oraz z poglądami reinterpretujących Słowackiego modernistów, Tadeusza Micińskiego, dla którego ewolucja na ziemi polega na wzroście ducha poprzez wielożycie czy Wincentego Lutosławskiego, u którego również jest miejsce na „ewolucję z ducha” oraz na reinkarnację

choć wyrażone ostatecznie w postaci koncepcji intelektualnej, osiągane jest na drodze osobistego przeżycia religijnego, angażującego pozaracjonalne siły poznawcze. Odpowiada ono potrzebom tęskniącej metafizycznie i świadomej kryzysu teologicznego jednostki. Po drugie, ma ono romantyczną proveniencję oraz sygnalizuje główny „filtr”, za pomocą którego jego twórca patrzył na romantyzm³⁶.

Projektowana przez niego „religia Polaków” jawi się w takim kontekście jako jeden z wariantów młodopolskich koncepcji metafizycznych. To wówczas wprowadzono pojęcie „rasy duchowej” i w jej ramach charakteryzowano typ polskiej mentalności³⁷. Stanisław Szczepanowski głosił, że cechą historii Polski jest „kierunek religijny”, a w poezji romantycznej, zwłaszcza w jej okresie mesjanistycznym, doszło do sformułowania nowego objawienia³⁸. Podobne głosy wyczytać można z pism Tadeusza Micińskiego, czy Wincentego Lutosławskiego. Autor *W mroku gwiazd* tworzy koncepcję nowego Kościoła – „podobnie jak romantyczni mesjaniści – tworzy ją w opozycji wobec Kościoła oficjalnego, który według Słowackiego «stęzał w formie» i hamuje twórczość ducha”³⁹. Tymczasem – zdaniem Micińskiego – istotą polskiej mentalności jest umiłowanie wolności, zwłaszcza wolności religijnej. Poglądy twórcy *Nietoty* w tym aspekcie streszcza Floryńska:

„Męstwo i umiłowanie wolności, tworzące najgłębszy instynkt narodowy Polaków, przejawia się powszechnie do XVII w. Potem następuje upadek. Zasadnicze jego przyczyny są dwie: ogłupienie narodu przez dogmaty religijne i degeneracja warstw rządzących. [...] Autentyczne życie narodowe zastąpione zostało wiarą przyjętą z Judei i wiedzą przyjętą z Zachodu z tym, że wiara zamieniona została w dogmaty, a wiedza w

(por. H. Floryńska, op. cit., s. 142–150; 221–223). W wypadku Konińskiego obok tych nazwisk można postawić jeszcze jedno przywoływane w jego tekstach – przyjaciela pisarza Jerzego Gawlińskiego, ujmującego świat jako rzeczywistość pluralną podlegającą nieustannemu – poprzez wielożycie – rozwojowi. Na temat powinowactw myśli Konińskiego z romantyzmem zob. K. Górski, *O pismach religijno-filozoficznych Karola Ludwika Konińskiego* [przedmowa do:] K. L. Koniński, *Ex labyrintho*, Warszawa 1962, s. 5–28.

³⁶ Lektury studiów nad romantykami powstałych w okresie modernizmu stanowią liczną grupę tekstów, z których Karol Ludwik czynił obszerne wypisy. Przykładowo: I. Matuszewski, *Słowacki i nowa sztuka*; J. Kallenbach, *Towianizm na tle historycznym*; J. Tretiak, *Słowacki*; S. Pigoń, *O Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego*; J. Gwalbert-Pawlikowski, *Studia nad „Królem-Duchem”*, cz. I. *Mistyka Słowackiego*; T. Pini, Krasieński, *Życie i twórczość*, poświęcone romantyzmowi książki Zdziechowskiego.

³⁷ „Naród określony jest przez typ życia intelektualno-emocjonalnego, przez rodzaj świadomości, który manifestuje się, utrwała i rozwija w kulturze.” „Duch rasy polskiej wyraża się przez tęsknotę metafizyczną, siłę buntu i pragnienie wolności”. H. Floryńska, op. cit., s. 87, 89.

³⁸ Zob. na ten temat T. Weiss, *Romantyczna...*, op. cit., s. 69–70.

³⁹ H. Floryńska, op. cit., s. 160.

przesady; obie stały się mialką papką zastępującą światopogląd i rzetelny wysiłek intelektualny”⁴⁰.

Ten wysiłek został podjęty z pozytywnymi skutkami w romantyzmie, który ukształtował „polski pogląd na świat”. Romantycy więc – stwierdza autorka *Spadkobierców Króla Ducha*, komentując sądy innego przedstawiciela myśli modernistycznej, Wincentego Lutosławskiego – „specyfikę charakteru narodowego przekształcili w system filozoficzny i teleologię. Innymi słowy – sformułowali objawienie narodowe, stworzyli nową Ewangelię. Jest to także przekonanie epoki, że pisma romantyków stanowią żywe źródło życia narodowego”⁴¹.

Jako takie przyjmuje je także Koniński i w oparciu o idee w nich zarysowane rozwija własną koncepcję metafizyczną, która stanowi równocześnie – w jego mniemaniu – centrum, dogmat „religii Polaków”. Jest to pewna forma mesjanizmu, za pomocą której autor *Nox atra* uogólnia swój indywidualny pogląd, wypracowany w osobistym doświadczaniu i przeżywaniu problemów religijnych⁴². Stąd płynie przywoływane wcześniej przekonanie pisarza o roli, jaką mają do spełnienia Polacy we współczesnym świecie. Polega ona na wprowadzaniu do kryzysowej świadomości przełomu wieków – zgodnie z ideami modernizmu katolickiego – podmiotowych odczuć, intuicji i potrzeb metafizycznych wspólnych jednostkom żyjącym w różnych czasach i odpowiadających na wyzwania współczesności sformułowane wobec religii; pozwalają one godzić kluczową dla świadomości przełomu wieków antynomię Stwórcy i stworzenia.

Człowiek, człowiek nowożytny, Polak ogniskują więc w *Ex labyrintho* i *Nox atra* poglądy, które pozwalają sytuować autora rozważań w różnych planach tradycji. Zapowiadał on w *Szkicu światopoglądu*, że będzie „opierał się na wartościach i uczuciach powszechnych pomiędzy zwykłymi uczciwymi, a oświeconymi chrześcijanami naszej epoki, naszej części świata i w naszym kraju” (Ex 43). Ważne jest – w ujęciu Konińskiego – nie to, co moje, jednostkowe, prywatne, ale to, co wspólne

⁴⁰ H. Floryńska, op. cit., s. 163.

⁴¹ H. Floryńska, op. cit., s. 238.

⁴² „Mesjanizm – pisze Floryńska – stanowi rozwiązanie antynomii indywidualizmu, bo postuluje jednostce podporządkowanie się narodowej idei, jednak nie narzuconej lub przyjętej z zewnątrz, lecz sformułowanej samodzielnie, w wyniku głębokiego przeżycia i najpotężniejszego rozwoju własnej indywidualności”. Op. cit., s. 250. Mesjanizm i nieortodoksyjna religijność romantyczna fascynowały Konińskiego, o czym świadczy liczba lektur poświęconych tym zagadnieniom. Podaję wybiórczo: A Mickiewicz, *Wykłady o literaturze słowiańskiej*, Poznań 1859; *Współudział Adama Mickiewicza w sprawie Andrzeja Towiańskiego. Listy i przemówienia*, Paryż 1877; Towiańszczyzna na nowo objaśniona przez Stefana Witwickiego, Paryż 1844; *Mickiewicz odstoniony i towiańszczyzna przez Władysława Sztebniawskiego*, Paryż 1844. Poza tym Koniński pozostawił setki zapisanych fiszek dotyczących w przeważającej mierze problemów polskiego romantyzmu, w tym zwłaszcza emigracji i religijnych poglądów romantyków („Notatki różne, luźne”, Biblioteka Jagiellońska, dział rękopisów, nr akcesji: 143/99).

moim przeżyciom i doświadczeniom innych. Fakt, że prezentacja człowieka w trzech wskazanych planach uogólnienia następuje w obydwu tekstach, silnie je ze sobą wiąże. Należy wszakże przypomnieć, że o ile rozważania dotyczące ogólnej kondycji człowieka przeważają w *Ex labyrintho*, o tyle prowadzący do rozwiązania kluczowych pytań metafizycznych opis człowieka nowożytnego i świadomości Polaka obecny jest szerzej i zintensyfikowany w *Nox atra*. Jest to uchwytny dla odbiorcy sygnał przebiegu refleksji autora, poczynającej się od części noszącej tytuł *Z labiryntu* i rozwijającej w *Nocy czarnej*. Rozrastająca się dynamicznie na przestrzeni tomów medytacyjnych myśli Konińskiego, mimo że sformułowana najpełniej w latach 1939–1942, pozostaje wyraźnie w atmosferze intelektualnej powstałej kilka dekad wcześniej, w czasach ekspansji idei modernizmu katolickiego.

Krytycy zastanawiający się głębiej nad postacią duchowości autora *Uwag* wskazywali najczęściej na pokrewieństwa jego myśli z egzystencjalizmem chrześcijańskim⁴³. Wydaje mi się jednak, że są to wnioski możliwe, ale wyrażają interpretację jedynie pewnych wątków myśli Konińskiego. Staralem się pokazać, że głównym kontekstem, macierzystym układem odniesienia, w którym sytuują się rozważania Karola Ludwika, jest inna świadomość. Twórca *Nox atra*, choć pisze swoje dzieła kilkadziesiąt lat później, pozostaje wyraźnie w nurcie światopoglądowym ruchu religijnego z przełomu wieków. Wyróżnia go to niewątpliwie na tle polskich myślicieli religijnych, wśród których nieliczni rozwijali na większą skalę refleksję zakorzenioną w przesłankach modernizmu katolickiego (najwybitniejszym z nich był Marian Zdziechowski⁴⁴). Oczywiście, interpretacja tekstów Konińskiego w duchu egzystencjalizmu chrześcijańskiego zbliża z pewnością pisarza do katolicyzmu, jednak bardziej zasadne w odniesieniu do jego pism jest, w moim przekonaniu, podkreślanie duchowości modernistycznej, czerpiącej soki z samotnego, czynionego na własny rachunek, przeżywania i rozwiązywania wątpliwości związanych z wiarą w Boga.

⁴³ Zob. K. Wyka, *Super flumina Babylonis*, „Twórczość” 1958, nr 3, s. 102; tenże, „Kamienna ironia Absolutu”. (O Karolu Ludwiku Konińskim), w: *Odeszli*, Kraków 1983, s. 53; B. Mamoń, *Karol Ludwik Koniński*, op. cit., s. 165–166; tenże, *Pomiędzy rozpaczą a nadzieją* [wstęp do:] K. L. Koniński, *Uwagi 1940 – 1942*, Poznań 1987, s. 11.

⁴⁴ Na powinowactwa ideowe Konińskiego i Zdziechowskiego zwrócił uwagę K. Wyka („Kamienna ironia Absolutu”, op. cit., s. 30), a także Kłoczowski, op. cit., s. 40.

Ryszard Sitek

Do i od stalinizmu Dwa modele uprawiania historiografii filozoficznej w Polsce powojennej*

(Słupski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 04 XII 2001 r.)

1. Zagadnieniem o fundamentalnym dla każdej władzy totalitarnej znaczeniu pozostaje zawsze problem przebudowy systemu świadomości zbiorowej społeczeństwa. Procesy modernizacyjne ukierunkowane są zwłaszcza na jej rdzeń – „społeczną pamięć przeszłości”. Zamiar budowy doskonałego państwa, a w dalszej perspektywie doskonałego świata, generował gigantyczny projekt wychowawczy – koncept stworzenia „Nowego Człowieka”. Wychowanie w poddanym ścisłej kontroli kierunku, kształtowanie człowieka „wyzwolonego” – wolnego od wpływu tradycji, religii, rodziny i innych lojalności grupowych mogących osłabić podporządkowanie państwu i jego ideologii, to jeden z głównych celów „polityki kulturalnej” realizowanej przez władze państw tzw. demokracji ludowej w Europie Środkowo-Wschodniej w okresie stalinizmu. Bliską więź łączącą aparat terroru z realizatorami rewolucji kulturalnej w warunkach polskich symbolizować mogą bracia Goldbergo wie – Józef Różański i Jerzy Borejsza¹.

Realizując wytyczony program, rolę w nim niepoślednią wyznaczono naukom historycznym. Mechanizm dostosowywania historii do wymagań teraźniejszości lapidarnie przedstawił George Orwell w *Roku 1984*: „Kto rządzi przeszłością, w tego rękach jest przyszłość; kto rządzi teraźniejszością, w tego rękach jest przeszłość”. Twórca antyutopii przytoczonym zdaniem, najtrafniej chyba spośród mu współczesnych, oddał cały sens prezentyzmu historiografii stalinowskiej. To właśnie

* W tekście wykorzystano fragmenty pochodzące z wcześniejszych prac autora tj.: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Od historii do teraźniejszości*, Warszawa 2000; *Andrzej Walicki*, w: W. Mackiewicz (red.), *Polska filozofia powojenna*, t. 2. Warszawa 2001, s. 395–419; *Wokół legendy „Tygrysa”. Rzecz o Tadeuszu Krońskim*, „Zdanie” 2000, nr 1–2, s. 47–51; *Sens studiów nad rodzimą tradycją filozoficzną*, w: B. Burlikowski i W. Słomski (red.), *Filozofia w szkole*, Kielce–Warszawa 2000, s. 115–129.

¹ Zapewne właściwiej byłoby w tym wypadku mówić – jak czyni to T. Kisielewski – o „dwóch krańcach jednej maszyny polityczno–ustrojowej”. Patrz – idem: *Październik 1956. Punkt odniesienia. Mozaika faktów i poglądów. Impresje historyczne*, Warszawa 2001, s. 191.

wówczas dysponenci polityczni, będący zarazem strażnikami ortodoksji ideologicznej, od historiografii oczekiwali (i otrzymywali...) taki obraz przeszłości, jaką ona „powinna być”, zgodnie ze zgłoszonym – światopoglądowym i politycznym – zapotrzebowaniem. Nauki historyczne służąc, po okresie niezbędnej „modernizacji” przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, jako narzędzie ideologicznej legitymizacji systemu władzy komunistycznej², stawiały sobie zarazem w bardziej odległej perspektywie czasowej cel znacznie bardziej ambitny. Zmierzały one bowiem – by użyć słów Krystyny Kersten – do „przeorania zbiorowej świadomości, unicestwienia tradycyjnych wartości, norm, wzorców, aby zastąpić je nowymi socjalistycznymi”³.

Podobnie jak i w pozostałych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, także i w Polsce batalia komunistów o przeszłość, o społeczną pamięć przeszłości zaowocowała mitologicznym jej obrazem. Schemat owej „historii praktycznej” służącej na co dzień prostemu człowiekowi, o którym Michael Oakeshott pisał, że „patrzy w przeszłość w celu wyjaśnienia sobie obecnego świata, usprawiedliwienia go czy też uczynienia miejscem bardziej nadającym się do zamieszkania i mniej tajemniczym”⁴ przejęty został do powszechnego stosowania także przez historiografię stalinowską. Historiograf stalinowski, niczym wspomniany przez Oakeshotta prosty – pozbawiony świadomości metodologicznej profesjonalnego historyka – człowiek, na przeszłość spogląda, jak na ciąg wydarzeń sprzyjających, lub nie osiągnięciu pożądanego stanu rzeczy; „Krótko mówiąc, traktuje przeszłość tak samo jak terażniejszość, a sądy, jakie jest skłonny na jej temat wydawać, nie różnią się od sądów na temat współczesności, do której sam należy”⁵.

Mit operując uproszczoną, dychotomiczną skalą wartości („dobro” – „zło”) prawdy nie ustala, on zawiera ją i głosi. „Prawda” ta, występując w innym niż w nauce porządku, nie podlega procedurom weryfikacji i dyskusji. Czas mityczny posługując się ideą powrotu czasu, bądź – jak woli Lévi Strauss – „paraliżu czasu” to zarazem „wieczny czas terażniejszy”⁶. Kolejną osobliwością „historii praktycznej” jest skłonność do operowania mesjanistyczną fikcją narodu wybranego lub, jak w wypadku doktryny historiozoficznej biorącej swój początek od imienia Marksa, postępowych klas społecznych.

Przedstawione cechy tworzą część wspólną dla całego, poddanego ekspansji myślenia mitologicznego, stalinowskiego modelu uprawiania historiografii. Obowiązywały one niezależnie od ram narodowych w jakich model ów funkcjonował. Stwierdzić, że stalinizm w naukach historycznych i społecznych oznaczał okres dominacji historiografii inspirowanej marksizmem, to powiedzieć zaledwie pół praw-

² R. Stobiecki, *Historia pod nadzorem*, Łódź 1993, s. 27.

³ K. Kersten, *Bilans zamknięcia*, w: *Spór o PRL*, Kraków 1996, s. 24.

⁴ Cyt. za J. Szacki, *Historia i mitologia*, „Res Publica Nowa” 2001, nr 7, s. 53.

⁵ Ibidem.

⁶ Termin, M. Eliade. Por. R. Stobiecki, *Czy jest historia „prawdziwa”*, „Tygiel Kultury” 2000, nr 4–6, s.19; także J. Szacki, *Historia i mitologia*, op. cit., s.54–57.

dy. W rzeczywistości odwołujące się do modelu stalinowskiego historiografie narodowe, dokonując reinterpretacji przeszłości, poczynają sobie w stosunku do odziedziczonej tradycji w sposób nader dowolny, luźno jedynie skrępowany sprowadzonymi do roli ozdobników elementami warsztatowymi o marksistowskim rodowodzie. Trudno nie zgodzić się zatem z tezą podnoszoną wcześniej m.in. przez Marcina Kulę i Rafała Stobieckiego⁷, głoszącą, iż w wypadku zarówno historiografii PRL, jak i innych państw tzw. demokracji ludowej („ojczyzny proletariatu” nie wyłączając), mamy do czynienia nie z marksistowską, a z wysoce eklektyczną wizją historii. Współtworzyły ją, prócz wskazań klasyków oraz meandrów bieżącej polityki, także oportunizm historyków, a bywa, że i osobiste idiosynkrazje, resentymenty, ale i sympatie osób uznanych w danym kraju za luminary nauk historycznych⁸.

2. Zabiegi dokonywane na żywej tkance kulturowej, nie ominęły również swojej skarbnicy idei, jaką stanowi historia filozofii w połączeniu z historią myśli społecznej. Kanony metodologiczne stanowiące podstawę reinterpretacji historii doktryn filozoficznych „zadekretował” Andriej A. Żdanow. Miały one już po wsze czasy obowiązywać adeptów marksizmu.

Pełne symplifikacji wystąpienie wysokiego funkcjonariusza partyjnego podczas dyskusji nad książką G. F. Aleksandrowa *Historia zachodnioeuropejskiej filozofii* urosło do rangi swoistego *opus magnum*, do którego odwoływali się w okresie stalinizmu filozofowie marksistowscy, w tym również polscy⁹. Wykład teorii „dwu nurtów” w wydaniu radzieckiego ideologa sprowadzał się do uznania, iż historia filozofii to historia narodzin i rozwoju materializmu naukowego oraz jego walki z idealizmem. Zastosowana matryca prowadziła do dualistycznego, skrajnie schematycznego interpretowania wszelkich zjawisk społecznych. W kolejnych fragmentach swego wystąpienia Żdanow określał marksizm jako rewolucję w filozofii i przyjmował tezę głoszącą, że historia filozofii w ostatnim stuleciu to historia marksizmu. Przekonaniu, że wszystkie tradycyjne pytania filozoficzne zostały już przez marksizm rozstrzygnięte towarzyszyło – w wystąpieniu Żdanowa – wyznaczenie filozo-

⁷ R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998; M. Kula, *Bolszewizm jako zdrada marksizmu?*, „Nowe Książki” 1999, nr 2, s. 66. Por. Ryszard Sitek, *Filozofia versus Historia*, „Opcje” 2000, nr 5, s. 62–63.

⁸ Licznych dowodów potwierdzających różnice zachodzące w historiografiach narodowych państw tzw. demokracji ludowej dostarcza M. Górny w: idem: *Między Marksem a Palackým. Historiografia w komunistycznej Czechosłowacji*, Warszawa 2001.

⁹ A. A. Żdanow, *Przemówienie wygłoszone w dyskusji nad książką J. Aleksandrowa „Historia zachodnioeuropejskiej filozofii” 24 czerwca 1947 r.* Warszawa 1951. Niestety, myli się J. Garewicz, pisząc: „O ile wiem, tekst nigdy nie ukazał się po polsku, było to bowiem coś, czego w najgorszych czasach u nas nie można było strawić, a zarazem obowiązująca wykładnia klasycznej filozofii niemieckiej” – idem: *Kroński i jego filozofia dziejów*, w: J. Skoczylński (red.), *Kołąkowski i inni*, Kraków 1995, s. 167.

fom marksistowskim roli służebnej wobec partii, jej ideologii i polityki¹⁰. Na podobieństwo literatów – „inżynierów dusz ludzkich” i oni zatem pełnić mieli funkcję zbliżoną, działając na rzecz realizacji tego makro wychowawczego („Nowy człowiek”) projektu.

W Polsce te skrajnie stalinowskie reguły interpretacyjne zyskały swego admiraatora w Tadeuszu Krońskim, przedwojennym uczniu Władysława Tatarkiewicza, osobie, której pośmiertną legendę tworzyły indywidualności tak wybitne, jak Czesław Miłosz, Leszek Kołakowski, Paweł Beylin, Bronisław Baczko i Ryszard Matuszewski. Zainteresowanie osobą filozofa powróciło, a nawet wręcz eksplodowało w związku z opublikowaniem w 1998 roku przez Miłosza wyboru pochodzącej z lat 1945–1950 korespondencji z pisarzami i przyjaciółmi. Kolejni autorzy, powołując się na wyrwaną z kontekstu, acz nawet gdyby ją w pierwotnym ujęciu pozostawiono zapewne szokowałyaby czytelnika nie mniej, wypowiedź („No więc i ja czasem celowo daję się ponieść temperamentowi: My sowieckimi kolbami nauczymy ludzi w tym kraju myśleć racjonalnie bez alienacji”¹¹) zaczęli posługiwać się osobą Krońskiego jako przykładem – negatywnym punktem odniesienia w dyskusjach o roli i postawach intelektualistów w okresie stalinizmu. Wypowiedziane przez filozoficznego mentora Miłosza i Kołakowskiego zdanie Andrzej Mencwel uznał za graniczne spośród tych, które kiedykolwiek padły z ust polskich intelektualistów, za „przykład ekstremu” dowodzącego, „że stalinizm był możliwy. Stalinizm konsekwentny, bezwzględny, radykalny. Co więcej, że był to stalinizm autentyczny, to znaczy subiektywnie czy też podmiotowo, a najprościej – osobiście przeżyty, doświadczony, wymyślony”¹². Postawę stalinizmu radykalnego, która swą doskonałą ilustrację odnajduje w zdaniu Krońskiego, w stworzonej przez siebie klasyfikacji A. Mencwel uznał za biegun typologiczny i nazwał progresizmem integralnym. „Jeśli istnieje tradycjonalizm integralny i wyznacza skrajny biegun myśli konserwatywnej w naszym wieku, istnieć powinien również integralny progresizm, wyznaczający przeciwstawny biegun myśli postępowej”¹³.

Własne metodologiczne *credo* Kroński wyłożył pierwotnie w recenzji z *Historii filozofii* napisanej przez swojego mistrza – W. Tatarkiewicza. Posiłkując się cytatem z pracy Żdanowa, Kroński już na wstępie podkreślał rolę marksizmu jako przełomu, absolutyzując zarazem postulat badania filozofii jako ideologicznego

¹⁰ A. A. Żdanow, *Przemówienie wygłoszone w dyskusji nad książką J. Aleksandrowa „Historia zachodnioeuropejskiej filozofii” 24 czerwca 1947 r.*, op. cit.; por. R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a terażniejszością*, Warszawa 2001, s. 31–32.

¹¹ C. Miłosz, *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945–1950*, Kraków 1998, s. 318.

¹² A. Mencwel, *Progresizm integralny*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1999, nr 44, s. 26.

¹³ *Ibidem*, s. 28. Por. M. Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 235 (przyp. 2).

odzwierciedlenia interesów klasowych. Pisał: „Historia filozofii jest wraz z poglądami filozoficznymi jedną z form ideologii i na równi z nimi służy interesom określonych klas. Historiografia burżuazyjna służy interesom burżuazji. (...) Historyzm jako metoda naukowa postuluje badania zjawisk w ścisłym związku z ich konkretnymi warunkami historycznymi. (...) Ale wiązać zjawisko filozoficzne z konkretnymi warunkami życia – to znaczy badać je jako ideologiczny wyraz rozwoju społecznego, jako wyraz interesów określonych klas. (...) Dla klasyków marksizmu – leninizmu w filozofii znajdują ideologiczne odzwierciedlenie interesy klas”¹⁴.

Empatycznej metodzie Tatarkiewicza – referującego z równą dozą sympatii i zrozumienia nawet diametralnie różne systemy filozoficzne, analizującego myśl z punktu widzenia jej wewnętrznej logiki, wreszcie szukającego u filozofów z przeszłości przede wszystkim ich mocnych, a nie wyłącznie słabych stron, Kroński postawił wiele zarzutów. Najważniejsze spośród nich dotyczyły: „faktycyzmu i immanentyzmu metodologicznego”, zacierania klasowego charakteru filozofii, idealizmu metodologicznego polegającego na nadawaniu ideom bytu autonomicznego poprzez traktowanie „zjawisk filozoficznych w oderwaniu od warunków historycznych, w oderwaniu od koncepcji społecznych i naukowych”¹⁵. Tatarkiewicz, który – zdaniem Krońskiego – zamazywał w historii filozofii walkę materializmu z idealizmem oraz rozmywał sens obu tych obozów filozoficznych, dokonywał tym samym totalnego zafałszowania charakteru myślicieli przeszłości oraz falsyfikacji rzeczywistego rozwoju filozofii¹⁶.

W zakończeniu recenzji, nie bacząc na potencjalne poza filozoficzne skutki, jakie mogło to wyrzucić na dalszym życiu, przypomnijmy raz jeszcze – własnego przedwojennego mistrza, Kroński wydał ostateczny i nieodwołalny, a przy tym groźnie w początku lat pięćdziesiątych brzmiący werdykt: „*Historia filozofii* Tatarkiewicza jest książką metodologicznie błędną i jako taka nie może dziś służyć Polsce Ludowej. (...) Tatarkiewicz wybrał i zestawiał fakty w ten sposób, że przekreślił rzeczywisty sens całego rozwoju. W rzeczywistości rozwój ten posiada dwa okresy: do Marksa i od Marksa. Marksizm jest dla dziejów filozofii punktem zwrotnym”¹⁷ *etc. etc.* Swój wywód przypieczętował zdaniem: „Walka ideologiczna, która toczy się dziś między światopoglądem naukowym a idealistycznym, toczy się w równym stopniu i na odcinku historii filozofii. **Jest to walka o przeszłość**”¹⁸.

Zasadnicze postulaty odnoszące się do metody badań Kroński powtórzył następnie w referacie, który wszedł do pośmiertnie wydanej książki *Rozważania wokół Hegla*. Za podstawowe dyrektywy metodologiczne jakimi winien kierować się badacz dziejów filozofii uznał konieczność respektowania zasady partyjności i wycią-

¹⁴ T. Kroński, *O «Historii Filozofii» W. Tatarkiewicza*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4, s. 249 i 251.

¹⁵ *Ibidem*, s. 257.

¹⁶ *Ibidem*, s. 259 i 260.

¹⁷ *Ibidem*, 269–270.

¹⁸ *Ibidem*, s. 272. Podkreśl. – R. S.

gnięcie metodologicznych konsekwencji z leninowskiej teorii odbicia. „Marksistowski postulat partyjności historii filozofii – pisał Kroński – oznacza przede wszystkim traktowanie dziejów myśli ze stanowiska rozwoju światopoglądu naukowego, które swoje uwięzienie znajduje w materializmie dialektycznym”¹⁹. Co z tego, żewołując się na inną dyrektywę – historyzmu, Kroński deklaratywnie opowiadał się za rzetelną analizą badanych poglądów filozoficznych, kiedy w jego praktyce badawczej nie znajdowało to odzwierciedlenia. Jak wyglądał ów postulowany historyzm w rzeczywistości wczesnych lat pięćdziesiątych doskonale ilustruje zakończenie recenzji pracy innego z wybitnych polskich filozofów²⁰. Tekst, w którym ważną rolę pełni typowe dla tego typu produkcji intelektualnej rozróżnienie na „obiektywne” i „subiektywne” znaczenie fenomenologii Ingardena²¹, Kroński kończy stwierdzeniami: „Ingarden jest pisarzem pozbawionym absolutnie wyobraźni politycznej. Nie zrozumiał nigdy politycznej wymowy nagłego renesansu idealizmu obiektywnego w Niemczech ostatnich lat wilhelmińskich i w Niemczech epoki Weimaru. Nie rozumie też, że występując z pozycji idealizmu obiektywnego przeciw idealizmowi subiektywnemu nie zbliża się przez to do nauki. Podobnie jak obiektywny idealista Ingarden nie jest nam przez to bliższy, że «atakuje» subiektywnego idealistę Husserla, tak Husserl nie zyskuje nic w naszych oczach przez to, że jest «atakowany» przez Ingardena. Nie ma bowiem idealizmu «lepszego» i «gorszego». Każdy jest równie zły. Wyłącznie od obiektywnych warunków czasu zależy, jaka postać idealizmu stanie się dominantą ideologiczną, jaka postać idealizmu stanie się w pewnej chwili najdrapieżniejsza. Jakie znaczenie ma książka Ingardena dziś? Niewielkie. Wszystko, co w tej chwili można powiedzieć o *Sporze* to: że jest to książka idealistyczna, niedobrze pomyślana i źle zredagowana. (...) Książka Ingardena jest jaskrawym przykładem bezpłodności, rozkładu i bankructwa współczesnej filozofii burżuazyjnej”²².

Tym, co zwraca uwagę dzisiejszego czytelnika jest – utrzymany w napastliwej, wzorowanej na *Materializmie i empiriokrytycyzmie* Lenina, poetyce – język przytoczonych polemik. To oczywiście nie akcydentalna jego przypadłość, miał on do spełnienia ważną społeczną funkcję. Strukturalnie język ten wykazuje bliskie pokrewieństwo do komunistycznej nowomowy, której najważniejszą cechą pozostaje – według Michała Głowińskiego – „narzucanie wyrazistego znaku wartości; znak ten, prowadzący do przejrzystych polaryzacji, nie ma prawa budzić wątpliwo-

¹⁹ T. Kroński, *Niektóre problemy metodologii historii filozofii w «Zeszytach filozoficznych» Lenina*, w: idem: *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, s. 251.

²⁰ *Notabene* jednego z profesorów małżonki T. Krońskiego, Ireny.

²¹ Zwraca na to także uwagę J. Tischner, obszernie korzystający z fragmentów prac Krońskiego dla zilustrowania walki marksistów o dominację w „nadbudowie” – świadomości społecznej Polaków. J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków–Warszawa–Lublin 1980, s. 34–41.

²² T. Kroński, *Świat w klamrach ontologii*, op. cit., s. 331. W cytacie zachowano pisownię oryginału.

ści, jego punktem docelowym jest zdecydowana, nie podlegająca zakwestionowaniu ocena (...). Znaczenia mogą być niejasne i nieprecyzyjne, oceny zaś – muszą być wyraziste i jednoznaczne²³. W równym stopniu co spraw aktualnych dotyczyło to zjawisk z zakresu historii filozofii, historii idei.

Krytyka musi mieć ton bojowy a nie pseudoobiektywistyczny – stwierdzał w początkach lat pięćdziesiątych, przy okazji krytyki filozofów wywodzących się ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Adam Schaff, ówczesny przywódca marksistowskiego frontu ideologicznego²⁴. Stosowany język propagandy nie pozostawiał złudzeń co do swej neutralności. Oddziaływał on z całą pewnością i na przedmiot prowadzonych badań historycznych, modelując go stosownie do ideologicznego i politycznego zapotrzebowania. Służył budowaniu wrażenia dychotomicznego podziału świata, wizji charakterystycznej dla ideologii rewolucyjnych²⁵. Wpływał zarówno na sposób rozumienia i interpretacji historii, jak i bezpośrednio na tych, którzy go używali. Zaczerpnięty żywcem z pola walki²⁶ uniemożliwiał, co oczywiste, nawiązanie dialogu pomiędzy myślicielami wywodzącymi się z różnych, oddzielonych od siebie dziesiątkami lat epok.

3. Podejmując próbę „skodyfikowania tradycji odpowiadającej potrzebom nowego etapu i potrafiącej zastąpić dotychczasowe wersje, w których współczesność nie znajdowała należytego oparcia”²⁷ szczególny nacisk w warunkach polskich położono na badania z zakresu historii XIX wieku. Miały się one stać „poletkiem doświadczalnym”, laboratorium dostarczającym wzorce – swoiste matryce interpretacyjne badaczom innych epok i problemów²⁸. Przed historykami postawiono zadanie poszukiwania w rodzimych dziejach tzw. postępowych tradycji. Dotyczyło to również, być może należałoby powiedzieć – zwłaszcza, badaczy działających w obszarze historiografii filozoficznej, czy szerzej – historii intelektualnej.

Badaniami polskiej myśli filozoficznej i społecznej pierwszej połowy XIX wieku zajęli się m.in. T. Kroński, B. Baczeko, Anna Śladkowska-Hochfeldowa, Zygmunt Poniatowski. Wszyscy oni związani byli, bądź jako pracownicy, bądź jako aspiranci, z działającym przy KC PZPR Instytutem Kształcenia Kadr Naukowych, przemianowanym następnie na Instytut Nauk Społecznych. Ich ówczesne prace stanowią doskonałą ilustrację stosowania powszechnie obowiązującego schematu, pełniącego zarazem rolę kryterium: domniemanego dorastania, lub nie – analizowanej doktryny do kanonu marksistowskiego. Myśliciela z przeszłości włączano w ciąg

²³ M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1991, s. 8. Por. M. Górny, *Między Marksem a Palackým*, op. cit., s. 200.

²⁴ Komentarz redakcyjny do: T. Kotarbiński, *W sprawie artykułu «Legenda o Kaziemierzu Twardowskim»*, „Myśl Filozoficzna” 1952, nr 4, s. 357–358.

²⁵ Por. M. Górny, *Między Marksem a Palackým*, op. cit., s. 202.

²⁶ Nomen omen – nazwę „Z pola walki” nosił jeden z periodyków wydawanych przez PZPR.

²⁷ Bębenek S. T., *Myślenie o przeszłości*, Warszawa 1981, s. 62.

²⁸ R. Stobiecki, *Historia pod nadzorem*, op. cit., s. 31.

akceptowalnej przez partię tradycji, o ile uznano go za proto-, pre- bądź krypto-komunistę. W tworzeniu nowego obrazu dziejów narodowych dopuszczano się wielu projekcji i takiego preparowania wydobywanych z zapomnienia poglądów m.in. Edwarda Dembowskiego, Henryka Kamińskiego, Stanisława Worcella, czy Tadeusza Krępowieckiego by mogli oni, już jako „czyści rewolucyjni demokraci” znaleźć miejsce w panteonie uczestników nurtu postępowego w dziejach ludzkości. Nurtu, którego marksizm miał być w Polsce „jedynym spadkobiercą i kontynuatorem”, zaś „Polska klasa robotnicza, polski ruch robotniczy, spełniając swą misję historyczną (...), jedynym prawowitym dziedzicem”²⁹.

W pracy, z której zaczerpnięto powyższe cytaty B. Baczeko, wykazując ambicje metodologiczne, dokonuje charakterystyki ugrupowań politycznych i ideologicznych, których programy miały znajdować swe odzwierciedlenie w polskiej myśli filozoficznej i społecznej lat trzydziestych i czterdziestych XIX stulecia. Na wprowadzonym przezeń podziale ciężą typowe dla stalinizmu uproszczenia i ahistoryczne projekcje ideologiczne. W ramach „obozu reakcyjnego” Baczeko umieszcza obok „obozu pańszczyźnianego – rzewuszczyzny” skupiającego najbardziej konsekwentnych „kontynuatorów tradycji zdrady narodowej, tradycji Targowicy” równie bezwzględnie potępianą „ideologię liberałów szlachecko-burżuazyjnych, których klasycznym przedstawicielem była czartoryszczyzna”. Podbudowę teoretyczną „wrogiej i obcej masom ludowym i interesom narodowym Polski podstawie politycznego liberalizmu” tworzyła – kontynuuje Baczeko – „katolicko-klerykałna” treść „tzw. filozofii narodowej”. „Liberalizm i nacjonalizm były – pisał dalej – wewnętrzną treścią filozoficznych tez o «jedności narodu» i «misji narodu», mesjanizmu filozofii Trentowskich, Cieszkowskich i Hoene-Wrońskich, nie kryjących zresztą swej wrogości i nienawiści do mas”³⁰. Na drugim biegunie tej schematycznie nakreślonej „linii podziału między obozem reakcji a postępu” B. Baczeko umieszcza niejednolity „obóz demokratyczny” pełen chwiejnych ideowo przedstawicieli „półśrodkowej ideologii burżuazyjno – demokratycznej” i nielicznych konsekwentnych „rewolucyjnych demokratów”, których reprezentuje Edward Dembowski³¹. Nielicznych, bowiem by sprostać definicji „rewolucyjnego demokratyzmu” zawartej w pracach B. Baczeki i A. Śładkowskiej–

²⁹ B. Baczeko, *W sprawie etapów rozwoju polskiej postępowej przedmarksowskiej myśli filozoficznej i społecznej XIX w.*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 2, s. 247–282.

³⁰ Ibidem, s. 263–268. Gwoli oddania sprawiedliwości, należy wspomnieć, iż w kolejnym wydaniu tekstu Baczeko częściowo złagodził niektóre z wcześniejszych ocen – patrz: idem: *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne Towarzystwa Demokratycznego Polskiego*, Warszawa 1955, s. 28 przypis 1.

³¹ B. Baczeko, *W sprawie etapów rozwoju polskiej postępowej przedmarksowskiej myśli filozoficznej i społecznej XIX w.*, op. cit.; patrz również: Z. Poniatowski, *O poglądach społeczno-filozoficznych Henryka Kamińskiego*, Warszawa 1955, s. 5–19.

Hochfeldowej³², rewolucjonista (żyjący w pierwszej połowie XIX wieku) wniён, po pierwsze, dążyć do rozwiązania kwestii agrarnej poprzez wywłaszczenie szlachty, tj. całkowite zniesienie folwarku szlacheckiego oraz, po wtóre, usiłować zrealizować ów cel natychmiast, bez rozkładania go na etapy. Przytoczona definicja – jak zauważa A. Walicki – „pasuje tylko do znikomej większości polskich rewolucjonistów – demokratów i nawet w wypadku Dembowskiego daje się zastosować tylko za cenę pewnych dodatkowych zabiegów interpretacyjnych”³³.

4. Powojennym studiom historii polskiego heglizmu aż po lata osiemdziesiąte ubiegłego wieku patronowało stanowisko teoretyczno–metodologiczne Tadeusza Krońskiego. Jego zręby Kroński sformułował jeszcze w obronionej w dniu 30 VI 1955 r. na Uniwersytecie Warszawskim rozprawie kandydackiej (doktorskiej) *Reakcja mesjanistyczna w Polsce połowy XIX wieku*³⁴. Kroński bardzo mocno akcentuje fakt, że czynniki rozwoju polskiej filozofii narodowej były natury społecznej. Pojęciem mesjanizmu obejmuje poglądy reprezentowane przez Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego, Gołuchowskiego, a w poezji przez Krasińskiego – osoby, poza Libeltem, związane politycznie z „obozem czartoryszczyzny”. Kondycję filozofii polskiej okresu między powstaniami, a zwłaszcza w latach czterdziestych XIX wieku, wiąże Kroński z kryzysem ustroju feudalnego, rewolucyjną walką przeciwko temu ustrojowi oraz nierozzerwalnie z tym związaną kwestią emancypacji narodowej. Źródeł mesjanizmu Kroński dopatrywał się w groźbie rewolucji; chcąc ją odsunąć na plan dalszy mesjaniści głosili konieczność ogólnych reform. „Siła napędowa rozwoju koncepcji mesjanistycznych – pisał – była natury społecznej. Był nią lęk przed przewrotem, który mógłby pozbawić szlachtę ziemiańską jej uprzywilejowanego stanowiska w społeczeństwie. (...) Ani motyw niewoli, motyw «cierpietniczy», ani wpływ filozofii heglowskiej nie mogą zatrzeć społecznej genezy mesjanizmu; sprawa agrarna, histeryczny strach przed rewolucją – oto co bezpośrednio i pośrednio,

³² A. Śladkowska, *Poglądy społeczno–polityczne i filozoficzne Edwarda Dembowskiego*, Warszawa 1955.

³³ A. Walicki, *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 1, s. 113–114.

³⁴ Recenzentami rozprawy doktorskiej byli B. Suchodolski i B. Baczeko. Rozprawa, pisana w latach 1953–55, publikowana była dopiero 2 lata później w wersji okrojonej, zatytułowanej *Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1957, nr 2 oraz w zmienionej pośmiertnie redakcji w: T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, op. cit., s. 157–227 jako *Filozofia mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku*. Patrz także idem: *Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku*, w: *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej. Wiek XIX*. Redaktorzy naukowci B. Baczeko, N. Assorodobraj, t. III. Warszawa 1957, ss. 271–304. Ponadto: *Nowe rozprawy kandydackie z zakresu filozofii. Tadeusz Kroński – «Reakcja mesjanistyczna w Polsce połowy XIX wieku»*, „Myśl Filozoficzna” 1955, nr 5–6 (19–20), s. 380–384.

w postaci wysublimowanej, towarzyszyło mesjanistom w ich filozoficznych rozważaniach³⁵. Dowodem przedstawionym na rzecz tezy, iż ideologiczne korzenie mesjanizmu stanowi chęć przeciwstawienia się prądom rewolucyjnym jest według Krońskiego zbieżność czasowa – rozkwit mesjanizmu przypada na czterdzieste lata XIX wieku, lata nasilenia ruchu rewolucyjnego. Prezentując z kolei społeczne koncepcje mesjanizmu, uznał je za wybieg taktyczny uwarunkowany nowym układem sił, jaki narodził się w połowie wieku. Mesjanistyczna koncepcja narodu, to z kolei – jak ujmował ją Kroński w niepublikowanej części dysertacji kandydackiej – „szowinizm piętnujący postępowe ideologie innych narodów jako niepolskie”³⁶ *etc. etc.* Swoistym wkładem Krońskiego w teorię „dwóch nurtów” było potraktowanie irracjonalizmu polskich heglistów jako postaci walki ze współczesnym im materializmem. „Że materializm łączy się z ideologią rewolucyjną – stwierdzał autor – o tym wiedzieli polscy reakcyoniści znacznie wcześniej niż polski obóz postępu społecznego, przejawiając w tym wypadku niemal zdumiewającą intuicję”³⁷.

Ortodoksyjnie marksistowskie schematy interpretacyjne myśli polskiej połowy XIX autorstwa Krońskiego (i Bronisława Baczki), wśród których główną rolę odgrywała tzw. koncepcja rewolucyjnego demokratyzmu oraz myśl, że powinien on dążyć w Polsce do całkowitego wywłaszczenia szlachty, wywierały wpływ (choć w bardziej stonowanych formach) na polską historiografię przez kolejnych dwadzieścia lat³⁸.

5. Z koncepcją „rewolucyjnego demokratyzmu”, oficjalnym schematem interpretacyjnym myśli polskiej XIX wieku lansowanym przez filozofów partyjnych z kręgu Instytutu Nauk Społecznych, próbował polemizować jeszcze w 1954 roku Andrzej Walicki. Napisał on wówczas obszerny memoriał w tej sprawie, licząc, iż posłuży on jako tekst zagajający dyskusję. Niestety, wbrew złożonej A. Walickiemu przez B. Baczkę obietnicy, zapowiadana dyskusja w INS nie odbyła się³⁹.

Sensem, jaki A. Walicki, niegdysiejszy uczeń W. Tatarkiewicza i Sergiusza Hessena, odnajdywał w swojej pracy nad historią idei było uwolnienie się od odrzucającego kompromis absolutyzmu wartości i zastąpienie go zdolnością rozumienia różnych światopoglądów i postaw, odnajdywania „wszędzie jakiejś prawdy, a zarazem relatywizowania własnej prawdy”⁴⁰. Silnie naznaczona empatią, wymogiem

³⁵ T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, op. cit., s. 159–160.

³⁶ *Nowe rozprawy kandydackie z zakresu filozofii*, op. cit., s. 380.

³⁷ T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, op. cit., s. 165.

³⁸ Pisze o tym A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993, s. 74–106 oraz 184–234 (Rozdziały: „Tygrys” i „Odwilż” oraz „Naród, romantyzm, mesjanizm”); także idem: *Marks i Engels o sprawie polskiej. Uwagi metodologiczne i Odpowiedź na głosy w dyskusji*, w: Pod redakcją J. Skowronka i M. Żmigrodzkiej, *Powstanie listopadowe 1830–1831. Geneza – uwarunkowania – bilans – porównania*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983, s. 301–316 i 325–327.

³⁹ A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, op. cit. s. 191.

⁴⁰ Ibidem, s. 255.

wczucia się w odmienne punkty widzenia oraz intencje analizowanych myślicieli historyczna i porównawcza metoda A. Walickiego, generowała (w rzeczywistości mamy tu zapewne do czynienia z klasycznym sprzężeniem zwrotnym) jego ogólną postawę życiową, postawę „humanisty bez dogmatu”. Immanentny składnik tej postawy – samowiedza historyczna – pomnażając „ilość dostępnych kluczy do orientacji we współczesnym świecie, rozszerza osobowość, daje jednostce poczucie zakorzenienia – zwiększając zarazem zdolność rozumienia innych ludzi i narodów”⁴¹. Postawa rozumiejąca, postawa „humanisty bez dogmatu”, o ile rzeczywiście pomaga w rozumieniu różnych światopoglądów i stylów myślenia, nie jest tak neutralna, jak pozornie to mogłoby się wydawać. Broni ona bowiem trwałych, uniwersalnych w swym charakterze wartości: wolności, wartości estetycznych, świadomości, także tolerancji i pluralizmu; wartości fundamentalnych, o zasadniczym znaczeniu dla godności ludzkiej⁴². Stwarzając możliwość zobaczenia siebie w innych oraz innych w sobie – postawa ta staje się instrumentem wychowania ku tolerancji, ku pluralizmowi i demokracji.

Przyjęta przez A. Walickiego, występującego w roli historyka kultury, historyka świadomości ludzkiej postawa badawcza korespondowała z jego programem pracy „organicznej” zmierzającej do poszerzenia zasobu tradycji akceptowalnej przez władze PRL, a tym samym do rozkruszenia jego ideologicznej legitymizacji. Empatyczna rekonstrukcja różnych światopoglądów, różnych tradycji myślowych, podważała komunistyczną indoktrynację u samych jej podstaw. Oparta na filozofii pluralizmu wartości stanowiła skuteczną metodę oporu, w czasach, gdy nie można było komunizmu atakować wprost⁴³.

6. Realizując strategię zmierzającą do poszerzenia kanonu akceptowalnej przez władze PRL tradycji, A. Walicki już w latach sześćdziesiątych przystąpił do włączania w jej obręb także tych dziewiętnastowiecznych filozofów, których uważano wcześniej za konserwatywnych, a zatem w myśl panujących w latach pięćdziesiątych kryteriów – „reakcyjnych”. Jego działalność dotyczyła postaci najciekawszych, decydujących o sile i znaczeniu polskiej filozofii XIX wieku, wśród nich: Augusta Cieszkowskiego, Bronisława Trentowskiego, czy Karola Libelta. W miejsce wcześniejszej arbitralnie dokonanej selekcji Walicki przywraca do badań rodzimej tradycji filozoficznej autentyczny, a nie jedynie deklaracyjny historyzm. Po okresie żmudnej pracy edytorskiej i analitycznej, której owocem stały się krytyczne, poprzedzone przez Walickiego wstępami, wydania prac wymienionych autorów, w roku 1970 ukazuje się *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. Wierny przyjętej przez siebie metodzie

⁴¹ A. Walicki, *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, op. cit., s. 111.

⁴² A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, op. cit., s. 175, 255. Por. R. Sitek, *Warszawska Szkoła Historii Idei*, op. cit., s. 124–125; idem: *Na przelomie wieków*, op. cit., s. 104–05.

⁴³ *Sir Isaiah Berlin do Andrzeja Walickiego*, op. cit., s. 106.

oraz leżącej u jej podstaw aksjologii „humanisty bez dogmatu”, w swoich studiach nad polską tradycją filozoficzną Walicki konfrontuje analizowanych myślicieli między sobą; sytuuje ich następnie i rozpatruje w szerokim tle erudycyjnym. Zastosowanie metod porównawczych, umieszczenie polskich filozofów w ogólnoeuropejskim kontekście pozwoliło badaczowi m.in. ukazać francuskie źródła polskiego mesjanizmu, rzucić światło na kompleksowe związki zachodzące pomiędzy polską filozofią narodową a niemieckim „parlamentem filozoficznym” lat czterdziestych dziewiętnastego wieku, oraz poddać analizie związki i paralele między polskimi i rosyjskimi myślicielami (Adam Mickiewicz i rosyjscy słowianofile, Cieszkowski i Hercen *etc. etc.*). Praca Walickiego stanowi zarazem dowód na rzecz tezy, iż w epoce romantyzmu myśl filozoficzna polska reprezentuje poziom równy ówczesnej myśli europejskiej. Polacy nie ograniczają się przy tym wyłącznie do asymilacji idei płynących zza granicy, równie silnie na myśl europejską sami oddziałują. Polemizując z wcześniejszymi kanonami interpretacyjnymi mesjanizmu, na przykładzie Adama Mickiewicza Walicki udowadnia, iż przy zachowaniu pewnych warunków społeczno-politycznych mesjanizm jako postawa światopoglądowa może wyrażać socjalny, ale i religijny radykalizm. Obala tym samym fałsz założenia metodologicznego bezwzględnie kojarzącego irracjonalizm, antyracjonalizm z konserwatyzmem lub postawą reakcyjną w sensie społecznym i politycznym⁴⁴.

Kolejnymi książkami z *Philosophy and romantic nationalism* na czele A. Walicki przybliży czytelnikowi zachodniemu polskich myślicieli. Ukazując ich integralny związek z historią powszechnej kultury intelektualnej, nie gubi zarazem – w skonstruowanej przez siebie perspektywie – pewnych specyficznych polskich uwikłań. Książkami tymi dokonał wprowadzenia historii filozofii polskiej w zakres studiów uniwersyteckich realizowanych na uczelniach zachodnich, czyniąc tym samym dla naszej kultury więcej niż którykolwiek z żyjących, wyłączwszy może Czesława Miłosza, przed nim.

Uzasadniając sens studiów nad rodzimą tradycją filozoficzną A. Walicki mocno eksponował – szczególnie ważne dla rodaków – walory wychowawcze tkwiące w tej problematyce. Znajomość rodzimej tradycji – zdaniem Walickiego – „umożliwia odwoływanie się do uczuć patriotycznych, sprzyja wyrabianiu umiejętności trafnego wyboru tradycji oraz rozumnego uwzględnienia uzasadnionej potrzeby narodowej afirmacji”⁴⁵. Studia te posiadają jeszcze drugi – nie mniej istotny z poznawczego i merytorycznego punktu widzenia – aspekt. Jego wartość i znaczenie przekracza już granice Polski. O aspekcie tym A. Walicki informuje swych angielskojęzycznych czytelników.

⁴⁴ Por. Andrzej Walicki, *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno – religijnej romantyzmu polskiego. Dyskusja*, „Pamiętnik Literacki” 1971, LXII/4, s. 306–330.

⁴⁵ A. Walicki, *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej ...*, op. cit., s. 111.

Istnieją przynajmniej dwa ważne powody – uważa on – dla których historia intelektualna Polski powinna znaleźć się w polu zainteresowania uczonych zachodnich nie będących specjalistami w tej dziedzinie. Po pierwsze, niektórzy z polskich myślicieli i niektóre polskie idee miały ogólnoeuropejskie znaczenie. Zaslugują zatem na to same w sobie. Po wtóre, wiedza o polskich myślicielach i ideach pozwala ujrzeć historię intelektualną krajów europejskich w szerszej, umożliwiającej porównanie perspektywie. Nie można zrozumieć dziejów Europy pozostając ignorantem w dziedzinie historii środkowo-wschodnich jej terytoriów. Polska przez stulecia była centralnym krajem tego obszaru i jej historia intelektualna stanowi klucz do lepszego zrozumienia nie tylko jej własnych dziejów, ale także całej Europy. Przykładowo – wiedza o polskim nacjonalizmie (dla Walickiego kategoria ta, wzorem krajów anglojęzycznych, jest pojęciem aksjologicznie neutralnym) i polskich ruchach narodowo-liberalnych okazać się może wielce pomocną w zrozumieniu kariery nowoczesnego nacjonalizmu w Europie. Podobnie – nie można zostać znawcą romantyzmu europejskiego bez studiów i przemyślenia romantyzmu polskiego. To samo dotyczy problematyki heglowskiej, uwzględniając, że recepcja dzieł Hegła, była szczególnie silna i wzbudzała liczne kontrowersje właśnie w podzielonej rozbiorem Polsce.

Znajomość historii intelektualnej Polski szczególnie niezbędna jest – zdaniem Walickiego – badaczom historii Rosji. Sławiści, nawet jeżeli specjalizują się w historii Rosji, powinni umieszczać swój przedmiot badań w kontekście całej Słowiańszczyzny⁴⁶.

Książka, z której pochodzą przytoczone opinie, tak jak i dwie kolejne⁴⁷ popularyzujące myśl polską poza granicami kraju, powstała jako efekt osobistego przekonania autora, że wiedza o niektórych polskich myślicielach pozwoli zachodnim historykom uzyskać szerszą perspektywę oglądu niektórych problemów ich własnych krajów.

⁴⁶ A. Walicki, *Philosophy and romantic nationalism: the case of Poland*, Oxford 1992, s. 1–3; patrz także idem: *A panoramic view of my work (released on the occasion of the award – giving ceremony in Rome on 23 November 1998)* (maszynopis); *Acceptance address by Professor Andrzej Walicki 1998 Balzan Prize for History: The cultural and social history of the slavonic world from the reign of Catherine the Great to the Russian Revolutions of 1917 at the CEREMONY FOR THE AWARDING OF THE 1998 BALZAN PRIZES* (mps); tłumaczenie na język polski w: „Przegląd Polityczny”, 1999, nr 40/41, s. 18.

⁴⁷ A. Walicki, *Stanislaw Brzozowski and the polish beginnings of „western marxism”*, Oxford 1989; idem, *The Enlightenment and the birth of modern nationhood. Polish political thought from the „noble republicanism” to Tadeusz Kosciuszko*, Indiana 1998 (wyd. polskie, nieco zmienione: *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000).

7. W programowym referacie z 1968 roku, inicjującym dyskusję o stanie badań nad historią filozofii polskiej i najpilniejszych potrzebach w tym zakresie, opublikowanym następnie w „Studiach Filozoficznych”, A. Walicki uznał polską tradycję filozoficzną za rdzeń polskiej kultury duchowej. Dało mu to asumpt do zaproponowania dwojakich kryteriów jej oglądu. Unikając wyboru między Scyllą – przekonaniem, że polska filozofia niczym „papuga” tworząc rzeczy drugorzędne, komentatorskie i mało oryginalne nie spełnia swego kulturowego zadania, a Charybdą – znajdująca ujście w filozoficznym syndromie „pawia” A. Walicki umieszcza rodzimą tradycję filozoficzną w podwójnym, ale ściśle sprzężonym systemie powiązań. Tworzą go, z jednej strony – historia filozofii powszechnej, z drugiej zaś – historia kultury polskiej. Dążąc do zajęcia optymalnego stanowiska badawczego nie można nie doceniać znaczenia i wagi żadnego z tych kontekstów. Ograniczając się jedynie do rozpatrywania polskiej tradycji filozoficznej z perspektywy filozofii powszechnej, jawić się nam ona może nieledwie jako boczna, peryferyjna ścieżka pośród wielu dróg filozofii. Swoją wielkość odzyskuje, gdy spojrzeć nań jako na „część historii polskiej kultury, rekonstruuującą (...) duchową biografię narodu polskiego”⁴⁸. Dopiero konfrontacja osiągnięć filozofii polskiej uwzględniająca te dwie komplementarne względem siebie płaszczyzny pozwala na pełną i obiektywną jej ocenę, ocenę zachowującą właściwe proporcje pomiędzy wartością poznawczą – widzianą i podlegającą wartościowaniu z perspektywy filozofii powszechnej, a wartością kulturową – postrzeganą z perspektywy rdzennie polskiej, udziału i wkładu w kształtowanie nowoczesnego narodu oraz jego spoiwa – świadomości historycznej Polaków. Dodatkową zaletą takiego komparatystycznego ujęcia problemu pozostaje możliwość zabezpieczenia się przed płaskimi monistycznymi interpretacjami dziejów.

W przytoczonym referacie szczególnie wiele miejsca zajęła Walickiemu krytyka odziedziczonych w spuściźnie po okresie stalinizmu schematów interpretacyjnych, jakie znalazły zastosowanie we wcześniejszych pracach o polskiej filozofii lat 1831–1864. Uznał, iż dominująca w nich „absolutyzacja wąsko pojętych kryteriów polityczno–klasowych” prowadziła do „sztucznego, doktrynerskiego zawężenia postępowych tradycji narodu”⁴⁹. Również w latach późniejszych A. Walicki wielokrotnie występował z krytyką koncepcji „rewolucyjnego demokratyzmu” stawiającej polskim myślicielom ahistoryczne i nierealne (a strategicznie i taktycznie wręcz samobójcze) w dziewiętnastowiecznych realiach wymagania.

⁴⁸ A. Walicki, *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej...*, op. cit., s. 108. Por. J. Szmyd, *Kierunki badań szczegółowych*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 3, s. 125–127 oraz wypowiedzi dyskutantów w: *Dyskusja o historii polskiej filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 2, s. 123–144.

⁴⁹ A. Walicki, *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej...*, op. cit., s. 112.

8. Dwa, jakże różne stanowiska teoretyczne patronowały badaniom dziewiętnastowiecznej polskiej filozofii narodowej w okresie powojennym. Ilustrują one poniekąd drogę do- i –od stalinizmu w rodzimej historiografii filozoficznej. Pierwsze z nich – monistyczne reprezentowane przez Krońskiego okazało się być całkowicie uodpornione na nawiązanie dialogu ze swymi bohaterami, pozostaje ono dziś już jedynie „dokumentem antyhumanistycznym, świadectwem filozoficznej głuchoty”⁵⁰. I dzieje się tak zupełnie niezależnie od oceny kwalifikacji moralnych autora, poddanych w wątpliwość podjętą przez Miłosza decyzją o publikacji prywatnej korespondencji. Po nieliczne z wydanych drukiem prac historyczno-filozoficznych Krońskiego sięgają dziś już chyba tylko badacze dziejów najnowszych – ci wszyscy, którzy szukają w nich atmosfery „intelektualnej” towarzyszącej polskiemu stalinizmowi.

Zgoła odmiennie rzecz ma się z nieporównywalnie bogatszą twórczością A. Walickiego. Wierny własnej pluralistycznej metodzie badań, w swoim dorobku posiada całą serię „polskich” prac. „Budowane – jak stwierdza A. Mencwel – na tych humanistycznych przesłankach, o których zapomniał albo wyzbył się Tadeusz Kroński. Na dialogu, empatii, «współczynniku humanistycznym»”⁵¹ ciągle znajdują swoich czytelników. Także poza Polską. Na całym świecie.

⁵⁰ A. Mencwel, *Progresizm integralny*, op. cit., s. 25.

⁵¹ Ibidem, s. 26.

Halina Perkowska

Postmodernistyczna destabilizacja podmiotu

(Zakład Historii Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 02 III 2002 r.)

Koncepcje uznawane lub uznające się za postmodernistyczne w wielu zasadniczych kwestiach różnią się między sobą, jednakże łączy je wspólna „nieufność do metanarracji”¹. Nieufność ta wyraża się w przekonaniu, iż metafizyczne myślenie, skierowane na – transcendującą zjawiskowość – istotową sferę bytu/bycia, czyli właśnie na tworzenie metanarracji, wyczerpało już swe możliwości i stało się przeszkodą w powstawaniu i swobodnym upowszechnianiu się nowych, alternatywnych, wielorako zróżnicowanych, funkcjonalnych, ale zarazem krytycznych wobec cywilizacyjnych i ustrojowych wyznaczników „nowych czasów”, amorficznych dyskursów/praktyk kulturowych.

Niezależnie od wielorakich sporów dotyczących specyfiki postmodernizmu, nade wszystko zaś dotyczących możliwości ustalenia wyraźnej granicy między filozofią modernistyczną a postmodernistyczną, można przyjąć, iż myślenie postmodernistyczne koncentruje się na uwyrażnianiu i podtrzymywaniu napięć między dychotomicznymi dystynkcjami pojęciowymi wypracowanymi przez metafizyczną tradycję filozoficzną, stosując względem mniej lub bardziej dawnych sposobów mówienia/pisania/wartościowania „afirmujące formy sprzeciwu i opozycyjne formy afirmacji”².

Postmodernistyczne teoretyzowanie nie tyle stara się przezwyciężyć takie opozycje, jak np. podmiot–przedmiot, istota–zjawisko, pierwotne–wtórne, abstrakt–konkret, większość–mniejszość, historia–struktura, tradycja–inowacja, nauka–estetyka, sztuka wysoka–kultura masowa, lewica–prawica, postępowość–reakcyjność itp., co sytuując się wewnątrz tych – charakterystycznych dla myślenia metafizycznego – opozycji, próbuje eksponować i wyostrzać ich wzajemne napięcia i wielostronnie „rozprzestrzeniające się” powiązania. Według postmodernistycznych teoretyków danie przewagi którejkolwiek ze stron tych opozycji, oznacza powrót do metafizyczno–teologicznej wiary w jednająco–scalającą moc rozumu oraz w transcendentnie (z góry) normowaną ogólnoludzką moralność. Postmodernistyczny na-

¹ Jean-Francois Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, Warszawa 1997, s. 20.

² Andreas Huyssen, *Nad mapą postmodernizmu*, przeł. J. Margański, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1996, s. 519.

mysł filozoficzny (czy może raczej para-filozoficzny) usiłuje ujawnić „terrorystyczny potencjał” zawarty w tej wierze.

Jednakże filozofujący postmoderniści są świadomi, iż myślowe zabiegi negowania, znoszenia, przewycięzania zamknięcia w „klatce” metafizycznych założeń i przesądzeń, jako z istoty metafizyczne właśnie, nieustannie stwarzają niebezpieczeństwo ponownego „popadnięcia” w metafizykę. Wynikiem tych zabiegów zawsze bowiem może być odnajdywanie się myśli wewnątrz obszaru wyznaczonego przez system metafizycznych narzędzi poznawczych, dystynkcji pojęciowych i aksjologicznych wyborów.

Refleksja postmodernistyczna świadoma tych zagrożeń nie atakuje metafizyki frontalnie, zamiast tego stara się stosować strategię „konია trojańskiego” i „podwójnego szpiega”. Jednym słowem, stara się uprawiać „dywersję” na terenie zajęтым przez metafizykę, wykorzystując jej własne pojęcia, narzędzia i techniki myślowe. Czyni to po to, by metodą intelektualnych „forteli” i pojęciowego „sabotażu”, czyli metodą destrukuryzacji i dekontekstualizacji, destrukcji i rekonstrukcji rozsadzać od wewnątrz metafizyczny obrazu świata i rozbić spójność metafizycznej episteme, a dzięki temu przygotowywać „wolne miejsce” dla nieantycypowalnej, radykalnie nowej przyszłości, jakościowo odmiennej od wszystkiego, co można wyobrazić i pomyśleć w ramach metafizycznego projektu filozoficznego. Jednakże – wbrew własnym zakazom – koncepcje postmodernistyczne raz po raz ujawniają status ontologiczny i aksjologiczny głównego wyznacznika tej jakoby z istoty nieprzewidywalnej przyszłości. Generalnie przyznają mu charakter permanentnego „krzewienia” niczym nienormowanej, pozbawionej zakorzenienia, odpodmiotowionej wolności, konsekwentnie zmierzającej do ujawnienia sfery ducha jako w pełni redukowalnej do zmiennych kombinacji fizycznych, konkretno-zmysłowych elementów budujących amorficzne ciągi przedstawień/obrazów/tekstów symulujących różnego typu rzeczywistości.

Koncepcje postmodernistyczne najczęściej traktują siebie (bądź są traktowane) jako wyraz określonej postawy umysłowej możliwej zawsze, lecz w szczególności, afirmatywno-krytyczny sposób związanej z kulturą społeczeństw demokratyczno-liberalnych w ich postindustrialnej, czyli tzw. ponowoczesnej fazie rozwoju. Koncepcje te, opisując kulturę ponowoczesnego świata, poprzez naśladownictwo i kontynuację stylu tej kultury pragną być jej strukturalnym oraz funkcjonalnym dopełnieniem i wzmocnieniem, choć równocześnie jej dysydencką, kontestacyjną samowiedzą.

Na ogół postmodernistyczne opisy za istotny wyróżnik ponowoczesnej fazy rozwoju historycznego uznają upowszechnianie się technologii informatycznych i teleinformatycznych oraz szerokie zastosowanie elektronicznych środków społecznego komunikowania się. Podkreślają przy tym fakt, iż ponowoczesne osiągnięcia cywilizacyjne pozostają w synergetycznym związku z rozwojem nauk o języku, nade wszystko z badaniem operacji zdobywania, klasyfikowania, dostarczania i wykorzystywania informacji. Według postmodernistycznych ujęć, rozwój elektronicznych

urządzeń informatycznych nadał szczególną wagę wiedzy dającej się przekładać na 'bity informacji'. Wiedza ta zaciera znaczenie transcendentnych względem siebie odniesień podmiotowo–przedmiotowych.

Charakterystyczne dla ponowoczesności nauki i technologicznej, takie np., jak fonologia i strukturalistyczna lingwistyka, cybernetyczne teorie komunikacji, nowoczesna algebra i informatyka, komputery i ich języki, konstrukcje elektronicznej pamięci i banków danych, instalacja inteligentnych terminali, sprawiły, iż tradycyjne wizje człowieka i świata uległy radykalnej zmianie. Człowiek wydaje się teraz składać „z tego tylko, co mówi się, że jest nim, albo z tego, co robi się z tym, czym on jest”, świat natomiast jawi się jako miejsce, „w którym przeżywane wydarzenia stały się niezależne od człowieka (...). Jest to świat wydarzania się, świat tego, co się zdarza, nie przydarzając się nikomu, i nie obciążając nikogo odpowiedzialnością”³. Oznacza to, że tradycyjna, trójczłonowa relacja człowiek–wiedza–świat uległa „spłaszczeniu” do swego „członu średniego”; człowiek i świat wydają się teraz już tylko i wyłącznie zmiennymi – konstytuowanymi przez różnego rodzaju gry językowe – dyskursywnymi konstruktami.

Generalnie myślenie postmodernistyczne kulturę ponowoczesną przedstawia jako wydobywającą na jaw znakowo–obrazowo–językowy charakter budujących świat i człowieka systemów doświadczeniowo–pojęciowych. Systemy te prezentowane są jako pozbawione zewnętrznej referencjalności, jako nie odnoszące się do żadnego – różnego od siebie – ontologicznego zewnątrz, jako więc konstytuowane jedynie i wyłącznie przez referencjalność wewnątrzsystemową. Postrzeżenia traktowane są jako ujęcia innych postrzeżeń, obrazy jako przedstawiające inne obrazy, a znaki jako odsyłające do innych znaków, zaś cała sfera językowa prezentowana jest jako – pozbawiona „transcendentalnego znaczonego” – struktura autoreferencyjnych ciągów znaczących. Ma to wykluczać przydatność do opisów ponowoczesnego świata binarnych, wykreowanych przez myślenie metafizyczne dystynkcji pojęciowych, takich np. jak istota i zjawisko, podmiot i przedmiot, rzecz i znak rzeczy, świat i jego językowe odwzorowanie, fakty i przedstawieniowe obrazy faktów itp.

Postmodernistyczni myśliciele – dla zachowania izomorfii – również własne, teoretyczne ujęcia ponowoczesnego świata starają się wyklądać w języku zacierającym granice między tradycyjnie ustanowionymi jego wymiarami, poziomami i użyciami, np. między jednostkowym opisem a generalizującym wyjaśnieniem, między opisem a oceną, konstatacją a performatywnością, znakiem a znaczeniem, syntaktyką a semantyką, semantyką a pragmatyką. Wyznacznikiem postmodernistycznego dyskursu nie ma bowiem być klarowność i spójność, które mogłyby sugerować podzielenie metafizycznej ambicji „zbliżania się do prawdy”, czy aspirowania do „dosięgnięcia sensu”. Postmodernistyczny styl myślenia/mówienia/pisania/wartościowania ma jedynie przygotowywać miejsce dla niewyobrażalnie innej i odmiennej

³ Jean–Francois Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, wyd. cyt., s. 59 (przyp. 54).

przyszłości poprzez uwalnianie dyskursów z zamknięcia w „szczelnej klatce” metafizycznych założeń i przesądzeń.

Burzenie porządku tradycyjnych dystynkcji pojęciowych oraz zastępowanie myślenia przestrzegającego praw logiki myśleniem wspartym na paralogiach, paradoksach, antynomiach i dysonansach, prowadzi w efekcie do pluralistycznej i zrelatywizowanej wizji świata. w tym również sfery moralnej.

Sprawia to, że postmodernistyczne koncepcje w licznych kręgach intelektualnych są nie tyle poddawane poważnej krytyce, co raczej lekceważone lub potępiane. Zdarzają się nawet tak radykalne zarzuty (z satysfakcją zresztą przez samych postmodernistów przytaczane), jak zarzut braku „choćby odrobiny sensu”, zarzut „semantycznej bełkotliwości”, czy też zarzut jawnego gloryfikowania moralnego relatywizmu. Zarzuty te w żadnej mierze nie deprymują postmodernistycznych teoretyków, wręcz przeciwnie, są przez nich traktowane jako „podbijające cenę” postmodernistycznego stylu myślenia oraz jako dowód niezwykłej oryginalności i postępowości własnych poglądów. W tej sytuacji, można odnieść wrażenie, że irytowanie, szokowanie i bulwersowanie intelektualnego establishmentu jest jednym z głównych wyznaczników postmodernistycznej pragmatyki językowej.

Nade wszystko rozbijanie „uświęconych” przez tradycję norm racjonalnego myślenia postmoderniści traktują jako działanie z istotnych względów pożądane. Wynika to z ich przekonania o zgubnych skutkach logicznych rygorów obowiązujących w tradycyjnym, metafizycznym stylu myślenia i w związanej z metafizyką kulturze. Według np. Wolfganga Welscha „logiczna jednoznaczność za wszelką cenę to szybolet, za który myślenie obstające uparcie przy pewności i niezważające już na nic innego, na koniec – niejako obiektywnie wydrwione – płacić musi cenę własnej błahości”⁴.

W ramach koncepcji postmodernistycznych rygory logiczne (podobnie zresztą jak moralne) przedstawiane są jako produkty metafizycznej wiary w istnienie obiektywnej prawdy i ogólnoludzkich norm moralnych. Zło tej metafizycznej wiary ma generalnie polegać na tym, że wytwarza ona niebezpieczną skłonność do represyjnego, „imperialnego” narzucania innym (jako już bezdyskusyjnie obowiązujących) własnych wizji świata, stylów życia i norm działania. Postmodernistyczne koncepcje za ostateczny efekt metafizycznej wiary w jedną prawdę i w jedyną słuszność moralną uznają ekspansywno-imperialne ideologie, urzeczywistnione w dwudziestowiecznych totalitarnych ustrojach polityczno-społecznych. Dla postmodernistycznych myślicieli kulturę europejską, opartą na metafizycznym stylu myślenia, ostatecznie skompromitowały te historyczne wydarzenia XX wieku, których „elementem firmowym” stał się Auschwitz.

Wielce zróżnicowane sposoby postmodernistycznego „opowiadania” o specyfice aktualnego kształtu kultury łączy więc jedno wspólne przekonanie, a miano-

⁴ Wolfgang Welsch, *Estetyka i anestetyka*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Wybór przekładów*, wyd. cyt., s. 534.

wicie przekonanie, iż metafizyka nie tylko stała się nieskutecznym narzędziem ludzkiego radzenia sobie z życiem, ale że zawsze była czymś wobec życia dysfunkcyjnym, a nawet szkodliwym. Dlatego też postmodernistyczni myśliciele opowiadają się po stronie nowej – nie do końca jeszcze zrealizowanej – kultury, całkowicie uwolnionej z wszelkich odniesień do „złudy” metafizycznych fundamentów i źródeł oraz doskonale obywatelującej się bez jakichkolwiek transcendentnych przesądzeń i uprawomocnień. Opowiadanie się to dyktowane jest przede wszystkim daleko posuniętą nieufnością wobec metanarracji, czyli wobec „opowieści, które opisują albo przepowiadają działania takich jednostek, jak na przykład Ja samo w sobie, Duch Absolutny, czy Proletariat”⁵.

W tej sytuacji myślenie wierne „duchowi” ponowoczesności porzuca metafizyczny nawyk wertykalnego transcendowania świata oraz ambicję rozstrzygnięcia tzw. fundamentalnych pytań i problemów filozoficznych. Myślenie to stara się utrzymać siebie w stanie permanentnej oscylacji pomiędzy lub obok tradycyjnych dystynkcji pojęciowych i uznawać wieloznaczność, niestabilność i nierozstrzygalność za nieusuwalny wymiar „opowiadania” o tym, co jest, a co uwolnione z okoliczności metafizycznych przesądzeń i uprawomocnień traci status transcendentnej rzeczywistości i ujawnia swe bycie gigantycznym symulakrum, czyli swe bycie samoprzekształcającym się, pozbawionym „gruntu” i stałych reguł zbiorem systemów znakowo-obrazowo-językowych. Systemy te opisywane są przez postmodernistyczną filozofię jako konstytuujące się nie w relacji do czegoś, co by je wertykalnie transcendowało, lecz w nieporzwanym obiegu wzajemnie do siebie odsyłających, wewnętrznych relacji. Systemy te mają definitywnie unieważniać problem ekwiwalencji między przedstawieniem i tym, co przedstawiane, obrazem i obrazowaną rzeczywistością, pojęciem i tym, co pojmowane. Nie są one bowiem ani odbiciem rzeczywistości, ani jej wypaczeniem, reprezentacją, czy zastąpieniem. Są natomiast symulacjami rzeczywistości, w znaczeniu analogicznym do tego, jaki mamy na myśli, mówiąc o takim symulowaniu np. choroby psychicznej, które sprawia, iż „udawanie” patologicznych symptomów staje się realną jednostką chorobową. Tak rozumiana symulacja zaciera granicę między udawanym a rzeczywistym i czyni iluzję równoważną prawdzie.

Według postmodernistów nasze czasy, jak żadne inne dotąd, wydobyły na jaw faktyczną i nieredukowalną wielość dyskursów/gier językowych i – związaną z tą wielością – polifonię równoważnych argumentacyjnie systemów poznawczych, ideowych i aksjologicznych budujących sieciowo-konstelacyjną „tkankę” kultury. Te zróżnicowane i różnicujące się systemy konstytuują własne wersje rzeczywistości, nie dające się zsyntetyzować w żadną nadrzędną całość. Takie widzenie rzeczywistości uwalnia człowieka od metafizycznego złudzenia, co do możliwości podejmowania decyzji i działań ugruntowanych w jednej obiektywnej praw-

⁵ Richard Rorty, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, przeł. P. Czapliński, w: *Postmodernizm. Wybór przekładów*, wyd. cyt., s. 112.

dzie i w jednym, słusznym systemie moralnym, a co najważniejsze, uwalniają człowieka od tyranii jego własnego, zachowującego tożsamość Ja.

Tradycyjne metafizyczne koncepcje ujmowały podmiot ludzki jako samowiedne, zachowujące tożsamość źródło myślenia, mówienia, decydowania i działania, a więc przedstawiały człowieka jako Ja świadome siebie i świata, wolne i odpowiedzialne.

Myśl epoki nowożytnej próbowała zdać sprawę ze swoistej podwójności konstytuującej ludzką jednostkę, z faktu, iż stanowi ona połączenie wymiaru ogólnego, czyli tego, co Kant nazywał „transcendentalnym rozumem” z wymiarem indywidualnej określoności psycho-fizycznej. Nowożytność przyjmowała, iż oba te wymiary rozpoznawane są w ruchu scalania przez rozum „rozproszonej” subiektywności w jeden, samotożsamy byt.

Związek między wymiarem ogólnym a indywidualnym wyposażeniem jednostki miał być odwzorowaniem dwufazowego charakteru odnoszenia się Ja do samego siebie i świata. Pierwsza faza tego odnoszenia się – negatywna – traktowana była jako dystansowanie się Ja do wszelkich własnych określeń i zdeterminowań, czyli do zewnętrznego i wewnętrznego świata. Faza ta ustanawiała to, co w literaturze filozoficznej określano mianem wolności negatywnej i co pojmowano jako podmiotową moc transcendowania przez człowieka wszelkich relacji ze światem, samym sobą i innymi. Faza druga z kolei polegać miała na – podporządkowanemu racjonalnym i aksjologicznym normom – asymilowaniu świata i przystosowywaniu go do ludzkich potrzeb. W tym podwójnym ruchu samowiedne Ja miało kształtować świat (to, co inne) na własny wzór i podobieństwo. Według np. Hegla konkretna wolność polegać miała na tym właśnie, „by Ja w swoim ograniczeniu, w tym co inne, było u siebie samego, by określając siebie pozostało jednak mimo to u siebie i nadal zachowało ogólność”⁶.

Postmodernistyczna wizja kwestionująca jedność i powszechność norm transcendentalnej racjonalności (kwestionująca ogólność) wymierzona jest przede wszystkim w fundamentalistyczny status transcendentalnego wymiaru Ja. Próbuje zastąpić ten wymiar niesyntetyzowalną wielością współlistniejących w ludzkiej jednostce porządków egologicznych, rządzących się własnymi regułami, ustalającymi własną semantykę i własną symptomatykę, wykluczającą nadrzędność jakiegokolwiek zachowującego tożsamość osobowego centrum.

Owocuje to odrzuceniem tradycyjnego poglądu filozoficznego wskazującego na istnienie uniwersalnych norm racjonalności. Tradycyjne myślenie filozoficzne przyznawało rozumowi moc korelowania, scalania, przekładania na siebie nawzajem różnych porządków ontyczno-epistemicznych po to, by z rozproszonych sensów, znaczeń i wartości mógł ukonstytuować się racjonalny system wiedzy spojonej jed-

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1970, par.7 (Zusatze).

nolitą logiką i zdolnej do rozumiejąco-sensownego ogarnięcia wszystkiego, co jest.

Człowiek na gruncie postmodernizmu przestaje być widziany jako *subiectum*, jako zachowująca (w ruchu samotranscendencji) tożsamość podstawa spójności sensów konstytuujących świat. Miejsce tak pojmowanego człowieka zajmują struktury samokomplikujących się pasm znaków, pozbawionych zarówno pierwotnego źródła, jak i transcendentnego wobec siebie celu. Człowiek jako ruchomy „punkt przecięcia” splecionych ciągów znakowych odniesień i powtórzeń wezwany jest do afirmacji własnej, wewnętrznej pluralności, wytrwania w permanentnie dysydenckim stosunku do tego wszystkiego, co przybiera pozór ontologicznej stałości, substancjalnej obecności, uniwersalnej ważności, czy powszechnej słuszności.

Z tym jednak, że dysydenckość Ja ma się wyrażać nie tyle w pustej negacji uniwersalności jako takiej, co raczej w równoczesnej akceptacji różnych, nieprzekładalnych na siebie i niesyntetyzowalnych postaci tej uniwersalności. Człowiek widziany jest więc na gruncie postmodernizmu jako nieustanny ruch transgresji, przechodzenia od jednej postaci ogólności do innej, nie likwidującego jednak żadnej z nich i nie nadającego którejkolwiek nadrzędnego statusu. Skoro bowiem byt nie posiada w sobie pierwotnego sensu i skoro nie istnieje żadne „transcendentalne znaczone”, nie istnieją również obiektywne racje dla takiego, a nie innego hierarchizowania określonych zbiorów sensów, znaczeń i wartości, tak jak nie istnieją racje dla skupiania różnych porządków egologicznych wokół jednego – ustalającego tożsamość jednostki – centrum. Metafizyka, zakładając istnienie takiego centrum, przypisywała mu zdolność scalania i koordynowania poszczególnych pomyśleń, decyzji i działań, jako warunku możliwości obiektywnego porządku racjonalnego i moralnego.

Człowiek w perspektywie postmodernistycznej jawi się więc jako zbudowany z wielu Ja, czyli z wielu porządków egologicznych. Każde Ja otoczone jest otwartą strukturą własnych konsekwencji i przyporządkowanych im powinności. Struktura ta może tworzyć różnorakie relacje (do relacji sprzeczności włącznie) ze strukturami otaczającymi inne postacie *ego*. Wynika z tego, że jednostce ludzkiej w jej ukonstytuowaniu przysługuje rozproszony, pluralistyczny, zacierający granicę między zewnątrz a wewnątrz charakter. W każdym bądź razie dla postmodernizmu jest oczywiste, iż „klasycznie” pojmowany podmiot ludzki i związany z nim indywidualizm „umarły”, a bardziej radykalna wersja twierdzi wręcz, iż podmiot nigdy się „nie narodził”, był bowiem zawsze jedynie ideologiczną mistyfikacją funkcjonalną względem interesów klas panujących w dawnych, reakcyjnych ustrojach polityczno-społecznych.

Skoro indywidualny, scentralizowany w sobie podmiot nie istnieje, nie istnieje również samoświadomy „autor” jako źródło kreacji niepowtarzalnego stylu wyrażania i przedstawiania czegokolwiek; „możliwa jest jedynie ograniczona liczba

kombinacji, a najbardziej oryginalne spośród nich już stworzono”⁷. To, co pozostaje jeszcze do zrobienia, to tylko restrukturyzowanie „starych” kombinacji, inne rozkładanie akcentów, podmienianie elementów centralnych na peryferyjne i odwrotnie. Pozostaje jedynie pastisz pojmowany jako „aluzyjne i słabo uchwytnie plagiowanie dawnych fabuł”⁸ po to, by jeszcze raz przeżyć „klimaty” związane z wyobrażeniami i stereotypami przeszłości.

Jednakże, niejako wbrew sobie, postmodernizm próbuje wprowadzić w świadomość człowieka epoki ponowoczesnej nowy paradygmat myślenia i nowy imperatyw działania. Wolfgang Iser przedstawia to tak: „Postmodernę zainicjował upadek wielkich jedności reprezentowanych przez metanarracje. Pozytywną odwrotną stroną owego rozpadu jest pojawienie się wielości rozmaitych gier językowych i sposobów życia. Tym n a l e ż y zająć się w przyszłości. Siłą napędową nie jest już ekonomia pełni, decydujące znaczenie zyskuje natomiast wytwarzanie różnorodności. Sprzeciw wobec integracji jest solą prawdy i eliksirem wolności”⁹.

„Wytwarzanie różnorodności” nie oznacza tu jednak w żadnym wypadku uznania celowej sprawczości poszczególnych jednostek ludzkich. Postmodernizm na ogół tak pojmowaną sprawczość kwestionuje. Przywołuje ona bowiem tradycyjne, „despotyczne” pojmowanie podmiotu jako świadomego, samotożsamego (obecnego) i decyzyjnego centrum, działającego w sposób racjonalny i podejmującego odpowiedzialność za swe czyny oraz sugeruje, że wytwarzana przez człowieka rzeczywistość – odwzorowując scalające podmiot centrum – dziedziczy w swych znaczeniach, sensach i wartościach jednoczącą moc tego centrum. Postmodernistyczny teoremat gier językowych przeciwstawia się temu. Teoremat ten zakłada bowiem trans-subiektywny, trans-podmiotowy i autogenetyczny charakter procesów transformacyjnych rządzących znakowo-czynnościowymi strukturami dyskursywnymi i konstytuujących wielość – nieprzekładalnych na siebie – porządków egologicznych oraz nieredukowalny pluralizm rzeczywistości.

Z postmodernistycznej perspektywy tradycyjna filozofia, czyli metafizyka była ideologią czynu, i z tej racji ideologią odpowiedzialności i winy. Przyjmowała bowiem, że to w pełni samowiedny człowiek swymi działaniami tworzy (wytwarza) sens rzeczywistości. Podstawową konstatacją postmodernizmu jest „odwrócenie” ideologii czynu: to człowiek „czyniony jest” przez autogenetyczne mechanizmy transformacyjne systemów językowych konstytuujących nieredukowalną wielość wewnętrznych i zewnętrznych rzeczywistości.

Dla postmodernistów nawet filozofia Heideggera – krytyczna wobec tradycyjnego sposobu myślenia człowieka i świata – jawi się jako ciągle jeszcze „zarażo-

⁷ Fredric Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, przeł. P. Czapliński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wyd. cyt., s. 197.

⁸ Tamże, s. 199.

⁹ Wolfgang Iser, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeider-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 288.

na” metafizyką. Projektując bowiem „nowe myślenie” pozostaje ona w zakłętym kręgu monistyczno–holistycznej wizji świata, choć co prawda już w sposób nie narzucający się i „stłumiony”.

Jean–Francois Lyotard, „który, jak Heidegger, myśli poza ideologią czynu – rozumie nową konstelację inaczej niż Heidegger, jako sytuację zasadniczego zwielokrotnienia i heteromorfii, której nie da się już ująć za pomocą klasycznych form jedności i całości”¹⁰. Heidegger „rozluźnił” pojmowanie jedności i całości, wyznaczając dla obszaru gry bycia z bytem pluralistycznie zróżnicowane ramy, czyli wprowadzając teoremat tzw. kwadratu (ziemia, niebo, to, co boskie i to, co śmiertelne), ostatecznie jednak uległ „starej” przewadze jedności i całości, łącząc kąty tego kwadratu w jedną uporządkowaną figurę. Ta przewaga jedności i całości jest już obecna w jego wizji egzystencji przenikniętej i scalonej przez niezbywalną „mojość” możliwych ludzkich sposobów bycia. Z perspektywy postmodernistycznej heideggerowska „mojość” jawi się jako jedynie parafraza metafizycznego pojmowania Ja.

Ponadto, postmodernistyczne myślenie dostrzega wewnętrzną izomorfie między wizją ego–centrycznego podmiotu a sposobem myślenia historii. Dowodem, że Heidegger myślał całościowo ma być – według postmodernistów – jego definiowanie epok jako oddzielnych i określonych w swej istocie „czcionek” historii układających się w jeden czytelny tekst. Jest to specyficzne dla metafizyki blokowo–progresywne myślenie historii. Postmodernizm myśli historię „wieloszerogowo”, dostrzegając w niej sieciowo–konstelacyjne sploty przewarstwień tymczasowych krystalizacji określonych hierarchii sensów, znaczeń i wartości wraz z ich nieustanną tendencją do dekomponowania reguł własnej konstytucji.

Z tym jednak, że o ile jedni postmoderniści (np. Jean–Francois Lyotard, czy Richard Rorty) traktują czasy ponowoczesne jako odsłonięcie „właściwej” wizji historyczności, polegającej na afirmacji bezpoczątkowości, bezpodstawności i bezcelowości dziejowych zdarzeń i procesów, o tyle inni (np. Fredric Jameson) skłonni są przypisywać ponowoczesności zanik „zmysłu historycznego”. Zanik ten ma wynikać ze specyfiki ponowoczesnego sposobu doświadczania czasu. Jameson wskazuje na ścisły związek między nowym podejściem do czasu a zakwestionowaniem odniesień językowych elementów znaczących do transcendujących je znaczących. Zakwestionowanie to doprowadza w konsekwencji do unieważnienia znaczących, do zastąpienia ich układami elementów znaczących. Dzięki temu elementy znaczące wyrażniają swój „materialny”, konkretno–zmysłowy charakter, „znaczące, które utraciło swoje znaczenie, przekształca się po prostu w graficzny obrazek”¹¹. Takie podejście do języka bywa określane mianem tekstualności albo „écriture”. Język sprowadzony do swej „tekstury” traci głębię, staje się transparentnym ciągiem równo–ważnych znaczących.

¹⁰ Tamże, s. 295.

¹¹ Fredric Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, wyd. cyt., s. 205.

Według Jamesona ponowoczesna specyfika doświadczania języka jest analogiczna do schizofrenicznego przeżywania czasu. Odwołując się do psychoanalityczno-strukturalistycznego stanowiska Jacquesa Lacana, ukazuje schizofrenię (czy raczej schizofreniczność) jako zaburzenie nade wszystko językowe, polegające na zerwaniu związku między znaczącymi, czyli na doświadczaniu znaczących jako elementów oddzielnych, osobnych, nieukładających się w „ciągłą linię” zdania.

Tradycyjne pojmowanie czasowości, jako trój–jedni przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, było pochodną odbierania elementów znaczących w ich uhierarchizowaniu i „podzieleniu” na podporządkowane i podporządkowujące, czego obrazem, według Jamesona, jest właśnie zdanie jako „ciągła linia” przebiegająca dystans między swym podmiotem a orzecznikiem. Schizofreniczne zerwanie związku między znaczącymi, rozbija zdania na wyizolowane „punkty”, co odwzorowuje się w sprowadzaniu dystansu oddzielającego przeszłość od przyszłości do wszechobecnej, „nachalnej” współ–czesności, rozdrabniającej czas na serię wiecznych „teraz”. Schizofrenikowi, podobnie jak człowiekowi ponowoczesnemu, nie jest dostępne „doświadczenie czasowej ciągłości, żyje on w wiecznej teraźniejszości, z którą zróżnicowane momenty jego przeszłości nie mają prawie żadnej łączności i dla której nie widać na horyzoncie żadnej wyobraźalnej przyszłości.”¹²

Z tradycyjnym poczuciem ciągłości czasowej związane było też poczucie trwałości Ja jako centrum jednostkowej tożsamości, czyli poczucie niezależnej od upływu czasu stałości Ja odwzorowującej stałość podmiotu zdania przy zmienności jego orzeczników. Utrata poczucia ciągłości czasowej oznacza więc równoczesny zanik poczucia jednostkowej tożsamości. Schizofrenik nie istnieje dla siebie, jego Ja ginie w ciągle potężniejącej teraźniejszości znaczących, narzucających swą intensywną, jednopoziomową, równo–ważną konkretność i zmysłowość. Podobny proces rozbija poczucie jednostkowej tożsamości człowieka ponowoczesnego. Schizofrenik tracąc swoje Ja, powodowany jest w swych działaniach i odczuciach przez wewnętrzno–zewnętrzne „głosy”, podobnie człowiek epoki ponowoczesnej powodowany jest przez wszechobecną, oplatającą go i zarazem konstytuującą sieć heteromorficznych ciągów znaków/znaczących. Destrukcja syntaktyki języka (powiązań między elementami znaczącymi), a nade wszystko destrukcja semantyki, unicestwiająca jakościową różnicę między znaczącymi a znaczonymi (usunięcie „transcendentalnego znaczonego”), sprawia, że słowa tracą sens i stają się w swej materialności „obsesyjnie nachalne”, a to z kolei sprawia, że ekstazy czasu wykładają się w jednopoziomowej równoczesności jako w „szczelnej” – pozbawionej jakichkolwiek zdystansowań i wewnętrznych interwałów – teraźniejszości.

Jameson zanik „zmysłu historycznego” uważa za funkcjonalny wobec ponowoczesnych medialnych przekazów „nastawionych na nowości” i dążących do „możliwie najszybszego usuwania świeżych doświadczeń historycznych w prze-

¹² Tamże, s. 203.

szłość”¹³. Sugeruje, iż błyskawiczne dezaktualizowanie (zapominanie) wczorajszych „nowości” oraz równie błyskawiczne uteraźniejszanie „nowości” świeżo narodzonych, to proces odwzorowujący i wzmacniający logikę (grę interesów ekonomicznych) konsumpcyjnej postaci kapitalizmu.

W każdym bądź razie rozproszona różnorodność i wielość gier językowych nie pozwala ukonstytuować się wewnętrznie zintegrowanej jednostce ludzkiej, która „miałaby czas” na zachowanie ciągłości między swych doświadczeniami i działaniami a ich konsekwencjami. Między Ja podejmującym decyzję działania, Ja działającym i Ja oceniającym skutki działania istnieje bowiem nieusuwalny rozziw, wynikający z przynależności każdego z tych Ja do innego porządku egologicznego, rządzącego się własną semantyką i sobie tylko właściwą symptomatyką.

Ja podejmujące decyzję może uczestniczyć np. w grze językowej zwanej metapsychologią Freuda, Ja działające w grze zwanej marksizmem, a Ja oceniające samodoświadczać się jako *Dasein* Heideggera. Każda z tych gier gdzie indziej sytuuje i inaczej określa decyzyjny, działający i oceniający „podmiot”. Metapsychologia Freuda czyni tym podmiotem nieświadome popędy i pragnienia, marksizm stosunki społeczne, analityka Heidegger egzystencjalno-ontologiczną strukturę samowiednego bycia. Do tak rozumianych „podmiotów” sprawczych trudno odnosić potoczne intuicje związane z fenomenem odpowiedzialności moralnej, prawnej czy politycznej. Nic więc dziwnego, że uznawany za czołowego przedstawiciela postmodernizmu Jacques Derrida zalicza pojęcie odpowiedzialności do tzw. nierozstrzygalników, a więc do pojęć skupiających w sobie – zastaniające się nawzajem – niekoherentne, „splątane” ciągi znaków/znaczących, ciągi należące do różnych, nieprzekładalnych na siebie gier językowych.

Grunt do rozbicia ego-centrycznej wizji człowieka w szczególny sposób został przygotowany przez filozoficzny namysł Michela Foucaulta. W ramach tego namysłu pierwotny podmiot mówienia nie odsłaniał się już jako tożsame Ja – „rzecz myśląca”, lecz jako nieświadome To (jakby freudowskie id, czy też nietzscheańska wola mocy) będące nieustannym „pomrukiem” naturalnych popędów, pragnień i żądz. Wykładanie się nieświadomej sfery pożądlivosti w porządku mowy, wymusza konieczność uzgadniania tej pożądlivosti z już wcześniej dokonanymi artykulacjami, czyli wymusza podporządkowywanie indywidualnego To społecznie wypracowanym prawidłom, normom i zasadom. Foucault próbował wskazać, iż „nieregularny” sposób myślenia zdolny jest przekroczyć system kulturowo-społecznych restrykcji w imię swobodnej ekspresji indywidualnej sfery nieświadomej pożądlivosti. Za istotny warunek tego przekroczenia uznawał odsłonięcie warstwowo-dziejowej genealogii represyjnego porządku mowy odwzorowującego społeczną przemoc zamaskowaną w wymogu prawdy i etycznej (nade wszystko chrześcijańskiej proveniencji) powinności. Nowożytność spotęgowała tę przemoc za pomocą idei człowieczeństwa. Jednostka zmuszona została do ujmowa-

¹³ Tamże, s. 213.

nia siebie jako zawsze niedoskonałą – z racji swych indywidualnych pragnień i pożądań – reprezentację idei człowieczeństwa z jej „odgórną” i represyjną ogólnością.

Jednakże wśród metateoretyków, próbujących określić istotową specyfikę postmodernistycznego myślenia, pojawiają się głosy kwestionujące pokrywanie się poststrukturalistycznej destrukcji podmiotowego Ja z postmodernistyczną tego Ja destabilizacją. Metateoretycy ci wpisują dyskurs poststrukturalny w dyskurs modernistyczny i w dyskurs o modernizmie. Ich motywacja do przeciwstawienia poststrukturalistycznego i postmodernistycznego ujęcia podmiotu i podmiotowości wydaje się wypływać ze *stricte* politycznych przesłanek. Wskazują bowiem, iż poststrukturalistyczna redukcja ludzkiego podmiotu do indywidualnego, pożądliwego ciała osłabia „rewolucyjny potencjał” społecznej krytyki i paraliżuje wolę rzeczywistych przekształceń życia zbiorowego, nieświadomie powielając modernistyczny arystokratyzm związany z „romantyczną koncepcją autora i autentyczności, oryginalności i intencyjności, egocentrycznej subiektywności oraz tożsamości osoby”¹⁴.

Poststrukturalizm, afirmując „w skrytości ducha” modernistyczne ideały naprawy życia indywidualnego i społecznego wypaczonego przez burżuazyjną nowoczesność i modernizację, sparaliżowany jest świadomością niemożności cofnięcia się cywilizacji i kultury do stanu przednowoczesnego. Związana z tą świadomością rezygnacja z bezpośredniego urzeczywistniania wyzwolicielskich projektów politycznych wyraża się w poststrukturalistycznym geście zawieszenia krytyki wykraczającej poza granice językowych gier, poza epistemologię i estetykę.

Kontynuując strukturalistyczną perspektywę antyhumanistyczną, wspartą na hasle „śmierci podmiotu”, poststrukturalizm umieszcza potencjał rewolucyjno-krytyczny jedynie w formalnych, epistemologicznych i estetycznych regułach kulturowych kreacji. Tym samym powraca do modernistycznej wiary w zbawienno-wyzwolicielską moc czystej, wysokiej kultury wspierającej się na odspołecznionym, arystokratycznym hasle „sztuki dla sztuki”, czy też generalnie „kultury dla kultury” („tekstu dla tekstu”) i głosi pochwałę nieingerowania w twórczość kulturową jakichkolwiek politycznych projektów oraz pochwałę „cynicznej izolacji od świata niewtajemniczonych, nadal zwanego rzeczywistością”¹⁵.

Natomiast teoretyzujący postmodernizm zdaje sobie sprawę, iż nieodrodnym wytworem kapitalistycznej modernizacji jest określona ideologia podmiotu, taka, która dokonuje w samej rzeczywistości społecznej podziału i rozkładu dawnych (związanych z wolnokonkurencyjną fazą kapitalizmu) indywidualno-centralistycznych koncepcji podmiotu i podmiotowości. W tej sytuacji poststrukturalistyczne odcinanie się od ego-centryzmu i kwestionowanie tożsamościowego statusu

¹⁴ Andreas Huyssen. *Nad mapą postmodernizmu*, wyd. cyt., s. 507.

¹⁵ Tamże, s. 503.

podmiotu podstępnie służy bezkrytycznemu wzmocnieniu kapitalistycznej rzeczywistości.

Dlatego też postmodernistyczne teorie, zachowując krytyczny stosunek do każdego (w tym ponowoczesnego) społecznego *status quo*, a zarazem dystansując się do zbyt jednoznacznych i jednostronnych modernistycznych ideałów emancypacji, starają się utrzymać myślenie w napięciu między foucaultowskim uznaniem nieistotności pytania: kto mówi? (czy też: kto pisze?) a tezą „ostatecznie ma znaczenie to, kto mówi lub pisze”¹⁶.

Oscylacja między afirmacją a negacją wyróżnionej pozycji ego–centrycznego podmiotu/autora wyraża się w postmodernistycznym rozszarpieniu od wewnątrz wszelkich ustabilizowanych wizji podmiotu i podmiotowości (podobnie zresztą jak i wszelkich wizji przedmiotu i przedmiotowości). Ma to owocować nieustannym mnożeniem alternatywnych, wieloznacznych, sieciowych ciągów znaków/znaczących sygnujących to, co uchodzi lub może uchodzić za podmiot i za podmiotową rzeczywistość. Jednym słowem postmodernistyczne teorie programowo nie opowiadają się ani po stronie radykalnego wyrzeczenia się podmiotu, ani po stronie jednoznacznej jego restytucji, swe zadanie widzą natomiast w nieustannym uwyrażnianiu, potęgowaniu i mnożeniu różnego rodzaju zerwań i kontynuacji, ciągłości i nieciągłości, dysonansów i współgrań, braków i uzupełnień, zatarć i śladów konstytuujących kulturowe dyskursy o podmiocie i podmiotowości.

Nie sposób jednak nie zauważyć, iż ukrytą przesłanką postmodernistycznej destabilizacji podmiotu jest odgórne i apodyktyczne wykluczenie wizji podmiotu samowiednego, refleksyjnego i „trzymającego w pamięci” swą tożsamość, a dzięki temu zdolnego do samotranscendencji jako warunku możliwości odnoszenia się do czegokolwiek, w tym również do takich, bądź innych dyskursów o podmiocie i podmiotowości.

Wykluczając tę wizję podmiotu, czy raczej meta–podmiotu, postmodernizm swe zadanie uwyrażniania, potęgowania i mnożenia wieloznaczności amorficznych dyskursów o podmiocie i podmiotowości, musi scedować na samokreujące się gry językowe, na samorozrastające i rozpraszające się teksty/dyskursy, ostatecznie im przypisując autorefleksyjność i moc kreowania zmiennych koncepcji podmiotu (podobnie zresztą jak i przedmiotu). Oznacza to jednak nadanie przestrzeni dyskursywnej – rządzącej się zmiennymi regułami językowymi – statusu źródła obdarzonego mocą kreowania wszystkiego, co jest i być może, mocą tym tylko różniącą się od czysto stwórczej mocy boskiej, że „trzymanej na uwierzy” przez fizyczne, konkretno–zmysłowe elementy składowe językowych gier, czyli przez elementy budujące „twardy” ontologiczny fundament i stały nośnik „wibracyjnej” przestrzeni dyskursywnej. Do tych elementów należy również ludzkie „pożądliwe” ciało jako fundamentalny nośnik wszelkich egologicznych porządków. Pojedyncze ciało traktowane jest tu jako – wyznaczony przez konieczności przyrodnicze – splot pożądań współ-

¹⁶ Tamże, s. 507.

konstruowanych przez systemy intercielesnych relacji. Miejsce Ja jako źródła transcendentalnej apercpepcji zajmuje Ja–ciało, wciągnięte w „uprzestrzeniająco–czasujący wir, który jest mięsem”¹⁷, bo jest „z wewnątrznie obrobionej masy”¹⁸. Ja–ciało redukuje się więc do fizyczno–naturalnych i zmysłowo danych elementów, otoczonych siecią naturalnych popędów i pożądań. Elementom tym koncepcje postmodernistyczne niejako odruchowo nadają status jedyne realnie istniejącego i „najgłębszego” substratu wszelkich możliwych porządków egologicznych i wszelkich tekstów/światów, a tym samym ujawniają swe niekrytyczne opowiedzenie się po stronie „starego jak świat” metafizycznego materializmu.

Postmodernistyczni myśliciele jednego bowiem wydają się być – wbrew własnemu zakazowi – apodyktycznie pewni: żadna duchowa Instancja Nadzędna nie istnieje ani w człowieku, ani na zewnątrz niego, a w związku z tym nic „z góry” nie normuje i nie ogranicza swobody samonapędzającej się znakotwórczej kreatywności. Równocześnie za bezdyskusyjnie oczywiste uznają, iż „tak naprawdę” jedyną, nieusuwalną, nieredukowalną realnością jest Instancja Podzędna, naturalno–fizyczny substrat i nośnik zmiennych, ulotnych dyskursów/światów. Okazuje się więc, iż w koncepcjach postmodernistycznych wbrew jawnym deklaracjom założona jest określona i ze wszech miar metafizyczna wizja bytu, tyle tylko, że trywializm tej wizji skrywają zawile, czasami wręcz „ekwilibrystyczne” konstrukcje pojęciowe i niebywale „rozchwiana” logika postmodernistycznych wywodów.

Na czym więc ma polegać niezwykła Nowość, Odmienność, Różność postmodernistycznego projektu filozoficznego? Wydaje się, że na mniej lub bardziej jawnie artukułowanym przekonaniu, iż negacja samoistnego statusu ontologicznego sfery duchowej automatycznie usuwa z kultury wszelką represyjność („imperializm”), w tym represyjność rygorów logicznych i norm moralnych, oraz gwarantuje politycznie pożądane skutki krytyki rozsadzającej od wewnątrz („roznicestwiającej”) te dyskursy kulturowe, które ciągle jeszcze na staroświecki, „nieoświecony” sposób zakładają realne istnienie wymiaru duchowego i kierują się „terrorystyczną” intencją stabilizowania, integrowania, usensowiania życia społecznego i indywidualnego.

Postmodernistyczni teoretycy wydają się wierzyć, iż wystarczy nieustannie powtarzać, najlepiej w niebywale zawitych wywodach i wyrafinowanych konstrukcjach pojęciowych – podstępnie posiłkujących się teologiczną metaforyką i symboliką – nietzscheańskie hasło „Bóg umarł”, by zatryumfowała powszechna wolność, kultura stała się łagodna i pełna tolerancji a życie społeczne sprawiedliwe i wyzbyte jakichkolwiek znamion przemocy.

Jedyne źródło klęski dotychczasowych – opartych na materialistycznym i ateistycznym światopoglądzie – eksperymentów polityczno–społecznych postmodernistyczne koncepcje sytuują w niepełnym uwolnieniu się myślenia z reliktyw idealistycznej metafizyki. Za wręcz zabójcze uznają „idealistyczne” przekonanie

¹⁷ Maurice Merleau–Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1991, s. 297.

¹⁸ Tamże, s. 193.

o scalająco–jednącej mocy rozumu i o teleologiczno–sensownym charakterze procesu dziejowego, nade wszystko zaś potępiają „stary” pogląd zakładający istnienie przebudzonego świadomościowo, osobowo scentralizowanego i refleksyjnie odnoszącego się do siebie, innych i świata podmiotu.

Recenzje i sprawozdania

Jerzego A. Wojciechowskiego *Ekologia wiedzy – myśl polska na obczyźnie**

Przybyłemu do ojczyzny dziewiętnastoletniemu studentowi jednego z kanadyjskich uniwersytetów rzuciło się od pierwszego dnia w oczy, że gdy gdziekolwiek powie coś po polsku, jest traktowany jak my wszyscy. Wystarczy jednak, aby się do kogoś zwrócił po angielsku lub po francusku, a już zaraz na wyścigi okazują mu pomoc, skwapliwie udzielają informacji (często błędnej) i świadczą uprzejmości. Mimo więc, że po polsku mówi jak na rodowitego warszawianina przystało, nie zdradza na ulicy ani w sklepie tej swojej umiejętności – nienaruszonej w ciągu całego życia (z wyjątkiem pierwszych jego siedmiu miesięcy) spędzonego wraz z rodzicami na obczyźnie. Narzeka tylko, że jego rozmówcy, pragnąc, aby ich zrozumiał, mówią bardzo głośno, niemal krzyczą. Nie zna ani przysłowia „cudze chwalicie...”, ani słów Wieszcza „pawiem narodów byłaś i papuga”, ani „Cudzoziemszczyzny” – zastanawiał się więc „dlaczego tutaj tak jest?” – Nie zna też oczywiście polskich prac doktorskich i habilitacyjnych, publikowanych w ostatnim ćwierćwieczu.

Ludzie młodszego i średniego pokolenia, autorzy naszych dzisiejszych książek naukowych z zakresu humanistyki i nauk społecznych (może i innych dyscyplin), niemal zupełnie ignorują dorobek nauki polskiej. W bibliografii oraz indeksie nazwisk (dobrze, jeśli jest takowy) umieszczają tuziny haseł zagranicznych, także trzeciorzędnych i czwartorzędnych, natomiast pomijają nawet klasyczne pozycje polskie. Pomijają je zresztą również na etapie gromadzenia materiałów: nie wypada czytać Polaków. Czyta się przede wszystkim autorów amerykańskich (a jeśli przez omyłkę zapłącze się wśród nich taki Ernst Nagel – wymawiają to nazwisko „nejdzel”). Na progu XXI wieku jeden i drugi nasz autor pracy o pojęciu prawdy nie wymienia nazwiska „Tarski”, widocznie zniechęcającego swym nazbyt polskim brzmieniem; może gdyby pozostało w swej oryginalnej postaci „Teitelbaum”, mogłoby stanowić przepustkę do prac dzisiej-

* Jerzy A. Wojciechowski, *Ecology of Knowledge*, The Council for Research in Values and Philosophy. Cultural Heritage and Contemporary Change, ser. I: Culture and Values, vol. 23, Washington 2001, ss. 149.

szych filozofów znad Wisły, zwiedzionych pozorem, że oto mają do czynienia z jakimś wybitnym amerykańskim logikiem, np. z nowojorskiego Columbia University, albo z Harwardu.

* *
 *
 *

O jednych Polakach się nie pisze, choć ich książki stoją na półkach naszych bibliotek uniwersyteckich, a ich myśl przedstawiają i komentują nasze co starsze podręczniki, o innych zaś – dlatego, że znani są tylko zagranicą, a do kraju albo wieść o nich nie dotarła, albo nie dotarła do świadomości autorów publikacji ostatnich lat. Jednym z nich jest Jerzy A. Wojciechowski, emerytowany profesor filozofii z University of Ottawa, członek Council for Research in Values and Philosophy, w której to Radzie zasiada też m.in. Władysław Stróżewski z Uniwersytetu Jagiellońskiego, od wielu lat prezes Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Jerzy Wojciechowski jest w sytuacji o tyle lepszej niż wielu innych uczonych polskich przebywających stale poza krajem, że podczas swych wizyt do Warszawy bywa zapraszany jako prelegent do kilku uniwersytetów; natomiast w bibliografiach i biografiach wydawanych w Polsce brak o nim informacji.

Zaniedbania należy naprawiać, a braki zapełniać, dobierając środki dostosowane do przyczyn niedociągnięć. Autorom więc, którzy w owych pracach pomijają myśl polską, trzeba ten niedostatek erudycji wytykać jako zawinioną przez nich lukę w ich wiedzy i naganną niedbałość. Natomiast brakom informacji o osiągnięciach uczonych polskich, którzy działają zagranicą, można zaradzić w wieloraki sposób: publikując bieżące biuletyny biograficzno-bibliograficzne, z danymi o dorobku, osiągnięciach i osobach uczonych polskich na świecie, zawiązując stowarzyszenia polskich badaczy pracujących zagranicą, czy ogłaszając w kraju przekłady ich dzieł, opublikowanych poza Polską. Powinna to być działalność stała i systematyczna, nie zaś jeden czy drugi odświętny zjazd, zorganizowany ku chwale władz politycznych jako troskliwych opiekunów myśli polskiej na świecie.

* *
 *
 *

Małą cząsteczką realizacji tego zadania jest niniejsza informacja o wydanej w Waszyngtonie książce Jerzego A. Wojciechowskiego na temat ekologii wiedzy. Choć to specjalność nie należąca do zakresu kompetencji piszącego te słowa, bliska jest mu jednak idea rozpowszechniania wiadomości o dokonaniach uczonych polskich zagranicą; stąd decyzja, by przedstawić tę książkę czytelnikom w Polsce.

Jerzy A. Wojciechowski zaliczył swe dziełko do teorii wiedzy. W istocie przynosi ono więcej, mianowicie rozważania z pogranicza historii filozofii i historii kultury, ukazujące genezę obecnego stadium rozwojowego wiedzy, nauki i kultury oraz relacje zachodzące między członami tej trójcy, a także przeświecone refleksją etyczną myśli filozofa na temat wpływu wiedzy, nauki i kultury na życie człowieka jako istoty racjonalnej, wreszcie zarys systemu metafizycznego, zaprojektowanego przez Autora *Ekologii wiedzy*.

Przez ekologię wiedzy Jerzy Wojciechowski rozumie rozważania na temat stosunku istoty ludzkiej do wiedzy jako elementu środowiska ludzkiego, a zarazem jako czynnika, coraz silniej działającego na nasze życie – zarówno w sposób pozytywny, jak negatywny (daje się bowiem zauważyć zależność między ilością wiedzy a liczbą i zróżnicowaniem przyczyn powstawania sytuacji stresowych).

W rozważaniach tych ekolog wiedzy poczesne miejsce wyznacza próbom określenia stosunku zachodzącego między ludźmi jako istotami wiedzącymi a wytworami ich czynności poznawczych oraz następstwami pojawienia się tych wytworów w środowisku ludzkim.

Autor traktatu jest świadom, że poznanie wiedzy zależy od ogólnego jej rozwoju, a problematyka wiedzy, a więc liczba, zakres i rodzaj pytań, które sobie badacz stawia – zależy od poziomu jego wiedzy. Ale nie tylko od samej wiedzy: również od zasięgu i poziomu kultury, nierozzerwalnie przecież związanej z wiedzą.

W swym namyśle nad kulturą Jerzy Wojciechowski rozróżnia i podejmuje dwa zadania: opisowe oraz wyjaśniające. W wyjaśnieniach zaś skierowuje uwagę na korzenie kultury, uważając, że to, jakie są, determinuje – przynajmniej do pewnego stopnia ją samą, jej istotę. Otwiera to drogę do rozstrzygnięć takich kwestii, jak ta, czy do wiedzy zaliczać tylko myśl racjonalną, czy i mit, z którego owa wiedza wyrastała, czy też mit umieszczać w kulturze; albo jak przeprowadzić rozróżnienie między wiedzą praktyczną a teoretyczną oraz jak je powiązać z kontrowersją między subiektywizmem a obiektywizmem.

Przed oczyma filozofa, zatroskanego o los ludzkości, pojawia się dylemat: kultura (wraz z wiedzą) a natura. Związek między tymi biegunami, rozpatrywany z punktu widzenia jednostki obdarzonej wiedzą, jednostki będącej obserwatorem zewnętrznej rzeczywistości i sprawcą zachodzących w niej zmian, zarówno pożądaných jak i groźnych, zależy – zdaniem Autora *Ekologii wiedzy* – od zasobu wiedzy posiadanej przez podmiot poznający i działający.

Ten zaś o tyle będzie zdolny panować nad naturą, o ile posiada umiejętność aktywnego podporządkowywania jej swych wysiłków intelektualnych.

Dotyczy to nie tylko jednostki, ale i zespołów ludzkich. W coraz większym bowiem stopniu nasza działalność poznawcza staje się zespołowa i oparta na współpracy. Zachodzi przy tym – zauważa Jerzy Wojciechowski – wzajemna zależność między liczebnością grupy współpracowników, rozmiarami oraz ilo-

ścią związków komunikacyjnych wewnątrz niej, zasięgiem rozpowszechniania wiedzy i jej postępowaniem.

W świecie współczesnym informacja staje się coraz bardziej pożądanym dobrem, a wymiana informacji jest tym żywsza – twierdzi Autor – w im większej i bardziej rozczłonkowanej społeczności występuje i im większy zasób wiedzy jest owej społeczności dostępny.

Za centralny problem naszych czasów Jerzy Wojciechowski uważa zagrożenia nie ze strony przyrody, lecz te, które człowiek sam sobie zgotował swą działalnością. Jej następstwem jest coraz powszechniej nękające nas poczucie niebezpieczeństwa i związany z nim stale towarzyszący nam lęk. Ten stres, doświadczany przez ludzkość, popycha jednostki do podejmowania wspólnych działań. Wraz więc ze wzrostem poziomu wiedzy rośnie potrzeba wzajemnego zrozumienia się jednostek ludzkich i coraz pełniejszego uświadomienia sobie, jak ważne jest właściwe ułożenie stosunków między człowiekiem a wiedzą. Między sprawcami – wytwórcami wiedzy a ich wytworami upatruje Autor sprzężenie zwrotne. Te dwa elementy tworzą – jego zdaniem – dynamiczny i ewoluujący system wiedzy, który jest substytutem nadrzędnego systemu kultury, złożonego z poznających podmiotów ludzkich, ich wytworów w postaci konstrukcji poznawczych oraz produktów materialnych i utworów niematerialnych, jak obyczaje i prawa. Z kolei system kultury ma – zdaniem Jerzego Wojciechowskiego – stanowić (*relata refero*) element „egzystencjalnego systemu człowieka”, systemu złożonego z ludzi, konstrukcji wiedzy, wytworów i natury. Autor uważa, iż z tego wynika, że „egzystencjalny system człowieka” składa się z natury w naj szerszym sensie tego słowa oraz z systemu kultury.

Na temat owego, „egzystencjalnego systemu człowieka” Jerzy Wojciechowski formułuje uogólnienia, ujęte w postaci „praw”: np. że racjonalna działalność i jej skuteczność, a także potrzeba zrozumienia systemu są „proporcjonalne” do wiedzy, a z kolei rozmiar i złożoność omawianego systemu są „proporcjonalne” do poziomu „działalności racjonalnej”, że – dalej – wpływ egzystencjalnego systemu człowieka na ludzi jest „proporcjonalny” do rozmiarów i złożoności tego systemu, że poziom i złożoność życia ludzkiego jest „proporcjonalna” do egzystencjalnego systemu człowieka, że wreszcie zadowolenie z omawianego systemu jest „odwrotnie proporcjonalne” względem umiejętności wprowadzania w nim zmian.

Wiele pytań cisnie się czytelnikowi tych enuncjacji metafizycznych, wychowanemu w odmiennej tradycji filozoficznej, ale nie miejsce na ich stawianie, tym bardziej że w książce zajmują niewiele miejsca (choć – jak się domyślam – sam Autor umieszcza je w centrum swego *credo* filozoficznego).

Ekologia wiedzy w wielu miejscach tekstu uwydatnia rolę elementu racjonalnego w całości kształcie wiedzy oraz rolę wiedzy w całości kształcie racjonalnego życia – zarówno jednostek, jak zbiorowości ludzkich, a wreszcie całej ludzkości. Nie ogranicza się jednak do rozważań na temat intelektualnych aspektów osobowości podmiotu poznającego jako członka społeczeństwa. Zwraca również

uwagę na podstawowy charakter problemów moralności wiedzy. Wraz z tymi zagadnieniami do zakresu ekologii wiedzy Jerzy Wojciechowski włącza socjologię wiedzy z elementami ekonomiki wiedzy i jej aspektami politologicznymi jako warunkami koniecznymi intelektualno-moralnego rozwoju ludzkości opartego na fundamentach poznania empirycznego i racjonalnego myślenia.

Jerzy A. Wojciechowski z perspektywy swoich wieloletnich doświadczeń intelektualnych i pracy nauczycielskiej przekazuje czytelnikowi wynik swych własnych przemyśleń i własnych przeświadczeń: ważne są idee, ważne też są teorie filozoficzne; wywierają potężny wpływ i mogą być niebezpieczne. Świadomości tego, powinniśmy filozofując mieć się na baczności i panować nad swymi poglądami, filozofowanie bowiem to zadanie bardzo poważne i odpowiedzialne. Spostrzeżenia te, niby fragmenty testamentu, znalazły się w drugim dodatku, ostatnim rozdziale książki, zatytułowanym „From the evaluation of sense knowledge to Auschwitz and the Gulag Archipelago”. Czyż tytuł ten nie zdradza, który naród wydał Autora *Ekologii wiedzy*?

* *
*

W indeksie książki Jerzego A. Wojciechowskiego widnieje zaledwie dwanaście nazwisk filozofów (Arystoteles, Bacon, Darwin, Einstein, Johnson, Kuhn, Levi-Strauss, Marx, Platon, Rousseau) i jednego oryginała-fantasty (Aurelio Peccei, założyciel Klubu Rzymskiego), który wzywa uczonych do wstrzymania badań naukowych przez pięćdziesiąt lat, które ludzkość winna poświęcić na dogonienie rozwoju naukowego przez – opóźniony w stosunku do niego rozwój moralny i społeczny). Mimo tak powściągliwego uzewnętrzniania zaplecza erudycyjnego *Ekologia wiedzy* jest dziełem myśliciela, który miał czas przetrwać i ocenić wiele cudzych poglądów oraz zbudować własny, ogarniający sferę zagadnień nie tylko filozoficznych w szerokim sensie, ale i społecznych.

Dla filozofów polskich może się okazać interesujący kontakt z humanistą, którego formację intelektualną i moralną kształtowały – aż do dni Powstania Warszawskiego włącznie – zrazu patriotyczne środowisko rodzinne w Warszawie, elitarna polska szkoła średnia, harcerstwo, Armia Krajowa, później zaś studia zagranicą, małżeństwo z cudzoziemką, długoletnia profesura na kanadyjskim uniwersytecie oraz czynna działalność w środowiskach polonijnych i udział w gremiach międzynarodowych zajmujących się sprawami kultury i stosunków społecznych w skali globalnej.

* *
*

Poznaniu takich ludzi, jak Jerzy A. Wojciechowski i uświadomieniu sobie, nam wszystkim – pracownikom nauki, badającym i uczącym tu w kraju, że pojęcie nauki polskiej – przynajmniej w tym sensie polskiej, iż uprawianej przez Polaków – obejmuje obszar –nieporównanie szerszy niż Rzeczypospolitej Polskiej, poznaniu naukowej Polonii na wszystkich kontynentach, mogłyby służyć zabiegi, o których wspominałem na początku, podejmowane jednak bez najmniejszych intencji nacjonalistycznych i bez cienia polonocentryzmu puszczących się pawii narodów i bez zaściankowej ksenofobii. A gdyby się przy okazji udało wykorzystać naszą polską, nieco parafiańską fascynację tym, co importowane z zagranicy, może byśmy wymieniając i cytując uczonych polskich spoza kraju (nie dlatego, że Polacy, lecz dlatego że zagraniczni) stopniowo oduczyli się pomijania uczonych polskich... za karę za to, że pracują tu na miejscu.

Zanim zaś się oduczymy takiego dyskryminowania rodaków, apeluję do recenzentów prac magisterskich, doktorskich, habilitacyjnych i wniosków profesorskich, do rad wydziałów na wyższych uczelniach, do superrecenzentów w Centralnej Komisji do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, aby kwalifikując opiniowany dorobek brali pod uwagę to, czy autor–kandydat uwzględni rodzimy dorobek na równi z obcym.

Apeluję też do Centralnej Komisji i do rad wydziałów, aby do ubiegających się o stopnie naukowe i tytuł naukowy profesora rozesłały instrukcję, która by indeks pojęć oraz indeks nazwisk określała jako obligatoryjny składnik (na równi z bibliografią) aparatu naukowego książki doktorskiej, habilitacyjnej czy tzw. profesorskiej – przynajmniej w dyscyplinach humanistycznych i społecznych. Może zmusiłoby to oficyny wydawnicze – a w ich liczbie także wydawnictwa uniwersyteckie – do zerwania z kompromitującą praktyką wydawania książek naukowych bez indeksu. Mecenas i senator Edward Wende, zmarły w maju 2002, wspominał kiedyś słowa swego ojca, który się oburzał, że list bez daty jest to list bez sensu. *Mutatis mutandis* można to (z pewną przesadą) powtórzyć o książce naukowej bez indeksów.

Jerzy Pelc

Anthropos. Prace Instytutu Filozofii UMCS. Zbiór 2. Redakcja Stanisław Jedynek, Stefan Symotiuł, Tadeusz Szkołut. Wyd. UMCS, Lublin 2001, ss. 229.

Niniejszy zbiór nie ogranicza się tylko do prac własnych, ale otwiera pole do dyskusji intelektualnych między pracownikami związanymi wcześniej z Instytutem Filozofii UMCS oraz inicjuje współpracę z filozofami państw sąsiadujących. To, co przynosi ta publikacja ujmując żartobliwie w dwa wiodące hasła: dziwni polscy filozofowie i duchowość rosyjska. Są tu zamieszczone rozprawy z zakresu ontologii i filozofii kultury, materiały do historii filozofii, wywiady

i dyskusje oraz informacje o życiu intelektualnym Instytutu. Zabrakło tu danych o działalności OL PTF i kół naukowych, myślę, że ze względów oszczędnościowych.

Wśród rozpraw z zakresu ontologii znajdujemy pracę A. L. Zachariasza (były pracownik Instytutu) *Czy i jak możliwa jest ontologia?* Współczesny ferment intelektualny, wzmocniony postmodernizmem, pod znakiem zapytania stawia ontologię (traktowaną jako „poezja”). Stąd też pierwszy człon pytania A. L. Zachariasza o możliwość istnienia ontologii. Autor przedstawia w zarysie historię zamętu terminologicznego, stan współczesnej ontologii (filozofii bytu), próby sformułowania nowego paradygmatu uprawiania ontologii, tezy Rorty’ego. Autor, odwołując się do tradycji filozoficznej kantyzmu, proponuje refleksję o bycie „na poziomie myślenia transcendentalnego”. Czym więc byłaby ontologia transcendentálna? Jak twierdzi autor, „byłaby zgodnie z wymogami rozumu teoretycznego, a więc wymogami logiki i w ramach pojęć (...), ujęciem tego, co jawi się nam jako przedmiot «do poznania» w ramach kategorii koniecznych i konstytutywnych” (s. 25). Problem relacji ontologii i nauk ścisłych podejmują prace J. Dębowskiego *Ontologia a nauki szczegółowe* i A. Łukasika *Ontologia w kontekście nauki*.

Filozoficzne problemy i konsekwencje ingardenowskiego rozróżnienia pojęć metafizyki i ontologii podejmuje Zofia Majewska w artykule *Ingardenowska ontologia jako racjonalizacja filozofii*. Autorka przypomina różnice znaczeniowe tych terminów (ontologia – nauka o czystych możliwościach, metafizyka – nauka o istocie faktycznie istniejącego bytu), które wydają się być pomocne przy pytaniu o relacje z naukami szczegółowymi, jak i w próbie uporządkowania zamętu terminologicznego, o którym pisał Zachariasz. Ontologia jawi się w ujęciu Ingardena jako próba racjonalizacji filozofii, co szczególnie w czasach naporu irracjonalizmu godne jest przypomnienia.

Zrozumienie współczesności, a zwłaszcza odrzucenie idei ładu i stałości (tradycji kosmosu i logosu) w postmodernizmie, ułatwi artykuł M. Szulakiewicza (byłego studenta Instytutu Filozofii) pt. *Filozofia transcendentálna i metafizyka klasyczna – dwie drogi problemu ugruntowania*. Autor w myśli zachodniej dostrzega dwie drogi filozoficzne, sięgające początków filozofii w ogóle. „Jedną z nich jest droga pomijająca zwodniczość zmienności i stawania się świata i prowadząca ku idealnemu porządkowi idei; drugą – droga ku światu ciągle nowemu, bez elementów trwałych, zasad, fundamentów, droga świata stawania się” (s. 59). Współczesne niektóre prądy, jak sądzę, nawiązują do tej drugiej drogi, o heraklitejskim rodowodzie, której nie zaakceptowano w kulturze Zachodu. Autor jednakże ukazuje nam próby syntezy tych dwu dróg, by odsłonić „ostateczne ugruntowanie”. Działo się tak w filozofii św. Tomasza i Kanta. W XX wieku nastąpiło załamanie się zarówno metafizyki, jak i filozofii krytycznej, co nie oznacza, że wygasła potrzeba legitymizacji takich teorii. Byłoby to zdaniem Szulakiewicza równoznaczne z negacją filozofii przez samą siebie. „Wbrew obiegowym opiniom – twierdzi autor – współczesna filozofia nie wy-

zbyła się ani myślenia transcendentального, ani też metafizycznego w takim stopniu, że stanowią one już tylko przestarzałe struktury myślenia. Powroty są bowiem w filozofii znacznie częstszym zjawiskiem niż nowości” (s. 70).

To ostatnie zdanie mogłoby stanowić motto do bloku artykułów p.n. *Dzisiejsza rosyjska filozofia kultury*. Jest on wynikiem inicjatywy wydawniczej Profesora Stanisława Jedynaka, starań o naukową współpracę filozofów słowiańskich, w tym wypadku polskich, rosyjskich i ukraińskich. Nie wszystkie prace zostały jednakże opublikowane. Wybrano prace teoretycznie najważniejsze, tj. W. Łyczkowacha *Rosyjska teoria kultury: zarys tradycji i ewolucji* oraz *Rosyjski projekt estetyki uniwersalizmu: historia i współczesność*, W. Poliszuka *Problem rozumienia idei kultury (List do przyjaciela)*, W. M. Windhofa *W jakim języku rozmawia kultura?*, O. Gomilko i S. Prolejewa *Myślenie europejskie i duchowość rosyjska*. Informację o problematyce szczegółowszej poruszanej w pracach L. Moriewej z Petersburga, S. Galbierina z Moskwy, K. Dieriewjanki z IF RAN, O. Lewczenki i in. można zaczerpnąć z tekstu W. Łyczkowacha, doktora nauk filozoficznych w Katedrze Etyki, Estetyki i Kulturologii Czernihowskiego Uniwersytetu Pedagogicznego, będącego zarazem redaktorem rosyjskiego i ukraińskiego zbioru. Zbiór ten stanowi dramatyczną próbę poszukiwania podstaw filozoficznych, fundamentów, zakorzenienia w duchowości rosyjskiej (Windhof definiuje „duchowość” jako „jedność tego co świadome i tego co nieświadome, tego co racjonalne i tego co emocjonalne”, s. 105) poprzez odwołania do tradycji filozofii rosyjskiej wieku XIX, stanowiącego powód do dumy z powodu osiągnięć filozoficzno-literackich oraz do uniwersalistycznej myśli greckiej i chrześcijańskiej, w szczególności – zakorzenienia w religijności prawosławno-słowiańskiej. Dramatyzm ów wyda nam się bardziej zrozumiały, jeśli uwzględnimy tragizm losów narodu i kultury, wywłaszczonych z własnej duchowości na rzecz obcych idei i wartości. Pewne światło na traumatyczność tych wydarzeń rzuca z jednej strony przemilczenie doświadczeń „proletkultury” przez Łyczkowacha, z drugiej zaś – opublikowany w „Principiach” filozoficzny *List do przyjaciół Polaków – o filozofii w dzisiejszej Rosji* autorstwa prof. Pawła Tiszczenko z Moskwy („Principia. Ekspres Filozoficzny” nr 28, listopad 2001). Tiszczenko ubolewa, że przeszłość nie została poddana głębszemu namysłowi filozoficznemu, lecz wyparta w obszar „zbiorowej niewiedzy” rosyjskich środowisk intelektualnych i całego społeczeństwa. Wskazuje zarazem na płytkość recepcji obcych idei i ideologii komunistycznej, jak i na obecny dystans filozofii rosyjskiej wobec przeobrażeń społeczno-politycznych.

Formę listu do przyjaciela ma także wypowiedź W. Poliszuka z Syberii zamieszczona w *Anthroposie*. Ten sposób narracji, uwzględniający pewną subiektywność ujęcia zagadnień i problemów, odwołuje się jednakże do „sprawdzianu” obiektywnego – pamięci Innych, w tym wypadku – uczestników procesu konstytuowania się rosyjskiego kulturoznawstwa jako dziedziny odrębnej od polityki kulturalno-oświatowej państwa radzieckiego.

W świetle zamieszczonych tekstów dziedzina refleksji nad kulturą jawi się jako najbardziej uprawomocniona do uchwycenia istoty duszy rosyjskiej w całej jej złożoności (i sprzeczności przede wszystkim), jak i rosyjskiej duchowości, która wyraża się poprzez muzyczność odwołującą się do tradycji antycznej Grecji (W. Łyczkowach *Rosyjska teoria kultury...*). W ten sposób wskazuje się moim zdaniem na pewną misyjność rosyjskiej filozofii kultury. Jest nią, po pierwsze, przeciwstawienie się idei współczesnego chaosu („muzyczność” to nic innego jak rytm, ład i proporcje), kryzysu i postmodernistycznej idei „nie-ładu”, po drugie – propozycja rosyjskiego modelu uniwersalistycznego poznania estetycznego. Ten model jest zarazem estetyką uniwersalizmu, przekroczeniem partykularyzmów kulturowych na rzecz globalizacji. Autor pisze bowiem: „Tradycje «idei rosyjskiej» w kulturze, zasady «kosmizmu», «pierwiastka zbiorowego» i «gminności» w prawosławno-słowiańskim sposobie stosunku do świata są przeobrażane przez współczesne idee uniwersalizmu jako światopoglądu oparte go na planetarnej jedności rasy ludzkiej” (s. 84–85). Uniwersalizmy mają jednakże różne odcienie, także regionalne, toteż Łyczkowach „ogólnosłowiańskie rozumienie uniwersalizmu” łączy z ugruntowaniem w „historii kultury duchowej narodów wschodnioeuropejskich” (s. 90), w „samoświadomości narodowej” narodów słowiańskich, stanowiącej podstawę ich integracji. Pierwiastek integrujący odkrywa Łyczkowach również w nowych koncepcjach sztuki, zmieniający „noosferę”, „aurę mentalną, energetykę duchową ludzkości”, prowadząc do wytworzenia „estetosfery człowieka całościowego” (s. 95). W tej sztuce, a raczej „wszechsztuce” i „wszechestetyce” zawiera się „istota rosyjskiego projektu uniwersalizmu w jej historii i współczesności”; stanowi on dzisiaj jeszcze utopię estetyczną, jak sam autor przyznaje. Historia jednak poucza nas, że utopie, także estetyczne, bywają często realizowane, co nie zawsze wychodzi ludzkości (a przynajmniej jej części) na korzyść. Tu należałoby może zapytać, ku czemu owa misja ma wieść, jeśli w myśli rosyjskiej jest takie silne jej poczucie, o czym jeszcze wspomnę.

Osadzanie w kontekście wykraczającym poza swoistość etniczną filozofii rosyjskiej dało asumpt do rozważenia fenomenu duchowości rosyjskiej w konfrontacji z myśleniem europejskim w artykule dwojga pracowników ANU, Olgi Gomilko i Sergiusza Prolejewa. Autorzy stawiają tezę o specyfice rosyjskiej myśli filozoficznej, odzwierciedlającej różnicę między umysłem rosyjskim i europejskim. Cały artykuł poświęcony jest analizie owych różnic, przy czym zaznaczyć tu trzeba, że nazwa „Rosjanin” nie ma sensu wyłącznie etnicznego, ale oznacza raczej „historyczno-kulturowy rodzaj umysłu, specyficzną organizację dociekania prawdy poprzez myślenie spekulatywne, które zakotwicza się w odpowiednich formach światopoglądu, kultury intelektualnej, logiki argumentowania itd. (s. 117). Bulwersować może teza: „filozofowie rosyjscy przejawiają małą skłonność do myślenia”. Chodzi tu o sam styl filozofowania. To, co przejawia się przez ich pisma i słowa można określić mianem wizji („porywem, ekstazą, prorocstwem, odkryciem czegoś, czego dotąd nie było”). Jest to bardzo

ważne spostrzeżenie dla filozofii polskiej (w 1902 r. M. Massonius postawił tezę o „rozdwojeniu myśli polskiej” – i dotąd właściwie trwa owa biegunowość między filozofią nauką i filozofią–światopoglądem, ekspresją, wizją), właściwie ta konstatacja wskazuje na pewne pokrewieństwa w sferze mentalnej. Jakie więc odrębności wykryli autorzy studium? Pierwszą zasadniczą jest fakt zakwestionowania suwerenności bytu i zasady obiektywności „Dlatego też umysł rosyjski istnieje nie w postaci myślenia, lecz w postaci objawienia” (s. 118). W ślad za tym idą inne wyróżniki: umysł rosyjski nie ma przedmiotu badań, lecz tajemnicę”. Być może tu tkwi źródło osobliwości Witkacego z jego nieodłączną Tajemnicą istnienia. Źródło duchowości rosyjskiej tkwi więc w nierozzerwalnym związku człowieka z tym, czym zajęty jest jego umysł, dusza, całe jestestwo. Autorzy też ilustrują różnice poprzez kwestie wolności, osoby i własności, podkreślając, że istota filozofii rosyjskiej wyraża się poprzez kategorię miłości, stanowiącej antidotum na brak wolności i zrzeczenie się własności. Jest to zarazem kategoria ocalająca człowieczeństwo w nieludzkim świecie. Tu też jest źródło profetyzmu i mesjanizmu rosyjskiego. Filozofujący Rosjanin odsłaniając tajemnicę, poprzez pozaosobową miłość, wraca do niedoskonałego świata, by jako „nosiciel światła służyć jego ulepszeniu” (s. 122). Ta ocena dotyczy również filozofii współczesnej, w której autorzy dostrzegli dwie warstwy: akademicką (przetwarzającą główne poglądy filozofii zachodniej) i twórcze poszukiwania własne, odwołujące się do tradycji duchowości rosyjskiej z jej specyficznymi cechami kulturowymi. Autorzy dostrzegają podobieństwa „rosyjskości” z postmodernizmem francuskim (stąd to zainteresowanie postmodernizmem u takich autorów jak: W. Podoroga, M. Ryklin, E. Pietrowska). W tym momencie zainteresowań i reprodukcji zauważono też rosyjską specyficzność. O ile na Zachodzie postmodernizm jest wyzwaniem intelektualnym dla racjonalizmu, to w myśli rosyjskiej zmienia się w rodzaj „misjonarstwa intelektualnego”, „swoistej teurgii duchowej” (s. 124). Należy tylko zapytać, czy idee „chaosmosu” i destrukcji prawdy są faktycznie w dobie obecnej najbardziej potrzebne Rosji, filozofii rosyjskiej, a również myśli polskiej. „Monstra się budzą, kiedy rozum śpi”... Moskiewski filozof w *Liście do przyjaciół Polaków* wyraża swój niepokój niewłaściwym kierunkiem przeobrażeń i odradzaniem się absolutystyczno–imperialnych idei. Tego typu „misyjność” jest wpisana, niestety, w rosyjską duchowość, o czym pisał już w dwudziestoleciu Adam Haydel w *Myślach o kulturze* (1934).

Skupiłam się głównie na dwóch działach zagadnień *Anthroposu*. Resztę zasygnalizuję tylko. Materiały do historii filozofii zawierają teksty B. Muszyńskiej (*Władysław Kozłowski – pozytywista ze Lwowa*), list W. Kozłowskiego do Izabelli Zbiegańskiej, recenzję L. Cyborana z książki S. Jedyńaka *Etyka starożytnego Wschodu*. Cykl *Dziwni polscy filozofowie* wnosi informację o zapomnianym już dziś filozofie Edmundzie T. Erdmannie (1877–1936) autorstwa J. Lejmana (*Edmund Erdmann: jak ułatwić życie ludziom nie lubiącym mówić*). Erdmann zasłynął z próby stworzenia uniwersalnego systemu zapisu myśli, po-

mijając dotychczasowe zapisy alfabetyczne (od dołu w górę). Ów nieznanymyśliciel w końcowych uwagach Lejmana jawi się nam jako reprezentant trzeciej drogi, wyrastającej z inspiracji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, przenoszący idee nurtu logiczno-metodologicznego szkoły na grunt rozważań psychologicznych.

G. Żurkowska-Krakowska z kolei sięga do dziejów filozofii UMCS przedstawiając poglądy Jakuba Litwina w konfrontacji z poglądami Rorty'ego (*Jakub Litwin – Richard Rorty: dwa dialogi z metafizyką*). M. Sady ukazuje korespondencję B. Russella z S. Thamersemem. Całość działu *Materialów...* zamyka fragment pism Marsyliusza z Padwy pt. *Obrońca pokoju* w przygotowaniu L. Krusińskiego.

Pracę zamyka wywiad B. Krygier z prof. Skolimowskim pt. *Nowa karta ewolucji* oraz dyskusja – dwugłos w sprawie groźby „infantyilizacji” filozofii prof. J. Dębowskiego i S. Symotiuka. Uzupełnieniem tej debaty jest sprawozdanie A. L. Zachariasza z konferencji p.n. „Europejskie modele tolerancji”.

Dobrze się stało, że staraniem Profesora Jedynaka zaproszono do wymiany intelektualnej uczonych rosyjskich i ukraińskich. Wszak, jak pisze W. M. Widhof, „duchowa wymiana informacji jest (...) w rzeczy samej duchowym wzbogaceniem partnerów wymiany” (s. 106). *Anthropos* pozwala zrozumieć pewne różnice kulturowe. Miejmy nadzieję, że jest to początek owego „polilogu” filozoficzno-kulturowego, i że strona polska pokusi się o podobną refleksję nad stanem polskiej filozofii i kultury. Gdy w tekstach rosyjskich autorzy mają odwagę „mieć nadzieję, że cała przyszłość kultury rosyjskiej tli się jeszcze w świadomości każdego z Rosjan” (Poliszuk, s. 103), to w polskich dyskusjach swoistość i przyszłość kultury polskiej stanowi kwestię niemalże wstydliwą. Filozofowie polscy, w tym filozofowie kultury, są w większości przekonani do „jedynie słusznej” racji, że kultura mówi uniwersalnym językiem.

Bogumiła Truchlińska

Integracyjna i dezintegracyjna rola artystycznych środków przekazu w kształtowaniu tożsamości narodowej i jednoczeniu Europy. Praca zbiorowa pod redakcją Bohdana Dziemidoka. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2001, ss. 236.

Tworząc postaci i mity, artysta interpretuje świat i ustanawia nieustający sąd etyczny nad naszą egzystencją – nawet, a raczej właśnie, jeżeli nie wdaje się w moralę.

Te słowa Paula Ricoeura¹ można potraktować jako swoiste motto książki, która próbuje odpowiedzieć na pytanie o rolę sztuki w dziele integracji europejskiej, i która częściowej odpowiedzi na to pytanie udziela już w swoim tytule: *Integracyjna i dezintegracyjna rola artystycznych środków przekazu w kształtowaniu tożsamości narodowej i jednoczeniu Europy*.

Recenzowana praca zbiorowa – pod redakcją prof. Bohdana Dziemidoka – jest rezultatem projektu badawczego pod tym samym tytułem, zmierzającego do „wstępnego rozpoznania” roli, jaką w procesie integracji europejskiej odgrywają artystyczne środki wyrazu – owe niezmiernie sugestywne narzędzia, stosowane zarówno w wąsko pojętej sztuce, jak i w szeroko pojętej kulturze popularnej – które w dziele kształtowania tożsamości narodowej mogą, z jednej strony, sprzyjać procesom integracyjnym, z drugiej strony – zakłócać je, gdy staną w służbie propagowania uprzedzeń, wrogości i ksenofobii (s. 9).

Książka zawiera artykuły jedenastu autorów – w tym artykuł otwierający redaktora tomu – z sześciu krajów Europy Środkowej: Estonii, Litwy, Polski, Rosji, Słowacji i Słowenii. Jest zapisem refleksji nad zasygnalizowaną w tytule problematyką, podjętej w oparciu o właściwe poszczególnym autorom dyscypliny: estetykę, historię, teorię i filozofię sztuki, psychologię społeczną, socjologię kultury, pedagogikę i teorię wychowania estetycznego. Książka ma zatem charakter interdyscyplinarny. Nie stanowi przy tym „organicznej, jednorodnej całości, lecz ma charakter mozaikowy”. Zamieszczone w niej prace różnią się bowiem od siebie nie tylko podejmowaną problematyką szczegółową, metodologią, rodzajem dyskursu, czy stylistyką, lecz także poglądami i konkluzjami autorów, „którzy wcale nie mówią jednym głosem” (s. 12). Różnorodność ta – podkreśla Bohdan Dziemidok we *Wstępie* – nie musi być traktowana jako słabość książki. W jakiejś mierze jest ona bowiem rezultatem kulturowej, historycznej, politycznej i ekonomicznej odmienności krajów, z których pochodzą autorzy. W tej sytuacji trudno się dziwić, iż te same, także kluczowe kwestie postrzegają oni i charakteryzują odmiennie (s. 12).

Jedną z takich kwestii kluczowych jest znaczenie tożsamości narodowej i narodowej kultury jako jej nośnika. Bohdan Dziemidok, w artykule *O potrzebie tożsamości narodowej, nacjonalizmie oraz integracyjnej i dezintegracyjnej roli artystycznych środków przekazu w jednoczeniu Europy* (s. 21–44), przekonuje, że poczucie zbiorowej tożsamości narodowej ma wciąż ogromne znaczenie społeczne. Integruje ono bowiem członków danej wspólnoty, sprzyja powstaniu więzów solidarności i wzajemnej pomocy, pomaga przetrwać, a przynajmniej przetrwać sytuacje zewnętrznego i wewnętrznego zagrożenia. Jednostce natomiast pozwala zaspakajać jej potrzeby psychologiczne: potrzebę przynależności do wspólnoty, potrzebę szacunku i uznania, wreszcie potrzebę orientacji aksjologicznej, która „umożliwia wybranie sensownego modelu życia i pełniej-

¹ *Prawda i kłamstwo*, w: tegoż, *Podług nadziei*, Warszawa 1991, s. 67; cyt. za recenzowaną pracą, s. 93.

szą realizację dążenia do wolności” (s. 32n). To prawda, przyznaje cytowany autor, że „nie wszyscy odczuwają potrzebę przynależności do grupy większej niż rodzina”, a i do tej ostatniej nie wszyscy się przyznają. Prawdą jest także, iż potrzebę przynależności w znacznym stopniu może zaspakajać uczestnictwo w regionalnej grupie etnicznej. Jedno i drugie nie unieważnia jednak, zdaniem Dziemidoka, potrzeby przynależności do wspólnoty narodowej (s. 35).

Przekonanie to zdaje się nie w pełni podzielać Piotr Jan Przybysz. W artykule *Stereotypy w polsko-ukraińskiej recepcji* ‘Ogniem i mieczem’ (s. 174–195) stwierdza on mianowicie, że poczucie tożsamości narodowej niebawem „będzie musiało odejść w mroki historii”. Jego zdaniem bowiem, jest tylko kwestią czasu zastąpienie stereotypów narodowych – stanowiących istotną przeszkodę w procesie integracji europejskiej – „homogeniczną kulturą i cywilizacją paneuropejską” (s. 174). Alternatywą dla tej drogi zdaje się być tylko postępująca, żywiąca się ksenofobią, atomizacja świata. McŚwiat *versus* Dżihad – oto symboliczne ujęcie owej alternatywy (s. 194). Problem ten daje się ująć w pytaniu, które cytowany autor wyraża słowami Antoniny Kłoskowskiej: „jak wyzwolici jednostki i zbiorowości społeczne od groźby tyranii narodowej, a zarazem zachować dla nich walory tkwiące w narodowym poczuciu wspólnoty i zakorzenienia w kulturze?” (s. 194). Pytanie to, w takim czy innym ujęciu, przejawia się w całej recenzowanej pracy. Odpowiedź na nie, to zadanie badawcze i edukacyjne zarazem (Dziemidok, s. 11).

Jednym z możliwych rozwiązań – zdaniem Przybysza – „jest uprawnienie kultury, sztuki, literatury nie jako narzędzia do osiągnięcia partykularnych celów, lecz jako uniwersum dyskursu przekraczającego krytyczną myślą. Ta możliwość wychylenia się poza aktualnie obowiązującą rzeczywistość oraz tkwiące w niej stereotypy jest immanentną i konstytutywną wartością szeroko rozumianej sztuki. Otwieranie się na inność i obcość, dostrzeganie różnorodnych wartości i ich równoprawności jest drogą do budowania stereotypów otwartych”, których cechą jest dialog, a nie antagonizm (s. 194). Dochodzimy w ten sposób do kolejnego ważnego wątku recenzowanej pracy: pojęcia sztuki wartościowej i jej roli w dziele integracji społecznej.

Tadeusz Szkołut w artykule *O trojkiej funkcji krytycznej sztuki w życiu narodu* (s. 90–107) szczególny nacisk kładzie na profesjonalizm. Podkreśla, iż „artysta ponosi w pierwszej kolejności odpowiedzialność przed trybunałem sztuki, a dopiero później – przed swym narodem”. Myślenie o sztuce „w kategoriach zobowiązań społecznych, misji, programu itp.” grozi jej instrumentalizacją, podporządkowaniem obcym jej naturze celom zewnętrznym. Najlepsze pożytki duchowe przynosi to dzieło sztuki, które traktowane jest jako wartość samoistna. Innymi słowy, „dzieło o wybitnych walorach artystycznych, [...] znaczące w autonomicznej przestrzeni sztuki i nie realizujące pozornie żadnych innych wartości, może się okazać bardziej doniosłe dla kultury narodowej niż niejeden utwór pełen szlachetnych idei”, wcześniej już sformułowanych na terenie filozofii, polityki, religii czy etyki. Artysta najlepiej zatem wypełnia swą

„misję” wobec rodaków wówczas, gdy „dostarcza im sztuki, która nie jest surrogatem nauki, moralności, polityki, religii, filozofii”, lecz która rozwija ich poczucie piękna i estetyczną wrażliwość (s. 92–93). Nie można jednak zapominać przy tym o szczególnym prawie, przysługującym artyście w kulturze europejskiej. Chodzi mianowicie o „prawo zgorszenia”, czyli „prawo do wyjścia ze wspólnoty, spojrzenia na nią z dystansu i rozbicia tych fałszywych wyobrażeń, które naród (zwłaszcza naród srogo doświadczony przez historię) wytwarza o sobie”. Dopiero taki twórca – podkreśla Szkołut – „który potrafi powiedzieć swemu narodowi «niedozwolone rzeczy» (nie zaniedbując przy tym troski o formę), właściwie wypełnia swe posłannictwo artystyczne i etyczne” (s. 94–95). Pojawia się jednak pytanie o współczesny kulturowy klimat tak pojętej działalności artystycznej.

Aleš Erjavec w eseju *Dominanta kulturowa i kultury peryferyjne (Tożsamość kulturowa w drugim świecie)* (s. 47–57) zwraca uwagę na dzisiejszą kulturową dominację postmodernizmu oraz na malejące, w dobie globalizacji, znaczenie kultury i sztuki jako nośników „uczucia narodowego”. Współczesna kultura i sztuka – przekonuje autor – „nie mogą już być dłużej wyłącznie lub głównie «narodowe», a to za sprawą ich postępującego «utowarowienia»”. Proces ten nie oznacza likwidacji społecznych i egzystencjalnych funkcji kultury. Jest natomiast jedynym sposobem zachowania jej „skuteczności” w dobie obecnej, w której „beziemienna i pokretna logika kapitału sprawia, że w tym samym czasie, gdy wyodrębniające znaki narodowe i oznaczenia tracą żywotność, takie same i podobne znaki są wymagane dla poszukujących zbytu wytworów ludzkich” (s. 49n, 52). Utowarowienie jawi się zatem jako sposób wejścia kultury narodowej w obieg globalny. Autor jest jednak świadom negatywnych konsekwencji tego procesu: wszak utowarowienie kultury narodowej to osłabienie jej wyrazistości, rozmycie w ponadnarodowej przestrzeni, zachowanie jedynie „resztek” tego, co rozwinęło się przed nastaniem globalizacji. Taka wydaje się obecna sytuacja w krajach „pierwszego świata” – tym mianem autor określa kraje Zachodu – i taka wytwarza się dzisiaj w byłych europejskich krajach socjalistycznych, określanych w eseju mianem „świata drugiego”. Jestem przekonany – pisze Erjavec dla ilustracji swego poglądu – „że wiele z tego, co powstało w dawnych reżimach socjalistycznych, stanie się w końcu częścią wspólnego dziedzictwa naszego stulecia, nawet jeśli były to rzeczy potępiane jako ideologiczne, polityczne, totalitarne itd. Pod tym względem – jako kicz – nie różnią się one od podobnych wytworów zachodniej kultury masowej” (s. 53).

Z takim ujęciem relacji kultury i tożsamości narodowej do kultury globalnej polemizuje redaktor recenzowanej pracy. Jego zdaniem teza o ponadnarodowym utowarowieniu sztuki, jako warunku jej bytności na globalnym rynku kulturowym, to „uogólnienie dość ryzykowne”. Wszak muzyka Chopina wciąż bardzo dobrze na tym rynku funkcjonuje, a jest przecież tak bardzo polska. Autor przywołuje tu postaci także współczesnych twórców kultury. Kompozytor Mikołaj Górecki, wciąż „chory na polskość” Andrzej Wajda, czy też, z innego kę-

gu, Emil Kusturica i Goran Bregović – wszyscy oni odnoszą sukcesy międzynarodowe, mimo że ich twórczość jest tak wyraziście narodowa (Dziemidok, s. 15).

Dziełem sztuki jako nośnikiem treści narodowych trzeba jednak postąpić ostrożnie. Będąc ściśle związanym ze społeczno-kulturowym środowiskiem swego powstania, może ono bowiem pomagać cudzoziemcom w głębszym zrozumieniu obcej im kultury, może jednak również fałszować jej obraz. „Co umożliwia taką podwójną grę dzieła sztuki? Co sprawia, że może ono zarazem wspomagać głębsze zrozumienie, jak i niezrozumienie? Czy jest to fałszywa gra samego dzieła sztuki? Niedostatek maestrii artysty, który nie potrafi nadać swemu dziełu jasnego znaczenia? Czy brak wykształcenia osoby percypującej dzieło, nie przygotowanej do tej percepcji? Czy też chodzi o wpływ środowiska kulturowego, w którym dokonuje się odbiór dzieła sztuki?” Na te pytania stara się odpowiedzieć Erich Mistrík w artykule *Dzieło sztuki i jego funkcje w komunikacji międzykulturowej* (s. 108–131). Autor podkreśla, iż dzieło sztuki egzystuje dwojako: stanowi „obraz rzeczywistości”, ale też samo jest „rzeczywistością niezależną”; istnieje i może być percypowane „bez względu na rzeczywistość, której jest obrazem”. Ma to doniosłe konsekwencje dla jego egzystencji w przestrzeni międzykulturowej. Ważne jest – pisze Mistrík – by dzieło sztuki danej kultury percypować i oceniać nie tylko jako jej znak i ekspresję, ale także jako rzeczywistość niezależną. „Możemy potępić dzieło sztuki, ponieważ nie zgadzamy się z jego znaczeniem, ale zarazem może ono być pełnowartościowym elementem rozwoju jakiejś kultury. Nasza potencjalna niezgoda z częściowymi znaczeniami może prowadzić do odrzucenia kultury, gdyż nie zauważamy wewnętrznej logiki jej rozwoju – bo nie postrzegamy jej dzieł sztuki jako niezależnych artefaktów kulturowych” (s. 115n). Rola rzetelnej krytyki artystycznej i nie mniej rzetelnej estetycznej edukacji jest w tej sytuacji nieoceniona. Tym bardziej, że granica pomiędzy „dumą z tradycji narodowej” a „narodową dumą” z unikalności własnej nacji jest niebezpiecznie wąska (s. 129n).

Kwestię tę podnosi Aleksandr Drikker w rozprawie zatytułowanej *Rosyjskie serce* (s.196–210), poświęconej analizie nacjonalistycznych wątków twórczości Michaiła Bułhakowa. Oddziaływanie artystyczne – pisze Drikker – może być przewodnikiem rozmaitych, także nacjonalistycznych emocji. A to ze względu na fakt „podwójnego autorstwa” dzieła sztuki. „W osobowości autora absolutnie organicznie istnieją dwie osoby: artysta z nadzwyczaj wrażliwą intuicją i subtelnym słuchem artystycznym oraz zwykły człowiek, obywatel, filister – nosiciel wspólnych dla swego środowiska przesądów i społecznych stereotypów”. Czy jednak dualizm ten obciąża każdego twórcę? Cytowany autor odpowiada wprost: „Oczywiście, w niezwykle rzadkich wypadkach – jak na przykład w twórczości Lwa Tołstoja – filozoficzna potęga artysty całkowicie wypiera z autorskiej osobowości filistra. Lecz nawet geniusz Puszkina nie zapobiegł przebicciu się poprzez wysoki artyzm nacjonalistyczno-patriotycznej sztampy w wierszu *Oszczercom Rosji*. A cóż mówić o twórcach niższego lotu?” (s. 209).

O narodowych intelektualistach oraz o różnych obliczach nacjonalizmu pisze także Lew Kreft w najobszerniejszym artykule omawianej pracy, zatytułowanym *Kultura, nacjonalizm, naród albo widmo nieudanej modernizacji w Słowenii* (s. 58–89). Choć poczynione tu uwagi zasadniczo dotyczą problemów kraju autora, to jednak ich znaczenie jest szersze. Zdaniem Krefta, nacjonalizm w postsocjalizmie „to rodzaj postmodernistycznej aspiryny politycznej: gdy tylko polityka cierpi wskutek bólu głowy, korzysta z jakiegoś nacjonalizmu, ponieważ stanowi on najbardziej rozpowszechniony lek na wszystkie dolegliwości, możliwy do przyjęcia bez uprzednich badań lekarskich, diagnozy i recepty” (s. 79). Lek ten usuwa jednak tylko objawy, a nie źródła politycznych dolegliwości. Jediną skuteczną bronią przeciwko nacjonalizmowi, nieobojętnemu przecież także dla kondycji artystów i wymowy ich dzieł, pozostaje udana modernizacja kraju, w którym żyją i tworzą. Tylko czy modernizacyjny sukces jest możliwy? A jeśli stanie się faktem, jaki będzie jego wpływ na kulturę i sztukę – tak istotne składniki narodowej tożsamości? Trud odpowiedzi na te pytania autor pozostawia czytelnikowi.

Równie istotne i nielocalne znaczenie mają rozważania Walentina Siemionowa zawarte w artykule *Sztuka jako ekspresja współczesnych mentalności: dialog i konflikt* (s. 161–173). Autor zwraca uwagę, iż w dobie globalizacji, sztuka za sprawą mediów zyskała możliwość zarówno pozytywnego, jak i negatywnego wpływu na psychikę i relacje społeczne milionów ludzi. W tej sytuacji „dialog kultur” wydaje się być jedyną sensowną alternatywą dla potencjalnego „zderzenia cywilizacji”. Aby jednak dialog ten był możliwy, niezbędne staje się wypracowanie nowej jakości etyki działalności artystycznej (s. 172) – swoistego antidotum na, propagowane przez media, niskiej próby wzorce kultury masowej, prowadzące do „znikczemnienia i demoralizacji audytorium” (s. 168). Nie jest to jednak proste w sytuacji, gdy – jak twierdzi inny z cytowanych już autorów – „nowe elity są bardziej skłonne promować i konsumować międzynarodową kulturę masową (...), a stare elity wymierają, nie wdając się wcale lub prawie wcale w rozważania artystyczne” (Erjavec, s. 55).

Omawiana książka, oprócz zaprezentowanych powyżej, zawiera jeszcze artykuły trzech autorów. Estonka Kaia Lehari – historii i estetyki – analizuje fenomen małej ojczyzny i tożsamości jej mieszkańców w literacko ujętym eseju *Fenomen „mojej wyspy”* (s. 132–138). Litewski socjolog kultury Stanislovas Juknavičius w pracy *Rysy litewskiego charakteru i wartości a rola sztuki oraz mass mediów* (s. 139–160) bada hipotezę mówiącą, iż „Litwini integrują się wolniej lub wcale w zachodnim systemie wartości w tych dziedzinach, które obejmują lub odzwierciedlają historycznie rozwinięte cechy litewskiej tożsamości narodowej”. Ostatnie stronicie omawianej książki zajmuje artykuł Wacława B. Maksymowicza zatytułowany *Deklaracja tożsamości narodowej jako manifestacja aksjologiczna Daniela Chodowieckiego „Ein wahrer Pohle zu seyn”* (s. 211–231). Umieszczenie tego tekstu na końcu książki „nie jest przypadkowe i ma w pewnym sensie symboliczną wymowę w perspektywie postępującej inte-

gracji europejskiej” – podkreśla we *Wstępie* redaktor tomu. „Polak, Daniel Chodowiecki, był najoryginalniejszym artystą niemieckim XVIII wieku. Ten wybitny rysownik, miedziorytnik i sztycharz był także twórcą i dyrektorem berlińskiej królewskiej Pruskiej Akademii Sztuki. Wniósł on trwałą twórczą i organizacyjno–edukacyjny wkład do kultury niemieckiej, nie przestając nigdy czuć się Polakiem i nie tracąc poczucia swej polskiej tożsamości mimo utraty niezależności narodowej przez Polskę i braku nadziei na jej rychłe odzyskanie” (Dziemidok, s. 19n).

Z powyższej krótkiej prezentacji wyłania się obraz książki skomplikowanej. Rozproszenie akcentów merytorycznych, nierówna filozoficzna waga artykułów, wreszcie różnorodność stylów wypowiedzi, dają czytelnikowi dzieło otwarte, materiał raczej inspirujący do dalszych rozważań, niż porządkujący dotychczasowe ustalenia. Stąd zacytowane na wstępie, jako motto, słowa Paula Ricoeura – niejednorodność książki nie pozostawia *moralu*, ale trud dalszej dyskusji. Nie obniża to oczywiście wartości dzieła, ale na swój sposób kierkuje możliwością jego wykorzystania.

Ambivalentna rola artystycznych środków przekazu w kształtowaniu tożsamości narodowej i jednoczeniu Europy pozostaje jednocześnie ostateczną kwestią nierozwiązaną. Być może – niemożliwą do rozwiązania w dobie panującej obecnie w kulturze, także naukowej, swoistej mody na ambiwalencję. Pozostaje jednak kwestią ważną, dotyczy bowiem nie tylko istniejących, ale także tych tworzących się dopiero struktur współczesnego świata. Prezentowana książka jest ważnym głosem w dyskusji nad tą kwestią; nie tylko zapisem refleksji, ale także *zaproszeniem* do jej pogłębiania, skierowanym zwłaszcza do estetyków i filozofów sztuki, których bardziej systematyczne i gruntowne badania w tym zakresie byłyby niezmiernie pożądane (Dziemidok, s. 11). Uzasadniona potrzeba społecznego, politycznego i kulturowego *consensusu* w dziele integracji europejskiej, oraz towarzysząca jej pokusa prostych odpowiedzi na stawiane pytania, nie zwalniają od odpowiedzialności za dokładne rozeznanie obecnej sytuacji. Stąd zadanie dla filozofów, którzy z założenia, definicji – choć nie zawsze w praktyce – zdolni są do zdystansowanego widzenia i analizowania problemów tego świata.

Wojciech Zieliński

HENRYK ELZENBERG: *Pisma estetyczne*. Opracował oraz wstępem opatrzył Lesław Hostyński. Wyd. UMCS, Lublin 1999, ss. 281.

HENRYK ELZENBERG: *Pisma estetyczne*. Opracował oraz wstępem opatrzył Lesław Hostyński. Wyd. UMCS, Lublin 2001, ss. 298.

W 12 numerze „Studiów Filozoficznych” z roku 1986 we wspomnieniach o Henryku Elzenbergu pt. *Światło w ciemnościach* Maria Kalota–Szymańska pisze:

„Pozostawił po sobie jedynie trzy skomponowane wtedy książki – reszta jego dzieła, nie wiem jak doniosła, została w rękopisach. Jest gorzko myśleć, że umysł tak wielkiego formatu pozostawił po sobie tak stosunkowo niewiele” (s. 134). W tym samym numerze sporządzona przez Jana Zubelewicza *Bibliografia prac Henryka Elzenberga* dokumentuje dzieła wydane do roku 1986.

Od tego czasu sytuacja zmieniła się znacznie na korzyść. Po wydaniach ZNAK-u (*Pisma* t. 1 z 1991 roku, *Pisma* t. 2 z 1994, *Pisma* t. 3 z 1995 – wszystkie w opracowaniu Michała Woronieckiego) ukazały się dwa, spośród projektowanych na trzytomowe wydanie, tomy pism Henryka Elzenberga. Ostatni przygotowywany tom to *Pisma aksjologiczne* – oparty głównie na ineditach.

Tu – słowo o wydawcy. Lesław Hostyński jest znanym badaczem myśli H. Elzenberga. Opublikował ponad piętnaście prac jemu poświęconych, w tym książki: *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga*, Lublin 1991 oraz *Układacz tablic wartości*, Lublin 1995. Z ważniejszych artykułów można wymienić: *Wartość w kulturze i religii. W setną rocznicę urodzin Henryka Elzenberga 1887–1967* („Pismo Literacko-Artystyczne” 1987, nr 4), *Filozofia Henryka Elzenberga* („Kultura, Oświata, Nauka” 1988, nr 5–6), *Herberta metafizyka cierpienia a filozofia Henryka Elzenberga* („Ethos” 2000, nr 4). Jest więc on wydawcą kompetentnym, a zainteresowania dziełem Elzenberga sięgają wczesnych lat osiemdziesiątych, kiedy to L. Hostyński obronił pracę doktorską poświęconą temu filozofowi. Tak długi okres obcowania z myślą filozofa mógł więc zaowocować autentyczną fascynacją jego osobowością i twórczością.

Obydwa tomy pism mają podobny układ treści, co jest walorem, bo ujednoliciła edycję. Obszerne i wnikliwe przedmowy pióra Wydawcy poprzedzają utwory podzielone na: „Pisma wydane” oraz „Inedita”. Każdy tom kończy „Nota bibliograficzna i edytorska”, „Indeks osobowy”, „Indeks rzeczowy”. Skład jest również przygotowany przez L. Hostyńskiego. Książki są oprawione w eleganckie, twarde, lakierowane okładki o tym samym motywie graficznym, co zaprojektował Jerzy Durakiewicz.

Moja drobna uwaga krytyczna dotyczy braku przekładów cytatów i zwrotów obcojęzycznych używanych przez Elzenberga. Tłumaczone są tylko niektóre. Wprawdzie książki są przeznaczone dla odbiorcy uniwersyteckiego, ale filozof był poliglotą, a obecnie bardzo trudno jest, nawet na uniwersytetach, znaleźć osoby z równą Elzenbergowi łatwością posługujące się łaciną, greką, francuskim, niemieckim i angielskim. Aczkolwiek uwaga nie wpływa na wysoką ocenę edycji, to jednak przy ewentualnych wznowieniach tych tomów można byłoby to uwzględnić.

Komentatorzy i admiratorzy myśli filozoficznej H. Elzenberga mają więc powód do radości, zwłaszcza z powodu wydania prac filozofa pozostających dotąd w rękopisach. Dzieła jego powinny być również czytane przez tych krytyków literackich, którzy zajmują się twórczością Zbigniewa Herberta, z racji intelektualnych i uczuciowych więzi łączących Poetę z Nauczycielem i Mistrzem.

Jak podaje Wydawca, podstawą opracowania ineditów, zarówno o tematyce estetycznej, jak i etycznej, są rękopisy H. Elzenberga przechowywane w PAN– ie

jako zespół III–181. „Pierwotnie zespół ten zawierał 80 teczek, ponumerowanych i opatrzonych tytułami prac przez samego autora. Do tej pierwotnej numeracji odnoszą się każdorazowo pierwsze numery w przypisach informujących o pochodzeniu poszczególnych tekstów” – informuje Wydawca. W moim przekonaniu zabrakło tu pewnego szczegółu (uwaga dotyczy obydwu tomów), a mianowicie: Jaki jest stosunek wydanych pism o treści estetycznej i etycznej do całej spuścizny Elzenberga poświęconej tym zagadnieniom? Czy wydane pisma są tylko pewną częścią, czy też wyczerpują tematykę w całości?

Trzeba jednak wysoko ocenić benedyktyńską iście pracę Lesława Hostyńskiego i jego pelen pietyzmu stosunek do rękopisów filozofa. W przypisach ujął bowiem wszystkie uwagi uboczne Elzenberga jako „dopiski na marginesach” prac rękopiśmiennych. Jest to ważne dla uchwycenia meandrów myśli filozofa. Przykłady na stronach: 170, 172, 173, 182, 184, 187, 188, *et cetera, et cetera*. Skrupulatność Wydawcy jest tak duża, że informuje o każdym skreślonym lub zmienionym przez Elzenberga wyrazie. Dotyczy to również lekcji niepewnych i słów, których nie można było odczytać. Pod tym względem opracowanie tekstów jest wzorcowe, a wkład pracy ogromny.

L. Hostyński we wstępie do pierwszego tomu pisze: „Chcąc objąć jednym spojrzeniem Elzenbergowską koncepcję estetyki, trudno byłoby uniknąć odpowiedzi na pytanie o jej podstawowe elementy konstytutywne. Niewątpliwie jest to koncepcja, w której najistotniejszą rolę pełnią: wartość estetyczna, zagadnienie wartościowania, obrona estetyki jako dyscypliny wartościującej, a także problemy przeżycia estetycznego i ekspresji” (s. XXIV). Te zagadnienia estetyczne są analizowane przez Elzenberga w pismach pomieszczonych w tomie pierwszym. Zajmujące większość tomu (160 stron) *Pisma publikowane* to klasyczne już, najważniejsze prace z estetyki: *Pojęcie wartości perfekcyjnej*, *O różnicy między «pięknem» a «dobrem»*, *Piękno moralne*, *Etyczny charakter sztuki*, *Estetyka jako dyscyplina wartościująca*, *Osobowość twórcza artysty*, *W sprawie estetyzmu w literaturze* – że wymienię kilka z piętnastu przedrukowanych prac filozofa. Podstawą przedruków były: H. Elzenberga *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966 oraz *Próby kontaktu Eseje i szkice krytyczne*, Kraków 1966. Bardzo dobrze się stało, że najwartościowsze prace Elzenberga z estetyki są znowu dostępne, skoro poprzednie ich wydania praktycznie nie istniały w obiegu czytelniczym.

Ponieważ teksty przedrukowane są, mimo wszystko, znane, przynajmniej tym, którzy zajmują się myślą Elzenberga, tu zajmę się pokrótce pracami przygotowanymi przez Wydawcę z rękopisów i zgrupowanymi w części „Inedita”. Zawierają teksty Elzenberga jeszcze, jak można przypuścić, nie przygotowane przez Autora ostatecznie do druku. Rzec można „surowe”, ale tym bardziej interesujące ze względu na osobisty, bezpośredni stosunek Elzenberga do omawianych zagadnień. Dzięki drobiazgowej pracy edytorskiej możemy prześledzić wszystkie subtelności myśli Elzenberga w tych, niekiedy fragmentarycznych, artykułach, esejach, konspektach odczytów, spisanych referatach wygłoszonych oraz szkicach i notatkach. Warte

odrębnej pracy są te inedita ze względu na bogactwo form naukowych i literackich oraz wartości stylistycznych.

Teksty pochodzą z różnych lat: najwcześniejszy, jeszcze młodzieńczy, z roku 1907 to *Ogólność i oryginalność w sztuce. Głębokość. Sztuka jako objawienie*, najpóźniejszy tutaj to *Tragizm* z 1953 roku. Pozwala to na prześledzenie ewolucji myśli Elzenberga. Oto przykład myśli „zatrzymanych w biegu”, przeznaczonych tylko dla siebie, dopóki nie nabiorą gładkości stylu przeznaczonego do druku: „Stwierdzimy teraz, że przy którymkolwiek z dwóch pojęć subiektywności znika możliwość *uzasadniania* sądu. Przy rozumieniu pierwszym: nie mogę uzasadnić twierdzenia, że kawior jest smaczny, ponieważ naprawdę *w ogóle tak nie myślę* (podkr. H. E.); mogę tylko uzasadnić twierdzenie „kawior mi smakuje”, powołując się na doświadczenie wewnętrzne. Jeśli zaś sąd „kawior jest smaczny” miałem za całkowicie równoważny z tamtym drugim, no to mogę go uzasadnić w sensie tego drugiego, ale będzie on... (zgubiłem się, to się nie trzyma)” (podkr. A. T. Ł.) (*Jeszcze raz obiektywizm i subiektywizm w estetyce*, s. 203).

Elzenberg sam siebie nazywa *homo valorificus*, pisząc: „Wiąże się to z całą moją postawą: nie jestem ani trochę *homo cognoscens*, ale, w intencji przynajmniej *homo valorificus*”. (podkr. H. E., *Aesthetica*, s. 195). Istotnie, naczelnym problemem estetyki jest dla filozofa wartość estetyczna, która łącznie z etyczną tworzy podstawy ogólnej teorii sztuki. Elzenberg bowiem jest monistą w aksjologii, a więc piękno i dobro są dlań dwoma aspektami wartości perfekcyjnej. Jednak człowiek który napisał: „Przeżycie estetyczne jest bolesnym szczęściem” (*Aesthetica*, s. 194) nie zawęził zainteresowań wyłącznie do aksjologii. Swoją refleksją obejmował estetykę pojmowaną bardzo szeroko, na terenie której mieszczą się zarówno problemy zasadnicze, jak i szczegółowe. I tak można pogrupować teksty zawarte w „Ineditach” według grup problemowych: wartości estetyczne – *Aesthetica*, *Jeszcze raz obiektywizm i subiektywizm w estetyce*, *Tragizm*. Dzieło sztuki forma i treść, styl – *Ogólność i oryginalność w sztuce. Głębokość. Sztuka jako objawienie*, *Treść estetyczna i tematowa*, *Dynamiczne pierwiastki sztuki*, *Estetyczne uroki ekspresji*. Zagadnienia szczegółowe – *Symbolika*, *Symbolika. Interpretacja pozornej duchowości*, *Estetyka krajobrazu*.

Przy tym ostatnim szkicu zatrzymajmy się na chwilę jako że zawiera problematykę bardzo rzadko podejmowaną na terenie estetyki. Odpowiadając na ankietę na temat przeżyć w kontakcie z przyrodą przeprowadzoną przez Lidię Wołoszynową, H. Elzenberg napisał: „Zaliczam się do ludzi odczuwających przyrodę i na nią reagujących (...). Przeżycia związane z przyrodą są we mnie bardzo silne i zajmują w życiu jedno z miejsc naczelnych” („Przeżycia związane z przyrodą”, s. 147). Obszerne i wnikliwe analizy własnej postawy wobec przyrody ukazują filozofa o szczególnym typie wrażliwości estetycznej, reagującego zarówno emocjonalnie jak i intelektualnie tak na piękno sztuki, jak i urodę świata. Dla ludzi lubiących zwierzęta miły jest jeszcze jeden rys uczuciowy Elzenberga. W tejże ankiecie wyznaje bowiem, że „za dział całkowicie odrębny, nie związany z «przeżywaniem przyrody» w sensie, w jakim wyrażenie brać zamierzam, uważam skądinąd bar-

dzo ciepły sentyment do zwierząt i skłonność do obserwowania ich życia. Przejście od «kontemplacji przyrody» do obserwowania wiewiórki – chociaż dokonuje się gładko i błyskawicznie – stanowi w moim odczuciu przerwany absolutny, z jednej sfery rzeczywistości i z jednej własnej postawy w drugą sferę i w drugą postawę” (s. 149).

W krótkim szkicu *Estetyka krajobrazu* pomieszczonym w dziale „Inedita” Elzenberg zajmuje wobec przyrody stanowisko badacza – estetyka. Definiując krajobraz jako wycinek rzeczywistości widzialnej dostatecznie duży, by człowiek w nim stawał się czymś małym i w którego obrębie przedmioty naturalne wyraźnie przeważają nad artefaktami, buduje estetykę tak pojmowanego pejzażu, wyróżniając:

- momenty estetyczne, w krajobrazie widzialnym,
- momenty estetyczne związane z definicją,
- momenty ekspresyjne,
- krajobraz jako symbol (skrót) świata.

Charakteryzowanie tomu *Pisma estetyczne* zakończę słowami Elzenberga, wyrażającymi jego *credo* człowieka i uczonego: „Ja nie próbuję destylować pojęć ogólnych z chaosu empirii; interesuje mnie wartość, jej poznanie i realizacja, i pojęcia swoje albo od razu znajduję w sobie jako ogólne, albo je (...) konstruuję przez kombinację pojęć pierwotnych” (*Aesthetica*, s. 195).

Pisma etyczne mają kompozycję taką, jak *Pisma estetyczne*, jednak „Inedita” zajmują tu większą objętość (160 stron), podczas gdy „Pisma wydane” 101 stron. Podstawą tych ostatnich jest, tak jak w tomie pierwszym, Elzenberga *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii oraz Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*. Dwa teksty zostały przedrukowane z czasopisma „Znak”. Część „Inedita” została przez L. Hostyńskiego opracowana z materiałów rękopiśmiennych Henryka Elzenberga przechowywanych w Archiwum Polskiej Akademii Nauk zespół III–181.

„W koncepcji Elzenberga etyka, stanowiąca część aksjologii merytorycznej, była dyscypliną normatywną uzasadnioną przez aksjologię formalną. Aksjologia formalna sankcjonowała więc normatywne aspiracje etyki. Etyka dostarczała z kolei aksjologii możliwości normowania ludzkiego postępowania, dostarczała podstaw do wydania sądów o wartości (...). Etyka była nauką o dobru rozumianym jako odmiana wartości perfekcyjnej, była nauką wskazującą drogę do tak rozumianego dobra, a cel ten był możliwy do osiągnięcia głównie w wyniku przyjęcia postawy soteryka lub meliorysty. Elzenberg wskazywał praktyczne możliwości realizacji tak pojętej etyki, której siła tkwi w powiązaniu zasad teoretycznych z działalnością praktyczną” (L. Hostyński, *Etyka perfekcjonistyczna Henryka Elzenberga*, s. XXVIII).

W refleksji etycznej wyróżni się więc następujące cztery płaszczyzny rozważań. Tu również przyporządkowane zostaną odpowiednie teksty filozofa z omawianego tomu:

1. Elzenberg, podejmując udaną próbę stworzenia etyki normatywnej, rozgraniczył hedonizm od perfekcjonizmu. Podstawą etyki hedonistycznej są wartości utylitarne, a perfekcjonistycznej – wartości perfekcyjne. W tej koncepcji ważnym

składnikiem moralności jest wyrzeczenie. „Pojęcie «wyrzeczenia» ma znaczenie dwojakie: albo faktycznego pozbycia się pewnych dóbr i zaprzestania za nimi posęgu, albo wyzbycia się żądy tych dóbr. Za «pełne» wyrzeczenie uznajemy właściwie tylko takie, które obejmuje jedno i drugie” (*Etyka wyrzeczenia*, s. 158). I tak dochodzi Elzenberg do koncepcji *homo ethicus*. Natomiast tak radykalnie odrzucając hedonizm, podkreślał wartość cierpienia. Jak pisze L. Hostyński we wstępie do tego tomu: „Dla Kotarbińskiego, głównie w tekstach poświęconych problemowi realizmu praktycznego, cierpienie było czymś, co przede wszystkim powinno być przezwyciężone i wyeliminowane z życia człowieka. Elzenberg natomiast podkreślał, co prawda, że jest ono rzeczą niebezpieczną, ale jednocześnie jest «szkołą mądrości», wnosząc w życie człowieka bardzo istotne elementy: cierpiąc, sami możemy zrozumieć cierpienia innych, dzięki cierpieniu można rozróżnić rzeczy istotne od nieistotnych, przyczynia się ono do skruszenia w człowieku zarozumiałości i pychy i – wreszcie – przez cierpienie może nastąpić rozszerzenie horyzontu, tzn. wszechstronne wniknięcie w to, czym jest samo życie i czym są żyjące istoty” (*Etyka perfekcjonistyczna Henryka Elzenberga*, s. X). Problemy związane z budowaniem tego typu etyki są omawiane w następujących artykułach, szkicach i notatkach: Pisma wydane: *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana?*, *Przeciw hedonizmowi*, *Brutus, czyli przekleństwo cnoty*. Inedita: *Personalia stoickie i etyczno-moralizatorskie*, *Etyka wyrzeczenia*, *Rzeczywista podstawa etyki*, *Cele etyczne*, *Moralia*, *Dobro*, *Przyczynek do aretologii*, *Hierarchia celów*, *Jak można w perfekcjonizmie uzasadnić dążenie do szczęścia?*, *Ocena przyjemności i przykrości w etyce perfekcjonistycznej*.

2. W ścisłym związku z etyką normatywną traktowaną jako system teoretyczny poszukuje Elzenberg własnego ideału *hominis ethici*. Zmierza do tego celu drogą dwuetapową:

- dąży do odkrywania i realizowania Dobra – jest to postawa moralisty, widoczna w tekstach *Dobro*, *Szczęście i wartość*, *Miłość*,
- osiągnięcie zbawienia od zła moralnego, czyli postawa soterystyczna: *Ideal zbawienia na gruncie etyki czystej*, *O właściwym stosunku podmiotu do nieuchronnego zła w sobie*, *Nienawiść jako zagadnienie moralne*, cz. I i II, *O egoizmie i pobudkach postępowania*.

3. Praktycznym wzorcem *hominis ethici* był dla Elzenberga – „geniusz etyczny” Mahatma Gandhi, którym był zafascynowany przez całe życie, zwłaszcza z tego powodu, że Gandhi potrafił zrealizować swoje poglądy w ogromnej, społecznej skali. Szczególnie zaś cenił Elzenberg zasadę ahimsy, czyli wyrzeczenie się gwałtu w każdej formie. Najważniejsze prace o tej tematyce są publikowane w tomie *Pisma etyczne*. Są to: *Ahimsa i pacyfizm*, *Rzecz o gandyzmie*, *Gandhi w perspektywie dziejowej*.

4. Rozważania metodologiczne albo metaetyczne Elzenberga rzadziej są rozważane i komentowane, a w moim przekonaniu zasługują na szczególną uwagę, jako prowokujące do dyskusji z filozofem. Są to m.in. artykuły: *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata* oraz *Spór o zależność etyki od religii*. Ten ostatni

wyraża mocne przekonanie autora, że nie ma zależności postępowania faktycznie zgodnego z wymaganiami etyki od sankcji religijnych, ponieważ przekonania moralne przy wprowadzeniu sankcji religijnych pozostają nietknięte.

Nie jest również niezbędne uzależnienie etyki od autorytetu boskiego, bo nawet boski nakaz nie jest władny stworzyć powinności. Niemniej jednak Elzenberg dostrzega, iż przy „ureligijnieniu etyki wszystkie uchybienia mają się do uchybień w etyce pozareligijnej jak krzywoprzysięstwo ma się do kłamstwa zwykłego” (s. 106).

Natomiast zależność etyki od obrazu świata w danej religii polega na tym, że „elementy naszej etyki nie są przez nas wysnute z naszego obrazu świata, ale są przejęte od Boga – stanowią powtórzenie elementów jego etyki. W sferze wpływów religii chrześcijańskich zagadnienia zależności etyki od religii koncentrują się wyraźnie wokół tej sprawy (s. 111, podkr. H. E.).

Przy polemice ze stanowiskiem Elzenberga można się posłużyć argumentami na gruncie etyki chrześcijańskiej wypracowanymi na przykład przez Karola Wojtyłę, który wspiera się filozofią tomistyczną. Właściwe oparcie dla etyki stanowi filozofia bytu, ponieważ zagadnienie sensu życia ludzkiego, którym zajmuje się etyka, pozostaje w ścisłym związku z zagadnieniem bytu ludzkiego oraz bytu w ogóle. W podstawowej dla etyki kwestii pochodzenia norm moralnych, etyka chrześcijańska utrzymuje, że wprawdzie zasadnicze pochodzą od Stwórcy, ale olbrzymia ich większość ma genezę naturalną. Objawienie daje zaś człowiekowi dodatkową podstawę do uznania tych norm. Ale żadna z norm objawionych nie jest sprzeczna z naturą i ludzkim rozumieniem. Etyka chrześcijańska zawiera w sobie całą etykę naturalną, tzn. ten zespół zasad postępowania, który głosi ludzki rozum.

Lecz etyka naturalna nie jest tożsama z etyką niezależną, czyli niereligijną. Nie była taką już w ujęciu starożytnych, bo sama rozumna natura ludzka stanowi podstawę nie tylko etyki, ale i religii. To rozum prowadzi człowieka do uznania Pierwszej Przyczyny, którą nazywa „Bogiem”. To nie religia implikuje etykę, ale etyka implikuje religię jako elementarny przejaw sprawiedliwości wobec Boga. Luką w etyce niezależnej jest brak dowodu na niezależność bytową człowieka, bowiem etyka musi mieć ugruntowanie w antropologii. Bez antropologii, która potrafi uzasadnić niezależność człowieka, etyka niezależna nie jest w pełni racjonalna.

Ale czy w ogóle można uzasadnić, że człowiek jest bytem niezależnym? Od etyki przez antropologię do metafizyki wykazuje się zależność człowieka od Pierwszej Przyczyny. Tego właśnie dowodzi metafizyka. Ona nie wykracza poza rozum, chociaż wykracza poza świat fenomenów. Zależność człowieka od Boga jest głęboko ukryta w strukturze rzeczywistości.

Jak pisze Karol Wojtyła w *Elementarzu etycznym*: „Bóg się człowiekowi nie narzuca”, by człowiek zachował pełną wolność. Kiedy człowiek z ogromnym wysiłkiem już Boga odnajdzie, wówczas musi oddać Mu sprawiedliwość, czyli to, co się Bogu należy. A więc etyka chrześcijańska jest od niezależnej „bogatsza o jedną sprawiedliwość”.

Etyka Elzenberga jest w najwyższym stopniu indywidualistyczna, zaksjologizowana i aretycznie nastawiona wyłącznie na własne, osobowe doskonalenie moral-

ne. Jest antykolektywistyczna i antyspołeczna w tym sensie, że społeczeństwa dla rozwoju moralnego jednostki nie potrzebuje. Jest to więc etyka elitarna, tylko dla ludzi wyjątkowych moralnie z urodzenia. Jak wspominają ci, którzy osobiście mieli szczęście poznać Henryka Elzenberga, jemu udało się zrealizować tak wysoki ideał moralny.

Ciesząc się, że ukazały się dwa pierwsze tomy pism Elzenberga, z niecierpliwością czekamy na ostatni zapowiadany tom aksjologiczny.

Anna Teresa Łukowska

V. ČERNÍK, J. VICENÍK, E. VIŠŇOWSKÝ: *Historické typy racionality*. Bratislava 1997, s. 326.

Książek poświęconych refleksji nad pojęciem racjonalności ukazuje się obecnie wiele, a większość z nich przyjmuje bardziej lub mniej jasno wyrażoną przesłankę, iż pojęcie to przeżywa głęboki kryzys. Samo pojęcie kryzysu jest przy tym na ogół stosowane w sposób, który należałoby nazwać „intelektualną nonszalancją”, gdyby tylko ów niefrasobliwy, niekiedy wręcz metaforyczny użytek, jaki się z niego czyni, był wynikiem świadomego zamiaru. Tak jednak zwykle się nie dzieje, a prace poświęcone trudnościom z prawidłowym zdefiniowaniem pojęcia racjonalności i określeniem jego funkcji w obrębie rozważań filozoficznych mówią o kryzysie tak, iż odbiorca ulega niekiedy nieodpartemu wrażeniu, iż chodzi o kryzys porównywalny do kryzysu ekonomicznego, przez który należy możliwie szybko i przy minimalnych stratach własnych przejść i jak najszybciej otrząsnąć się z minionych trudności. Nie miałyby sensu bliższe wnikanie w przyczyny owego stanu rzeczy, bowiem przyczyny te nierozzerwalnie wiążą się z pojmowaniem najważniejszych problemów filozoficznych, przez co niemożliwe jest choćby skrótowe ich omówienie. Przede wszystkim jednak – z punktu widzenia zarówno refleksji nad problemem racjonalności, jak i rozważań, które zmierzają do określenia, czy rzeczywiście mamy współcześnie do czynienia z tak poważnym kryzysem racjonalności, jak zdają się sugerować niektórzy autorzy prac poświęconych temu zagadnieniu – poszukiwanie owych przyczyn nie wydaje się czynnością potrzebną.

Do myślicieli, którzy ulegli swoistej intelektualnej modzie na badanie kryzysu pojęcia racjonalności z pewnością nie należą autorzy omawianej tu publikacji. Praca ta bowiem zwraca uwagę nie tyle może całkowicie nowym podejściem do problemu racjonalności, ile zdolnością spojrzenia na ów problem z właściwego dystansu. Dystans ten nie oznacza przy tym, iż autorzy usiłują potraktować dyskusję o racjonalności jako problem wyłącznie historyczny, dążąc do powstrzymania się od prób zbadania relacji pomiędzy pojęciem racjonalności a współczesną rzeczywistością (przy czym przez wyrażenie „współczesna rzeczywistość” rozumieć należy

zarówno inne centralne dla kultury pojęcia, jak i całą cywilizację zachodnią, wraz z jej materialno–technologicznym stanem posiadania).

Podstawową cechą omawianej pracy nie jest jednak brak irytującego, emocjonalnego zaangażowania w dyskutowane zagadnienia. Brak owego zaangażowania należy ocenić pozytywnie nie dlatego bynajmniej, iż wytrawnym filozofom przystoi zachowanie obojętności wobec świata i jego problemów, lecz dlatego, że nie stanowi ona przejawu osobistego światopoglądu autorów i jest wynikiem dogłębnej filozoficznej refleksji, pozwalającej na wniknięcie w sedno zagadnień. Innymi słowy, mimo iż książka dotyczy pojęcia, które również dla autorów nie przestaje być pojęciem dla kultury kluczowym, to jednak nie ma w niej śladów katastrofizmu, tak charakterystycznego dla wielu publikacji poświęconych temu zagadnieniu. Problem kryzysu racjonalności, będący, jak się wydaje, problemem wyjściowym dla zawartych w tekście analiz, nie jest ani nadmiernie wyeksponowany, ani też nadmiernie lekceważony, dzięki czemu czytając tekst, nie odnosi się wrażenia, iż autorzy pragną przede wszystkim podzielić się z czytelnikiem przenikającym ich, irracjonalnym lękiem przed przyszłością, jaka oczekuje kulturę i cywilizację zachodnią, gdy kryzys pojęcia racjonalności zostanie wreszcie przezwyciężony.

Widoczne w pracy przeświadczenie, iż obecny stan dyskusji nad pojęciem racjonalności ukształtował się w wyniku długotrwałego procesu ewolucji zarówno samej tej dyskusji, jak i dyskutowanego problemu, nie jest jednak z punktu widzenia czytelnika jedynym powodem, dla którego jego wiara w ostateczny kryzys i zmierzch racjonalności w kulturze Zachodu powinna zostać co najmniej nadwątlona. Autorzy starają się przeprowadzić historyczne rekonstrukcje nie dla samych tych rekonstrukcji, lecz po to, aby pokazać, iż sposób pojmowania i funkcjonowania pojęcia racjonalności ulegał w przeszłości ciągłym przekształceniom niejako w skutek właściwej mu, historycznej prawidłowości (przy czym owa historyczna prawidłowość nie jest w żadnym razie tożsama z historyczną koniecznością, czy też celowością kierunku, w jakim zmienia się dyskutowane w tekstach pojęcie). Z kolei argumenty zaczerpnięte z analiz historycznych – jakkolwiek nie sposób zaprzeczyć ich wartości jako argumentów istotnych z perspektywy czysto historycznej – spełniają funkcję dalece wykraczającą poza czysto opisową: uzmysławiają one mianowicie, iż do istoty racjonalności należy przekonanie, że w zmieniającym się świecie konieczne jest ciągle rewidowanie własnego stosunku do racjonalności i ustawiczny proces zmieniania się jej pojmowania. Innymi słowy, przy pomocy argumentów historycznych autorzy starają się obronić tezę, iż kryzys, z jakim mamy obecnie do czynienia przynajmniej na płaszczyźnie teoretycznej dyskusji o racjonalności, nie jest czymś niezwykłym, nie jest nawet kryzysem w tradycyjnym tego słowa rozumieniu, lecz jest jedynie sygnałem koniecznej i jednej z wielu zmian filozoficznego paradygmatu, w który pojęcie racjonalności jest w oczywisty sposób wpisane.

Fakt odniesienia rozważań do realiów współczesnego świata (a warto dodać, iż odniesienia te przebiegają na bardzo wielu płaszczyznach, od politycznych, ekonomicznych, czy technologicznych poczynając, na realiach życia codziennego koń-

cząc) nie oznacza, jak wspomniałem, iż książka powstała wyłącznie po to, by być historyczną krytyką pojęcia racjonalności. Na podstawie spostrzeżeń uzyskanych z analizy materiału historycznego autorzy starają się wybiegać w przyszłość i antycypować ewolucję badanego pojęcia – ewolucję, której kierunki przewidzieć można już obecnie, właśnie poprzez diachroniczną i synchroniczną analizę tego pojęcia. Z przyczyn wskazanych powyżej za najważniejszą część książki uznać zatem wypada rozdział IV, zawierający wyrażoną *explicite* krytykę obecnego kryzysu pojęcia racjonalności, a w pewnym sensie także kryzysu współczesnej filozofii, bowiem pojęcie racjonalności zostaje przez autorów potraktowane jako bezwzględna podstawa wszelkiego filozofowania (tzn. zarówno filozofowania w sensie rekonstrukcji historycznych, jak i twórczej refleksji uprawianej współcześnie). Główny tok wywodu rozdziału IV nie zmierza jednak jedynie do wyjaśnienia przyczyn obecnego kryzysu względami historycznymi, lecz znacznie wykracza poza refleksję krytyczną i zawiera tezę, którą bez większej przesady uznać można za jeden z najoryginalniejszych pomysłów w literaturze ostatnich lat poświęconej filozoficznej refleksji nad pojęciem racjonalności. Teza, zgodnie z którą mamy obecnie o czynienia ze swoistą zmianą filozoficznego modelu racjonalności, z zastąpieniem modelu klasycznego przez model nieklasyczny, jest z pewnością tezą dyskusyjną, a z punktu widzenia pewnych filozoficznych stanowisk budzącą gwałtowny sprzeciw, lecz mimo wszystko tezą, wobec której nie sposób pozostać obojętnym. Zachowanie obojętności i powstrzymanie się od mniej lub bardziej polemicznej dyskusji z poglądem autorów nie jest zaś możliwe z tego względu, iż przedstawione argumenty, zwłaszcza argumenty historyczne, są zbyt ważne i zbyt intuicyjnie oczywiste, by dyskusja o problemie racjonalności nie przestała być dyskusją w potocznym tego słowa znaczeniu racjonalną bez odniesienia się do nich. Fakt, iż tego rodzaju odniesienie musi być z konieczności odniesieniem także do dziejów pojęcia racjonalności w filozofii i kulturze europejskiej, a to z kolei wymaga drobiazgowej i rzetelnej wiedzy, z całą pewnością uznać należy za dodatkowy atut książki.

Wojciech Słomski

JACEK JULIUSZ JADACKI: Spór o granice języka. Elementy semiotyki logicznej i metodologii. II wyd., Wydawnictwo Naukowe SEMPER, Warszawa 2002, ss. 332.

Recenzje z książek najczęściej mają charakter sprawozdań adresowanych do określonych czytelników. Informują o zawartości treściowej i formie przyjętej przez autora. Czasami zawierają uwagi krytyczne lub ogólnikowe pochwały, z których autor ma niewielkie korzyści, a często nawet nie wie o istnieniu recenzji. Spróbuję tu przedstawić innego rodzaju omówienie, które można by nazwać „recenzją wspomagającą”. Książka bowiem, jaką mam zaprezentować posiada szereg istotnych zalet, należy więc liczyć się z jej wznowieniem. Sądzę, że w takim wypadku trzeba

wcześniej skierować uwagę Autora na usterki, aby ewentualnie mógł usunąć je przy następnych wydaniach. Moja recenzja stanowi zatem na tyle informację dla czytelników, na ile – a może przede wszystkim – próbę nawiązania współpracy z Autorem książki. Życzliwej współpracy bowiem w naszym polskim środowisku filozoficznym obecnie dotkliwie brak.

Nowe wydanie podręcznika *Spór o granice języka* należy – generalnie biorąc – uznać za pozytywne wydarzenie na rynku księgarskim. Jest to wszak książka o dużych walorach dydaktycznych, nacechowana oryginalnością ujęć, jasnością i gładkością języka oraz wyraźnymi przejawami dążenia Autora do ścisłości i zrozumiałości sformułowań. Liczne ilustracje, diagramy i ciekawie dobrane przykłady podnoszą wartość dydaktyczną, sprawiają, że podręcznik staje się atrakcyjny dla osoby studiującej.

W czternastu rozdziałach autor prezentuje obszerny materiał, na który składają się podstawowe pojęcia syntaktyki, rachunki logiczne, pojęcia semantyczne. Omawia też anomalie, defekty semiotyczne oraz wskazuje środki zaradcze przeciw nim. Z kolei czytelnik poznaje elementy erotetyki, niektóre pojęcia heurezy, teorii argumentacji, erystyki oraz wybrane zagadnienia teorii decyzji.

Jak z tego widać podręcznik jest bogaty tematycznie, innowacyjny w formie i doborze treści, a przy tym jest obszerny. Przeto z góry można było przewidzieć, że przy pisaniu Autor nie był w stanie wszystkich szczegółów gruntownie przemyśleć. Im bowiem dzieło większe i bardziej nowatorskie, tym więcej możliwości wystąpienia w nim jakichś niedociągnięć. Ponieważ zupełnie realnie zarysowuje się perspektywa dalszych wydań podręcznika, pozwalam sobie zamieścić tutaj uwagi, jakie nasunęły mi się w trakcie lektury książki. Czynię to w nadziei, że przynajmniej niektóre spostrzeżenia zostaną przez Pana Profesora Jadackiego zaaprobowane i odpowiednio wykorzystane.

1. Do str. 19: Odnośnie określenia „zwrotu” (czyli „wyrażenia złożonego”) rozważmy możliwe rozczłonkowanie wyrażenia $W = \text{niezręczny: nie/z/ręczny}$. Oba warunki, (i) oraz (ii), są spełnione. Do poprawienia określenia chyba wystarczy w warunku (ii) zamiast „W zawiera” wyprowadzić „W zawiera właściwie”. Wówczas ciąg ACB jest różny od W.

2. Do str. 21n: Nie podano definicji „operatora”, ani „argumentu”, toteż nie jest dla mnie jasna podstawa rozróżnienia. Dlaczego w wyrażeniu „wzór heminy” wyraz „wzór” potraktowano jako argument (1,1) operatora „heminy” (1,0) a nie odwrotnie? Czy jest różnica pomiędzy „wzorem heminy” a „heminy wzorem”?

Jeżeli opis wyrażenia ma być czysto syntaktyczny, nie możemy co prawda odwoływać się do znaczenia, ale wolno w języku polskim zwracać uwagę na przypadki, one bowiem wskazują, co jest czemu podporządkowane. Wówczas wyrażenie podporządkowane innemu można traktować jako argument, zaś wyrażenie podporządkowujące jako operator i przydzielić im odpowiednie symbole. Tak np. zanalizujemy wyrażenie złożone „struktura wzoru” jako zbudowane z operatora „struktura” (1,0) i argumentu „wzoru” (1,1). Natomiast wyrażenie „wzór struktury” zanalizujemy jako złożone z operatora „wzór” (1,0) i argumentu „struktury” (1,1).

Przy takim ujęciu „struktura wzoru” ma taki sam opis syntaktyczny jak „wzoru struktura”. Które wyrażenie jest podporządkowującym (operatorem), a które podporządkowanym (argumentem) rozróżniam intuicyjnie na podstawie przypadku, w jakim wyrażenie występuje. Nie znam ścisłej, ogólnej reguły.

3. Do str. 24n: O nazwie „człowiek” pisze się tu, że jest zmienną o ograniczonym zakresie. Wydaje się właściwsze wyraźne odróżnienie nazw od zmiennych. Nie jest bowiem poprawna klasyfikacja nierozłączna. Proponuję wyrażen „ktoś”, „coś” nie traktować jako zmiennych, natomiast uważać zaimek „ktoś” za nazwę wymieniającą na nazwę „pewien człowiek” zbudowaną z funktora (operatora?) „pewien” i argumentu „człowiek”, przy czym „pewien” ogranicza zakres argumentu do któregośkolwiek z elementów tego zakresu. Podobnie „coś” jest nazwą wymieniającą na „pewien przedmiot”. Wymienialność jest relacją symetryczną. Takie ujęcie byłoby zgodne z uznaniem wyrażenia (d) ze str. 26 za zdanie mające określoną wartość logiczną. Gdyby zaś wyraz „ktoś” był zmienną, to miałby taki sam charakter jak np. zmienna „y” w wyrażeniu (c) ze str. 25, czyli zdanie „Bogdan Chmielnicki nienawidził kogoś” byłoby funkcją zdaniową (zdaniem otwartym – w terminologii książki), a przecież w świetle zdania (b) ze str. 25 jest to zdanie prawdziwe.

4. Do str. 25: Kwestia terminologiczna. Funkcję zdaniową (a) „x nienawidził Jeremiego Wiśniowieckiego” nazywa się tu zdaniem. Dalej na str. 37 przyjmuje się, że zdania to wyrażenia, za pomocą których wypowiada się przekonania. Otóż nie wyrażamy przekonania za pomocą funkcji zdaniowych. W szczególności wyrażenie (a) nie nadaje się do wyrażenia przekonania. Odczuwam brak ogólnej definicji zdania. Osobiście przyjmuję częste wśród logików rozumienie „zdania” jako wyrażenia mającego jedną z dwóch wartości: Prawdę bądź Fałsz. Przy takim pojmowaniu „zdania” wyrażenia „pada”, „są chmury” (str. 27) nie są zdaniami, wymagają dopełnienia wskazaniem miejsca i czasu, np. dnia 1 VIII 2002 r. o godz. 12.00 w Toruniu pada.

5. Do str. 30n. Schematy przestawienia zdają się nie dopuszczać żadnych zmian w wyrażeniach przestawianych: $AB \rightarrow BA$. Tymczasem przykład: matka ojca \rightarrow ojciec matki, wprowadza zmianę przypadków nazw i sensu. Według schematu poprawną formę miałoby przedstawienie: matka ojca \rightarrow ojca matka.

6. Do str. 33n: Zdania (p), (t) nie są zgodne z opisem uzmienniania, gdyż nie powstają przez wstawienie zmiennej w miejsce stałego członu wyrażen (o), (s).

7. Do str. 35: W diagramach transformacji syntaktycznych zewnętrzna ramka zdaje się sugerować, że prócz A, B mogą w wyrażeniu transformowanym występować jeszcze jakieś inne wyrażenia, może więc w szczególności zachodzić transformacja koniunkcji: $A \text{ i } B \rightarrow A$. Jeżeli A oraz B są prawdziwe, to ta transformacja zachowuje prawdziwość (A „dziedziczy” prawdziwość) jednakże transformacja odwrotna nie stanowi przypadku prawa *modus ponendo ponens*, wymienionego na str. 40.

8. Do str. 59n: Uchybienie drukarni: Diagramy zostały źle wydrukowane, miał przecież być też kolor czarny.

9. Do str. 64: Znów błąd drukarski: Różne twierdzenia rachunku zbiorów mają takie same numeracje (14–19).

10. Do str. 90: Razi mnie rozpowszechnione i tu stosowane pojęcie istnienia fikcyjnego. „Istnieje fikcyjnie” znaczy tyle, co „nie istnieje”. Wbrew różnym filozofom uważam, że istnienie jest cechą empiryczną. Czy coś istnieje, sprawdzamy badając rzeczywistość. Na pytanie „Czy w tym lesie grzyby istnieją?” trzeba odpowiedzieć na podstawie empirii.

Weźmy pod uwagę nazwę złożoną „dobra matka”. Wydaje się niewątpliwe, że zdaniem prawdziwym jest „Każda dobra matka jest matką”. Przez analogię mógłby ktoś uznać zdanie „Każde fikcyjne istnienie jest istnieniem” i zgodnie z tym wnioskować, że skoro człowiek o stu głowach istnieje fikcyjnie, przeto człowiek o stu głowach istnieje. Nie chciałbym uznać tego wniosku. Podobne wnioskowania bywają czasem wykorzystywane do uzasadniania tez religijnych. Jednakże ci, którzy na serio próbowali udowodnić istnienie Boga mieli na myśli rzeczywiste istnienie, a nie istnienie fikcyjne, które jest absurdem.

11. Do str. 91: Termin „rzecz” jest w polskiej mowie wyrazem o węższym znaczeniu niż to, które się tutaj proponuje. Zgodnie z przekonaniem Polaków człowiek nie jest rzeczą, nawet pies nie jest rzeczą. Rzecz to przedmiot nieożywiony. Proponowałbym raczej „obiekt” niż „rzecz”. Ponadto zupełnie odmiennie od normalnego użycia wprowadza się tu termin „abstrakt”. I tak dowiadujemy się, że miłość to abstrakt. Tymczasem miłość Jana do Ewy może być konkretnym zjawiskiem, które występuje i działa w rzeczywistości. Miłość w ogólności to abstrakt, pojęcie mające odpowiedniki rzeczywiste bądź fikcyjne, rodzaj stosunków uczuciowych. Lecz miłość konkretnych osób to zjawisko jednostkowe będące odpowiednikiem pojęcia, abstraktu. Abstrakt obejmuje tylko cechy występujące we wszystkich swych odpowiednikach.

12. Do str. 92: Nazwy negatywne? Czy chodzi o nazwy typu nieP? Nazwy generalne i indywidualne według Tadeusza Czeżowskiego różnią się sposobem powiązania desygnatów z nazwą. Nazwa indywidualna zostaje związana ze swym desygnatem dzięki specjalnemu aktowi nadania tej nazwy konkretnemu przedmiotowi. Natomiast nazwa generalna wskazuje swe desygnaty poprzez jej znaczenie.

13. Do str. 100: Czy w języku potocznym nie ma przynazwowej negacji logicznej? Słownik ortograficzny przewiduje jej pisownię. Czyżby dla jakiegoś języka sztucznego? Sądzę, że wyrażenie „To jest nierzeczywisty obraz stosunków międzyludzkich” należy do języka potocznego.

14. Do str. 93-105: Wolałbym podział relacji pomiędzy denotacjami nazw zamiast wprowadzonego tu podziału relacji między nazwami. Nie widać niczego szczególnego w samych nazwach, co pozwoliłoby np. „pięć” uważać za przeciwną nazwie „nos”. Trzeba zbadać relacje pomiędzy denotacjami tych nazw i dopiero w jakimś pochodnym sensie mówić, że odnośne nazwy są przeciwne. Ponadto, omówione tu relacje – w szczególności podrzędność – zostały tak przedstawione, że dotyczą nazw niepustych (kółka a, b, c, d). Dla czytelnika może więc być niejasne, dlaczego twierdzi się, że każda nazwa pusta jest podrzędna względem każdej niepu-

stej. Gdyby zaś mówiło się o relacjach między denotacjami, można by powołać się na tautologię rachunku zbiorów podaną na str. 64.

15. Do str. 109: Czy konotacja zerowa jest konotacją?

16. Do str. 130: Określenie kwantyfikatora jest niedokładne, bo nie zawsze jeden kwantyfikator przekształca zdanie otwarte w zamknięte: $(x)fx$.

17. Do str. 131: W przykładach deskryptorów (h) – (k) wyrażenie „drzemie” nie jest zdaniem otwartym tylko predykatem. Podobnie w przykładach abstraktów.

18. Do str. 132: Czy partykuła przekształca wyrażenia innych (dowolnych?) kategorii w rozkaz lub pytanie? Niech kwadrat!

19. Do str. 133: Czy „niech” przekształca dowolne zdanie w rozkaz? Jan jest ojcem Piotra. Niech Jan będzie ojcem Piotra! Czy to sensowny rozkaz?

20. Do str. 136: W analizie semantyczno-kategorialnej zdanie „Step rozmókl i /on/ zmienił się w wielką kałużę” jest błąd drukarski: pod „i” (znak koniunkcji) winno być: z/zz.

21. Do str. 138: Zwrot „że dnieje” trudno uznać za nazwę. Analiza (i) wydaje się trafniejsza i obala regułę fakultatywną (1).

22. Do str. 139: Błąd drukarski w tytule paragrafu: sematyczno-

23. Do str. 140: Wydaje mi się, że paragraf 90 świadczy, iż w analizie było coś błędnego. Główną – jak sądzę – wadą przyjętej metody jest fakt, że kategorie semantyczne krzyżują się: jedno i to samo wyrażenie może być nazwą bądź funkto-rem. Jest to rezultat analizy zdań złożonych. Uważam, że można samo połączenie dwóch (trzech,... n) nazw potraktować jako funkto nazwotwórczy. Na przykład „dobra matka” jest rezultatem połączenia (użycia funktora) dwóch nazw. Podobnie jest w nazwach „matka matki”, „królowa matka”, „dobra siwa matka”, „pierwszy syn troskliwej matki”. Gdybyśmy połączenie zaznaczali łącznikiem, np. dobra-siwa-matka, to łącznik byłby materialnym znakiem tego funktora.

24. Do str. 145: Przykład (d) może być inaczej zanalizowany. Spójka „a” może być potraktowana jako funkto predykatotwórczy (czyli jako superfunkto) od dwóch argumentów predykatowych (będących predykatami). Wówczas zbędna staje się hipoteza, że zdanie (d) jest skrótem.

25. Do str. 148: Implikacja postaci „Jeżeli p, to q” nie zawsze wyraża niewiedzę, czy „p” jest prawdą. Gdy pacjent stwierdza: „Mam temperaturę 38⁰, więc chyba jestem chory”, lekarz może użyć formy „Jeżeli ma Pan 38⁰, to niewątpliwie jest Pan chory”. Potocznie „jeżeli”, „skoro” bywają stosowane zamiennie. Dobrze jednak byłoby, gdyby odróżniane były zgodnie z Pana Profesora sugestią.

26. Do str. 156: Zamiast „supozycja personalna” trafniejsze byłoby wyrażenie „supozycja indywidualna” lub „supozycja jednostkowa”. (Zys–persona?)

27. Do str. 157: Nie należy utożsamiać nazwy w supozycji uniwersalnej ze zmienną o ograniczonym zakresie, gdyż powstaje krzyżująca się (więc niepoprawna) klasyfikacja.

28. Do str. 162: Zdania typu (e) używane są potocznie jako skróty dopuszczalne zdań typu (g).

29. Do str. 165n: Predykat dwuargumentowy „podporządkowało sobie” nazywa się tutaj „operatorem”. Nie jest w książce wyraźnie powiedziane, na czym polega i czy w ogóle zachodzi różnica znaczeń pomiędzy terminami „funktor” a „operator”. Początkowo sądziłem, że „operator” ma być terminem syntaktycznym, a „funktor” semantycznym, lecz to się później nie potwierdziło.

Przykład nonsensu (a) radziłbym zmienić, gdyż wyrażenie to można interpretować jako niepełne: „Księżyc gdy jest piękny poranek już nie świeci”. Zarzut mógłby wówczas najwyżej dotyczyć braku przecinka.

„Jest” nie jest predykatem, tylko funktorem predykatotwórczym, np. „jest liczbą nieparzystą”. Przecież „Stanisław Kowalski jest” nie jest pełnym zdaniem w sensie logicznym (tj. posiadającym określoną wartość logiczną). Niestety, charakterystyka (definicja?) zdań jako wyrażeń, za pomocą których wypowiada się przekonania (str. 37) wydaje mi się nie do przyjęcia. Wszak przekonania można wyrazić jednym słowem, np. „tak”, „nie”, „owszem”, „Stanisław”. Istnieją też zdania fałszywe nie nadające się do wyrażania przekonań. Nikt przecież, kto rozumie zdanie „liczba 2 jest większa od liczby 4” nie będzie przekonany, że 2 jest większe od 4.

30. Do str. 177n: Rozróżnienie języka przedmiotowego od metajęzyka zostało powszechnie przyjęte, ale jest sztuczne, bo wszystkie wyrażenia obu tych ‘języków’ mieszczą się w jednym języku etnicznym. Wywołane zostało niewłaściwą analizą antynomii, uznanych za paralogizmy. W moim przekonaniu antynomie są entymematycznym dowodem, w którym przesłanka przemilczana jest fałszywa. Każda antynomia może być przekształcona w dowód nie wprost fałszywości tej przemilczanej przesłanki. Tak na przykład w antynomii kłamcy przemilczaną przesłanką jest, że „ja kłamię” jest zdaniem w sensie logicznym. Antynomię można przekształcić w poprawny dowód nie wprost, że „ja kłamię” nie jest zdaniem (nie ma wartości logicznej).

31. Do str. 179n: Czy rozwiązanie paradoksu ruchu jest prawidłowe? Dopóki wyrażenie „znajduje się” traktowane jest jako równoznaczne ze „spoczywa” zaproponowane uzupełnienie: „dla różnych chwil mamy różne miejsca” prowadzi nadal do wniosku, że strzała w każdej chwili spoczywa w innym miejscu. Sądzę, że w tym paradoksie mylnie sugeruje się, że strzała w każdej chwili znajduje się (=spoczywa) w jakimś miejscu. Tymczasem w rzeczywistości ona w każdej chwili mija (nie spoczywa) jakieś miejsce. Ruch strzały jest zjawiskiem ciągłym, nie skokowym.

32. Do str. 184: Przydałoby się wyjaśnienie, co to jest hipostaza.

33. Do str. 195: Innowacją jest wyodrębnienie glosy w definicjach, ale pojęcie glosy nie zostało określone, jedynie zilustrowane przykładami. W rezultacie nie wiadomo, na jakiej podstawie mamy uznać, że glosą w definicji (b) jest „wolność słowa”, a nie całe definiendum lub człon „ma całkowitą wolność słowa”.

34. Do str. 199: Dlaczego „bez ciała zmarłego” nie jest różnicą gatunkową? Przecież to jest własność wyróżniająca cenotaf spośród innych grobów.

Błąd drukarski: Definicja „machinacji” winna mieć oznaczenie (c) zamiast (b).

35. Do str. 189–208: Sądzę, że nadmiernie rozszerzone zostało pojęcie definicji. Na początku rozdziału VIII (str. 189) stwierdza się, że definiowanie jest jednym z najważniejszych środków terapii logicznej. Jakaż to jednak terapia, jeśli dopuszcza się stosowanie definicji aproksymacyjnej, a nawet każde zdanie kategoryczne ogólno-twierdzące uważa się za definicję (inkluzyjną), np. „Każdy profesor jest człowiekiem omylnym” (to ma być definicja „człowieka omylnego”). Jeżeli definiens wyklucza się z definiendum, powiada się tu, że definicja jest nieadekwatna. Warto by się zastanowić, czy nieadekwatna, zła, pozorna, rzekoma definicja jest w ogóle definicją. Na przykład „But to jest kapelusz” – czy to definicja? Tak jak kandydat na prezydenta nie jest jeszcze prezydentem, tak wyrażenie zaproponowane jako ewentualna definicja nie jest jeszcze definicją.

36. Do str. 209n: To, co tutaj zwie się „komutacyjnością”, nie jest cechą definicji tylko cechą zbioru (układu) definicji.

37. Do str. 215: Określenie klasyfikacji jest za szerokie w stosunku do rozpowszechnionego obecnie rozumienia wyrazu „klasyfikacja”. Należy dodać, że podzbiory te mają być rozłączne a ich suma równa zbiorowi dzielonemu. Wśród butów można wyróżnić buty męskie i buty ciasne, lecz to nie stanowi klasyfikacji butów (w normalnym sensie „klasyfikacji”).

Podobnie jak „definicji”, tak i „klasyfikacji” nadano w książce znaczenie odbiegające od zwykle spotykanego w podręcznikach logiki. Odnoszę wrażenie, że wywołane to zostało dążeniem do przybliżenia terminologii do faktycznie spotykanych sposobów używania wyrażeń. Idąc za sugestią płynącą ze zdań typu „Zły człowiek jest człowiekiem”, chce się zdania „Zła (niepoprawna) klasyfikacja jest klasyfikacją”, „Zła definicja jest definicją” ocenić jako prawdziwe. Stąd podane określenia trzeba potraktować jako definicje projektujące. Lecz rodzi się problem: Po co ta zmiana znaczeń? W jakim celu? Kiedy modyfikujemy język, to łatwo przewidzieć, że może to pociągnąć za sobą zmianę kształtu pewnych twierdzeń lub zmianę ich wartości logicznej. Modyfikacja taka może być uznana za celową, a nawet pożądaną, jeśli potrafimy okazać jej walory. Szukałem, lecz znalazłem pewne wady. Oto przykład możliwej rozmowy na egzaminie z chemii. Profesor: „Proszę podać definicję odczynnika”. Student: „Odczynnik to jest substancja”. Profesor: „To nie jest definicja adekwatna”. Student: „Definicja nieadekwatna też jest definicją”. Krócej mówiąc, gdybyśmy przyjęli zaproponowane rozszerzenie znaczenia terminów, nasze wypowiedzi musiałyby stać się dłuższe (Proszę podać poprawną klasyfikację, adekwatną definicję itp.).

Zastanawiałem się, czy słuszne jest wyróżnienie zasady dyskrepancyjnej podziału. Dla własności W, która przysługuje pewnym elementom całości dzielonej, a innym nie, zawsze można podać pojęcie nadrzędne, własność, której W jest tylko pewną odmianą. Na przykład w klasyfikacji (a) na str. 215 durowość jest tylko odmianą tonacji, zaś podział na preludia durowe i niedurowe można uznać za dokonany według zasady specyfikacyjnej, mianowicie według tonacji. Wydaje mi się to celowe, zwłaszcza, że jednym z wymogów poprawności klasyfikacji jest homogeniczność. Gdybyśmy przyjęli, że durowość jest zasadą, to na jednym stopniu klasy-

fikacji otrzymalibyśmy klasy wyodrębnione według rozmaitych zasad, więc klasyfikację trzeba by ocenić jako niepoprawną.

38. Do str. 242: Błąd drukarski w 4 wierszu od dołu: zamiast „na pytanie (b)” winno być „Na pytanie (c)”.

39. Do str. 257: Błąd drukarski w 6 wierszu od dołu: zamiast „wzorem” ma być „wzorcem” (Chyba, że jest to wprowadzone świadomie ze względów stylistycznych).

40. Do str. 261n: Wnioskowanie jest rodzajem rozumowania, wynikanie zaś jest relacją między zdaniami. Zasada wnioskowania jest niezawodna, gdy jest prawem logicznym (tautologia). Ale wnioskowanie jest niezawodne, gdy jego zasada jest niezawodna i ponadto przesłanki są uznane za prawdziwe.

41. Do str. 266: Wiersz ostatni. Zamiast „schemat tautologiczny” lepiej „tautologia”, gdyż poprzednio odróżniono schemat wnioskowania (inferencyjny) od zasady (prawa logicznego).

42. Do str. 273: Pierwsze zdanie paragrafu 196 jest niedokładne. Jeżeli prawdziwe zdanie „q” wynika ze zdania „p”, to nie można ogólnie stwierdzić, że „p” jest uzasadnione. Zdanie „p” mogłoby nawet być ewidentnie fałszywe, np. mieć postać „r i nieprawda, że r”. Zgodnie z prawem rachunku zdań z „p” wynika wówczas dowolne zdanie „q”, lecz nie wolno twierdzić, że prawdziwość zdania „q” stanowi uzasadnienie zdania „p”.

43. Do str. 274–279: W świetle uwagi do str. 273 tekst dotyczący „potwierdzania” należy gruntownie przerobić. Wyczuwając intuicję kryjącą się za tym tekstem, radziłbym zamiast „potwierdzania” zastosować termin „uprawdopodobnianie”.

44. Do str. 281: Z przesłanek (f), (g), (h) nie wynika wniosek (i). Brak przesłanki „Nirwana jest całością”. W moim rozumieniu „istnienia” zdanie (e) ma sens empiryczny.

45. Do str. 292: To, co tutaj zwie się „kryterium parlamentarnym dyskusji”, niestety nie jest cechą rzeczywistych dyskusji parlamentarnych ani w naszym, ani w innych parlamentach. Aspekt dydaktyczny może tłumaczyć wprowadzenie tej terminologii.

Leon Gumański

W sprawie uwag Pana Profesora Leona Gumańskiego do mego *Sporu o granice języka*.

Pragnąłbym wyrazić Panu Profesorowi Leonowi Gumańskiemu głęboką wdzięczność za uwagi krytyczne do drugiego wydania mego podręcznika *Spór o granice języka*. **Niektóre** z tych uwag są bezdyskusyjnie trafne, a **wszystkie** stanowią dla mnie impuls do przemyśleń, które (mam nadzieję) zaowocują

znacznym ulepszeniem podręcznika zarówno od strony merytorycznej, jak i – dydaktycznej.

Oto zrobione przeze mnie <na gorąco> komentarze dotyczące tych uwag.

Ad 1. Zgodnie z moją intencją wyrażenia typu „niezręczny”, a więc zawierające cząstkę „nie”, są zwrotami – choć ortografowie każą je pisać razem (skądinąd zasady pisowni ulegają stałym zmianom) – jeżeli tylko drugi człon jest wyrażeniem. Tak jest w wypadku wyrażenia „niezręczny” (gdyż jest wyrażenie „zręczny”), natomiast nie jest np. w wypadku wyrażenia „niedołęga”, gdyż w polszczyźnie obecnej nie ma wyrażenia „dołęga”; dlatego wyrażenie „niedołęga” na gruncie podanego kryterium jest wyrażeniem prostym (*scil.* słowem).

Ad 2. Istotnie – nie podałem definicji „operatora” i „argumentu”, i przyznaję, że nie potrafię tego zrobić bez odwołania się do intuicji semantycznych – dających się uchwycić za pomocą analizy semantyczno–kategorialnej. Krótko mówiąc – przyjmuję odpowiedniość operator–funktor. O tym zaś, co w np. nazwie dwuczłonowej jest funktorem, a co jego argumentem, rozstrzyga reguła (3) z par. 87. Zgodnie z tą regułą funktorem (a więc *a fortiori* i operatorem) w nazwie „wzór heminy” (i także „heminy wzór”) jest „heminy”, gdyż wzór heminy jest w każdym razie pewnym wzorem. Mam świadomość, że np. K. Ajudkiewicz rozstrzygał tę rzecz odwrotnie (przynajmniej w niektórych swoich pismach). Wśród zalet mojej konwencji jest m.in. ta, że w mniejszym stopniu jest ona uzależniona od opisu gramatycznego odpowiednich wyrażen.

Ad 3. Sprawa roli nazw w języku naturalnym – i ich ewentualnej interpretacji jako zmiennych o ograniczonym zakresie – nie jest dla mnie jeszcze na tyle jasna, żebym mógł się już teraz zdecydować na rozwiązanie proponowane przez Pana Profesora Gumańskiego. W każdym razie adekwatne rozwiązanie tej sprawy musi uwzględniać intuicje, na które Pan Profesor Gumański zwraca uwagę.

Ad 4. Istotnie – jest to niekonsekwencja. W par. 19 i nn. należy zaznaczyć, że „zdanie” jest tu skrótem dla „zdanie zamknięte”. Nie bardzo natomiast podoba mi się rozpowszechniona charakterystyka zdań (zamkniętych) jako wyrażen prawdziwych lub fałszywych; zamyka ona – moim zdaniem – drogę do podania satysfakcjonującej definicji prawdy/fałszu. Rzecz jasna wyrażenie „pada” jest zdaniem eliptycznym (por. par. i 112, 113 i 129); jeśli podaję je (ze względu na krótkość) jako zdanie, to traktuję je jako skrót najślabszej interpretacji („Gdzieś kiedyś coś – tj. deszcz lub śnieg – pada”).

Ad 5. Opis operacji przestawiania jest rzeczywiście zbyt skrótowy, zwłaszcza że przykłady pochodzą z języka polskiego, który jest językiem flek-

syjnym – a nie pozycyjnym. W związku z tym w języku polskim transformacja tego rodzaju **nie** prowadzi do zmiany sensu.

Ad 6. Sformułowanie „Uzmiennianie może być prowadzone dalej” jest istotnie niefortunne, gdyż „dalej” sugeruje, że chodzi o to, że każdy następny wiersz powstaje przez uzmiennienie poprzedniego. Nie jest tak napewno w wypadku wierszy (p) i (t), w których uzmiennionym członem wyrażenia (l) jest samo to wyrażenie (l).

Ad 7. Diagramy ilustrujące poszczególne rodzaje transformacji powinny rzeczywiście być opisane w sposób wykluczający interpretację zewnętrznych ramek jako mogących zawierać jeszcze jakiś trzeci człon (co właśnie jest wykluczone).

Ad 8. Niestety drugie wydanie – choć bez wielu usterek rzeczowych – zostało wydrukowane bardzo błado, co w wypadku diagramów przyniosło skutek katastrofalny (czern zmieniła się w szarość, a szarość – znikła). W diagramach na s. 59 i 60 to, co jest szare, powinno być czarne, a szare powinny być: na diagramie dla inkluzji, separacji i identyczności – wszystko, co nie jest czarne; na diagramie dla inkluzji właściwej – wszystko, co nie jest czarne i nie jest (białym) prawym półksiężycem; na diagramie dla intersekcji – wszystko, co jest na zewnątrz obu (białych) kół.

Ad 9. Znów przeoczenie: ostatnia szóstka twierdzeń z par. 35 powinna mieć numery (20)–(25).

Ad 10. W części podzielałam krytykę zawartą w tej uwadze, ale w części – nie. Rzeczywiście istnieją (!) dobre racje, aby zachować termin „istnienie” w sensie empirycznym (np. dla bycia–w–czasoprzestrzeni). Dlatego w swoich pracach na ten temat mówię raczej o **byciu** (*resp.* bytowaniu) realnym i fikcyjnym, to pierwsze identyfikując z **istnieniem**; tu – ponieważ to nie jest podręcznik do ontologii, upraszcam sprawę, żeby nie wprowadzać technicznego terminu „bycie”. Z drugiej strony na argument z prawa „Każde istnienie fikcyjne jest istnieniem” można odpowiedzieć odróżnieniem stosowanym m.in. przez K. Twardowskiego – przydawek specyfikujących (dla których to jest prawem) i modyfikujących (dla których to nie jest prawem); słowo „fikcyjny” byłoby rzecz jasna przydawką modyfikującą.

Ad 11. Sens, w którym używam słów „rzecz” i „abstrakt”, odbiega naturalnie od sensu tych słów w polszczyźnie potocznej, ale od czasów T. Kotarbińskiego regulacja terminologiczna, do której się odwołuję w wypadku „rzeczy”, chyba nie powinna razić. Nieco inaczej jest w wypadku „abstraktu”. Tu decyduję się na zasygnalizowany sens na podstawie własnych analiz (por. m.in. moja

książka *Metafizyka i semiotyka*); w skrócie chodzi o to, że abstraktami są wszystkie nie–rzeczy (*scil.* wszystkie przedmioty, które nie są rzeczami). Nie zmienia to faktu – na który zwraca uwagę Pan Profesor Gumański – że co innego miłość–w–ogóle, a co innego miłość–Zygmunta–do–Barbary. Różnicuję to mówiąc, że tylko ta druga jest indywiduum.

Ad 12. Dla uniknięcia nieporozumień powinienem wyjaśnić, co to jest nazwa negatywna. Nie jest łatwo to zrobić, ale chodzi mniej więcej o nazwy złożone z funktora „nie” oraz argumentu nie zawierającego takiego funktora. Mają one mieszaną denotację, gdyż do zakresu nazwy np. „nie–słoń” należą żyrafy (a więc pewne konkrety), ale i miłość–Zygmunta–do–Barbary (a więc pewien <indywidualny> abstrakt). Z pewnością zaproponowane przeze mnie rozróżnienie nazw indywidualnych i generalnych odbiega – pod względem zasady podziału – od cytowanego przez Pana Profesora Gumańskiego ujęcia T. Czeżowskiego; różne zasady dają chyba jednak ostatecznie te same człony.

Ad 13. Kwestia obecności logicznej negacji przynazwowej w języku naturalnym domaga się solidnych badań. Na podstawie własnych obserwacji jestem skłonny tymczasowo przyjąć, że wrażenie takiej negacji robi „nie” zleksykalizowane dołączone do szczególnych argumentów: nazw kategorii ontycznych (do nich należy właśnie wyrażenie „rzeczywisty (przedmiot)”); że jest to „nie” zleksykalizowane – świadczy o tym istnienie **pozytywnego** synonimu (tu np. „fikcyjny (przedmiot)”).

Ad 14. Terminologia w sprawie relacji między nazwami *ze względu na ich denotację* może być rzeczywiście myląca; jedyne jej usprawiedliwienie – to stara tradycja, a konieczny warunek zachowania – to wyraźne zaznaczenie w odpowiednim miejscu, że nie chodzi o relację między nazwami wziętymi bez ich funkcji semantycznych. Skądinąd nie wiem, jak pogładowo przedstawić wspomniane relacje <z udziałem> nazw pustych.

Ad 15. Pojęcie *konotacji zerowej* jest narażone – ze strony tzw. zdrowego rozsądku – na te same zarzuty co pojęcia *denotacji zerowej* (lub *zbioru pustego*), *liczby zero* itp. Jedyne usprawiedliwienie dla wprowadzenia takich pojęć widzę w ich użyteczności <rachunkowej>.

Ad 16. Zarzut Pana Profesora Gumańskiego jest jak najsluszniejszy. Postaram się wprowadzić w przyszłości definicję kwantyfikatora wolną od wskazanego braku.

Ad 17. Jak się okazuje – trzeba obmyślić notację, która uniemożliwiłaby wzięcie napisanej kursywą zmiennej za część deskryptora lub abstraktora; w rzeczywistości zmienna ta jest częścią (zdaniowego) argumentu tych funktorów.

Ad 18. Pan Profesor Gumański dotknął tu prawdziwej pięty achillesowej teorii partykuł. Przyznaje, że starałem się ją ukryć, a nie <wyleczyć>, pisząc: „Partykuła jest to [...] funktor, który przekształca wyrażenia należące do innych kategorii semantycznych w pytania bądź rozkazy”. Jest to elipsa kwantyfikacyjna, gdyż nie sprecyzowałem, czy przekształca **każde**, czy tylko niektóre z tych wyrażień. Bliższe prawdy jest, że niektóre; nie potrafię jednak sformułować ogólnego kryterium, pozwalające rozstrzygnąć, **które** mianowicie z tych niektórych.

Ad 19. Tu są – według mnie – możliwe do przyjęcia dwie strategie. Według jednej: dowolne zdanie (w sensie logicznym) może być argumentem partykuły „Niech”; to pociąga – wytkniętą przez Pana Profesora Gumańskiego konsekwencję, że rozkazem jest np. (szerzący się w reklamie) zwrot: „Wygraj wycieczkę na Kretę!”. Według drugiej tylko te zdania mogłyby być argumentami partykuły „Niech”, które odnoszą się do stanów rzeczy, które adresat rozkazu jest w stanie urzeczywistnić (nawiasem mówiąc nieurzeczywistnialne byłoby także np. zamknięcie ... już zamkniętych drzwi). Pierwsza strategia wydaje mi się elegantsza (choć wymaga następnie dokonania odpowiednich rozróżnień w obrębie klasy rozkazów).

Ad 20. Istotnie jest to błąd: „i” w przykładowym zdaniu ma kategorię *z/zz*.

Ad 21. Moje rozstrzygnięcie, że wyrażenia <mentalne> (typu „wierz”) są dwuargumentowymi predykatami, wymaga następującego komentarza <filozoficznego>. Z pewnych względów – których nie mogę tu przedstawić – uważam, że relacje mentalne zachodzą między ludźmi (a więc pewnymi konkretami) i stanami rzeczy (a więc pewnymi abstraktami) ujętymi nazwowo, nie zaś – zdaniowo. Przy tym każdy stan rzeczy ujęty zdaniowo można ująć nazwowo za pomocą nazwy urobionej od odpowiedniego zdania przez dodanie reifikatora (lub lepiej nominalizatora) „[to,] że”. Wyrażenia typu „to, że *p*” spełniają wskazane w par. 75 kryterium bycia nazwą (por. zdanie podmiotowo–orzecznikowe „To, że dnieje, jest sygnałem odwrotu”).

Ad 22. Powinno być – rzecz jasna – „ANALIZA SEMANTYCZNO–KATEGORIALNA I AMFIBOLIE”.

Ad 23. Przyznaję, że par. 90 jest czymś w rodzaju przyznania się do teoretycznej klęski. Pan Dr M. Tałasiewicz opublikował niedawno tekst, w którym zupełnie przewartościował analizę semantyczno–kategorialną (wypowiedzi języka naturalnego) co do celu. Wskazał, że trudności – m.in. podobne do tych, które wytyka jej Pan Profesor Gumański – każą uznać możliwość skonstruowania zadowalającego zestawu reguł za nierealną. Analiza semantyczno–kategorialna prowadziłaby więc nie do ustalenia, czy dane wyrażenie (złożone) jest

gramatyczne, lecz do wykazania, że wyrażenie, dla którego istnieje więcej niż jedna interpretacja semantyczno-kategorialna jest wyrażeniem wieloznacznym. Zamierzam w przyszłości przyjąć ten punkt widzenia.

Ad 24. Niewątpliwa możliwość nieeliptycznej interpretacji zdania „Kazimierz Twardowski urodził się w Wiedniu, a zmarł we Lwowie” (przy której „a” byłoby superfunkтором predykatotwórczym) stanowi dodatkowy argument za ujęciem, o którym mowa wyżej.

Ad 25. Rzeczywiście warto – zgodnie z sugestią Pana Profesora Gumańskiego – zaznaczyć, że w potocznej polszczyźnie odróżnianie „Jeżeli ..., to ...” i „Skoro ..., to ...” **nie** jest konsekwentne.

Ad 26. Termin „supozycja pesonalna” jest kalką z łaciny – i ukłonem w stronę średniowiecznych logików.

Ad 27. Moje sformułowanie jest ostrożne: te dwa pojęcia **można** utożsamiać (ale oczywiście trzeba za to zapłacić pewną cenę).

Ad 28. Istotnie tak jest – i trzeba będzie to (dla uniknięcia nieporozumień) w przyszłości zaznaczyć.

Ad 29. (a) Tu odsyłam – w sprawie pojęcia „operatora” – do swego komentarza *ad 2*. (b) Uwagę dotyczącą możliwości uznania wyrażenia (a) np. za elipsę – obecnie bym rozszerzył: każda logicznie błędna wypowiedź ma więcej niż jedną interpretację. W par. 114 wskazuję tylko na taką możliwość w odniesieniu do kontrsensów. (c) Na gruncie przyjętych w par. 87 reguł broniłbym poglądu, że „jest” – to predykat dwuargumentowy. Ponieważ jednak w komentarzu *ad 23* dałem wyraz przekonaniu, że trzeba będzie zrezygnować z dotychczasowej <ideologii> analizy semantyczno-kategorialnej, dopuszczałbym teraz także interpretację „jest” jako superfunktora predykatotwórczego. Wybór jednego bądź drugiego rozwiązania byłby wówczas zrelatywizowany do stanowiska ontologicznego (przy założeniu odpowiedniości: kategorie semantyczne – kategorie ontyczne). (d) Pragmatycznej charakterystyki zdań broniłbym w sposób następujący: Po pierwsze, wyrażenia „Tak”, „Nie”, „Owszem” i „Stanisław”, tylko wtedy mogą wyrażać przekonania, gdy są skrótami odpowiednich zdań. Po drugie, to, że *de facto* nikt nie żywi przekonania, że (np.) $2 > 4$, nie przeszkadza moim zdaniem temu, że zdanie „ $2 > 4$ ” **nadaje się** do wyrażenia przekonania, że $2 > 4$.

Ad 30. Przy analizie antynomii kłamcy odwołuję się w istocie do argumentu podobnego do argumentu Pana Profesora Gumańskiego, że u podłoża tej antynomii leży fałszywe założenie, że tzw. zdanie antynomialne jest zdaniem w

sensie logicznym (por. zakończenie par. 124). Natomiast argumentacyjnej wartości rozróżnienia języka przedmiotowego i metajęzyka raczej bym bronił.

Ad 31. Analiza paradoksu ruchu wzorowana jest na rozwiązaniu podanym przez K. Ajdukiewicza. Rozwiązanie to rozumiem w ten sposób, że eliminuje się w ogóle mylący termin „znajduje-się-w” (a więc i termin „mija”). Na placu boju pozostaje tylko ruch i spoczynek. Coś się w pewnym okresie porusza, jeżeli w każdej chwili tego okresu jest w innym miejscu (daję okres warunkowy, aby pominąć komplikacje z ruchami nieliniowymi); coś w pewnym okresie spoczywa, gdy w każdej chwili tego okresu jest w tym samym miejscu. „Jest-w-miejscu” stanowi przy tym <neutralny> ontologicznie predykat, który może mieć np. interpretację teoriomnogościową (tak jest np. w systemach Z. Augustynka). Ciągłość ruchu byłaby wymuszona przez odpowiednią strukturę czasu (zgodnie z którą pomiędzy każdymi dwiema różnymi chwilami musiałaby istnieć różna od nich trzecia).

Ad 32. Nie znam zadowalającego określenia hipostazy. Uważam jednak, że mogę posługiwać się terminem „dehipostazowanie”, mimo że w moim języku nie ma terminu „hipostaza”.

Ad 33. „Głosą” nazywam wyrażenie definiowane (por. par. 133). Oczywiście powstaje pytanie, co jest w danym wypadku wyrażeniem definiowanym. Nie umiem na takie pytanie odpowiedzieć ogólnie inaczej niż odwołując się do intencji definiującego. Jeżeli ktoś wezwany do zdefiniowania terminu „wolność słowa” formułuje definicję o postaci (b), to w (b) głosą jest „wolność słowa”, a *definiendum* „człowiek ma całkowitą wolność słowa”. Jeśli jednak ktoś zapytany, co zdefiniował za pomocą definicji o postaci (b), odpowie, że zdefiniował wyrażenie „człowiek ma całkowitą wolność słowa”, to to wyrażenie będzie zarazem głosą i *definiendum*.

Ad 34. (a) To, czy uznamy zwrot „bez y -a” za różnicę gatunkową dla jakiegoś x -a, zależy od przyjętej konwencji terminologicznej. Mam wrażenie, że tradycyjne pojęcie „różnicy gatunkowej” jest takie, różnicą gatunkową mogą być tylko pewne <pozytywne> własności owego x -a. Drewnianość jest taką własnością (niektórych) domów: domy bywają drewniane; natomiast grób bez ciała zmarłego – w potocznym odczuciu – przestaje być grobem; podobnie człowiek, który (jak to się mówi) wyzionął ducha, to nie jest już człowiek, lecz zwłoki pewnego człowieka. Inna sprawa, że można nie nakładać takiego warunku na definicje klasyczne. (b) Definicja „machinacji” powinna być rzeczywiście oznaczona jako (c).

Ad 35. Pan Profesor Gumański poruszył tu kwestie, które i mnie ... poruszają. (a) Terapia logiczna może być łagodna (do takiej przydają się nawet defi-

nicje redukcyjne) lub ostra (do takiej niezbędne są definicje normalne). Długie obcowanie z filozofią nauczyło mnie, że już łagodne <uzdrowienie> jej problematyki ma pewną wartość naukową. (b) To, czy definicja błędna jest w ogóle definicją – jest częścią obszerniejszego zagadnienia, czy dowolne operacje *O* przeprowadzone niepoprawnie (*resp.* wytwory takich operacji) są w ogóle operacjami *O*. Często – zwłaszcza przy wykładzie <teoretycznym> – przesądza się definicyjnie, że niepoprawna <definicja>, <klasyfikacja>, <argumentacja> itp. nie jest definicją, klasyfikacją, argumentacją itp. Wydaje mi się, że z dydaktycznego punktu widzenia usprawiedliwiony jest tu pewien liberalizm: łatwiej jest wytłumaczyć, że pewien warunek nałożony np. na definicję – powiedzmy adekwatność – nie jest spełniony, jeśli się przyjmie, że dana formuła *intencjonalnie* miała być definicją.

Ad 36. Rzeczywiście, (uogólniona) komutacyjność jest własnością ciągu definicji.

Ad 37. (a) Przyznaję, że z powodów czysto terminologicznych odstępuję tutaj od rozpowszechnionego (w obiegowych podręcznikach logiki elementarnej) sensu terminu „klasyfikacja”. W sprawie niepoprawnej klasyfikacji – por. wyżej, komentarz *ad 35*. (b) Spostrzeżenie, że – mówiąc ostrożnie – przynajmniej niektóre (dwuczłonowe!) klasyfikacje dadzą się zinterpretować zarówno jako przeprowadzone według pewnej zasady specyfikacyjnej, jak i jako przeprowadzone według pewnej zasady dyskrepancyjnej, jest spostrzeżeniem jak najbardziej trafnym. Z drugiej strony np. trójczłonowe (poprawne) klasyfikacje mogą być przeprowadzone wyłącznie według pewnej zasady specyfikacyjnej.

Ad 38. Trafnie wytknięty błąd: powinno być (c), a nie – (b).

Ad 39. J.w.: powinno być „wzorcem”, a nie – „wzorem”.

Ad 40. Niezawodność wnioskowania (i ogólniej: rozumowania) odróżniam od jego poprawności materialnej (por. par. 205). Chodzi mi o to, aby zachować intuicję, że we wnioskowaniu nie muszą *serio* uznawać przesłanek.

Ad 41. Wstawienie „tautologii” na miejsce „schematu tautologicznego” będzie rzeczywiście konsekwentniejsze terminologicznie.

Ad 42. Argument Pana Profesora Gumańskiego trafia tutaj w sedno. Trzeba będzie to sformułowanie ulepszyć, aby wyeliminować m.in. zasadność fałszów logicznych.

Ad 43. Ibidem.

Ad 44. Przesłankę „Nirwana jest całością” należy istotnie dodać. Dałem przykład ze zdaniem „Istnieje nirwana”, traktowanym jako zdanie pozbawione sensu empirycznego nie ze względu na człon „istnieje”, lecz ze względu na człon „nirwana”. Wydaje mi się, że – w świetle późniejszych wyjaśnień (por. par. 201) – „nirwana” nie jest terminem teoretycznym.

Ad 45. Cóż! W tym jedynym wypadku pozwolę sobie na (ponury) żart! Z faktycznymi dyskusjami prowadzonymi w parlamencie jest jak z ludźmi z krwi i kości: te pierwsze rzadko bywają <parlamentarne>, ci drudzy – nie częściej bywają <ludzczy> ...

Jak widać z powyższych komentarzy – niektóre uwagi Pana Profesora Gumańskiego wymagają rozważań o wiele dłuższych i głębszych niż te, które jestem w stanie przeprowadzić *hic et nunc*. Byłbym skądinąd bardzo rad, gdyby i uwagi Pana Profesora Gumańskiego, i moje komentarze do tych uwag pobudziły kolegów–filozofów do poważnej dyskusji nad poruszonymi w nich problemami, które – moim zdaniem – na taką dyskusję w najwyższym stopniu zasługują.

Jacek Juliusz Jadacki

Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

I

Analysis, 60 (2000) nr 1–4. KETLAND J.: A proof of the (strengthened) liar formula in a semantical extension of Peano Arithmetic (nr 1); COOK R. T., COGBURN J.: What negation is not: intuitionism and ‘0=1’ (nr 1); NEEDHAM P.: What is water? (nr 1); LEWIS P. J.: What is it like to be Schrödinger’s cat? (nr 1); CLARK A.: A case where access implies qualia (nr 1); BEALL J. C.: A neglected response to the Grim result (nr 1); CRISP Th. M.: Gettier and Plantinga’s revised account of warrant (nr 1); PUST J.: Warrant and analysis (nr 1); WORLEY S.: What is property P, anyway? (nr 1); MACKIE P.: Mellor on causes, chances and degrees of effectiveness (nr 1); MELLOR D. H.: Equally effective causes (nr 1); RYSIEW P.: Conventional wisdom (nr 1); SIDER Th.: The stage view and temporary intrinsics (nr 1); KaATZOFF Ch.: Counter-evidence and the duty to critically reflect (nr 1); ALMEIDA M. J.: Why we ought to be a little less beneficent (nr 1); McGEE V.: To tell the truth about conditionals (nr 1); WEISS B.: Generalizing brains in vats (nr 1); EDWARDS J.: Burge on testimony and memory (nr 1); BRUECKNER A.: Externalism and the a prioricity of self-knowledge (nr 1); FABREY K.: The compatibility of anti-individualism and privileged access (nr 1); ELGA A.: Self-locating belief and the Sleeping Beauty problem (nr 2); DUDMAN V. H.: Classifying ‘conditionals’: the traditional way is wrong (nr 2); YABLO S.: A reply to new Zeno (nr 2); LA-RAUDOGOILIA J. P.: Priest on the paradox of the gods (nr 2); WEIR A.: Token relativism and the liar (nr 2); GOLDSTEIN L.: How to boil a live frog (nr 2); BROWN J.: Against temporal externalism (nr 2); STEPHANOU Y.: Necessary beings (nr 2); WOLFF J.: The morality of sales tax (nr 2); MUATNER Th.: Problems for anti-expressivism (nr 2); SORENSEN R.: Faking Mun-

chausen’s syndrome (nr 2); McFARLAND D., MILLER A.: Disjunctions, programming and the Australian view of colour (nr 2); RICHARD M.: On an argument of Williamson’s (nr 2); BRADLEY R.: A preservation condition for conditionals (nr 3); STEPHANOU Y.: How many possible worlds are there? (nr 3); BLACK R.: Nothing matters too much, or Wright is wrong (nr 3); BROWN B.: An empty refinement in Mellor’s definition of chances (nr 3); MELLOR D. H.: The point of refinement (nr 3); NOONAN H. N.: Reply to Sawyer on brains in vats (nr 3); MOORE J. G.: Did Clinton lie? (nr 3); SAUL M.: Did Clinton say something false? (nr 3); BRUECKNER A.: Ambiguity and knowledge of content (nr 3); GOLDBERG S. C.: Word-ambiguity, world-switching, and semantic intentions (nr 3); CRISP R.: Utilitarianism and accomplishment (nr 3); BARKER S. J.: Is value content a component of conventional implicature? (nr 3); GARRARD E.: Slote on virtue (nr 3); BLUM A.: ‘N’ (nr 3); BLUM A.: The Kantian versus Frankfurt (nr 3); OTSUKA M.: Scanlon and the claims of the many versus the one (nr 3); Alfonso García SUAREZ A. G.: The Verification Principle: another puncture (nr 3); McGEE V., RAYO A.: A puzzle about de rebus beliefs (nr 4); BARBER A.: A pragmatic treatment of simple sentences (nr 4); BERMUDEZ J. L.: Self-deception, intentions, and contradictory beliefs (nr 4); KETLAND J.: Conservativeness and translation-dependent T-schemes (nr 4); ROBERTSON T.: On Soames’s solution to the sorites paradox (nr 4); RODRIGUEZ-PEREYRA G.: Lowe’s argument against nihilism (nr 4); BEALL J.: Minimalism, gaps, and the Holton conditional (nr 4); HAZEN A.: Relations in Lewis’s framework without atoms: a correction (nr 4); NOONAN H. W.: McKinsey-Brown survives (nr 4); AKIBA K.: Shogenji’s probabilistic measure of coherence is incoherent (nr 4); MACKIE P.: Causes, chances, and degrees of effectiveness: reply to

and degrees of effectiveness: reply to Mellor (nr 4); OPPY G.: Response to Gettings (nr 4); GREY W.: Gasking's proof (nr 4); OLIVER A., Schmeining A.: Ghost writers (nr 4).

Analysis, 61 (2001) nr 1-4. DUMMETT M.: Victor's error (nr 1); LYCAN W. G.: A simple argument for a higher-order representation theory of consciousness (nr 1); VISION G.: Flash! Fodor splits the atom (nr 1); SCHAFFER J.: Causation, influence, and effluence (nr 1); MELIA J.: Reducing possibilities to language (nr 1); HANFLING O.: What is wrong with sorites arguments? (nr 1); ABBRUZZESE J.: On using the multiverse to avoid the paradoxes of time travel (nr 1); OLSON E. T.: Personal identity and the radiation argument (nr 1); SOBEL D., COPP D.: Against direction of fit accounts of belief and desire (nr 1); PREDELLI S.: Complex demonstratives and anaphora (nr 1); FABRE C.: The choice-based right to bequeath (nr 1); ODRÓWAZ-SYPNIEWSKA J.: Quantum indiscernibility without vague identity (nr 1); McGRATH M.: Rea on Universalism (nr 1); MILLER A.: The missing-explanation argument revisited (nr 1); SLATER B. H.: Prior's analytic revised: Correction to Alex Blum's 'N' (nr 1); NELKIN D. K., RICKLESS S. C.: How to solve Blum's paradox (nr 1); NOORDHOF P.: In pain (nr 2); BIRD A.: Scepticism and contrast classes (nr 2); NELKIN D. K.: The Consequence argument and the Mind argument (nr 2); GOLDSTEIN L.: Truth-bearers and the Liar - a reply to Alan Weir (nr 2); BEALL J. C.: A neglected deflationist approach to the liar (nr 2); GAUKER Ch.: T-schema deflationism versus Gödel's first incompleteness theorem (nr 2); DAUER F. W.: McGinn's materialism and epiphenomenalism (nr 2); CLEMENSON D.: A paradox of actuality (nr 2); CAVE P.: Too self-fulfilling (nr 2); SHOGENJI T.: Reply to Akiba on the probabilistic measure of coherence (nr 2); HURLEY S. L.: Reason and motivation: the wrong distinction? (nr 2); McNAUGHTON D., RAWLING P.: Achievement, welfare and consequentialism (nr 2); CRISP R.: Utilitarianism and accomplishment revisited (nr 2); KUMAR R.: oncontractualism on saving the many (nr 2); LEWIS D.: Sleeping Beauty: reply to Elga (nr 3); BEALL J. C.: Is Yablo's paradox non-circular? (nr 3); BRUECKNER A.: Chalmers's conceiva-

bility argument for dualism (nr 3); DOKIC J., PACHERIE E.: Shades and concepts (nr 3); SCHAFFER J.: Knowledge, relevant alternatives and missed clues (nr 3); HAJEK A., STOLJAR D.: Crimmins, Gonzales and Moore (nr 3); BROWN J.: Anti-individualism and agnosticism (nr 3); GREGORY D.: B is innocent (nr 3); FISCHER J. M.: Newcomb's problem: a reply to Carlson (nr 3); OLSSON E. J.: Why coherence is not truth conducive (nr 3); LOWE E. J.: Ontic indeterminacy of identity unscathed (nr 3); MASON A.: Egalitarianism and the Levelling Down Objection (nr 3); SMITH M.: The incoherence argument: reply to Schafer-Landau (nr 3); BIRD A.: Necessarily, salt dissolves in water (nr 4); ARMOUR-GARB B.: Deflationism and the Meaningless Strategy (nr 4); COPELAND J., DYKE H., PROUDFOOT D.: Temporal parts and their individuation (nr 4); MARGOLIS E., LAURENCE S.: Boghossian on analyticity (nr 4); GILLET C., WITMER D. G.: A 'physical' need: physicalism and the *via negativa* (nr 4); BOSTROM N.: The meta-Newcomb problem (nr 4); PREDELLI S.: Art, Bart and Superman (nr 4); LURZ R. W.: Begging the question: a reply to Lycan (nr 4); MANSON N. C.: The limitations and costs of Lycan's 'simple' argument (nr 4); NOORDHOF P.: In defence of influence? (nr 4); HINTON T.: Sandel on tolerance (nr 4); HOOKER B.: Cudworth and Quinn (nr 4); SCHNALL I. M.: The principle of alternate possibilities and 'ought' implies 'can' (nr 4); HIROSE I.: Saving the greater number without combining claims (nr 4).

Analysis, 62 (2002) nr 1-2. MATTHEWS G. B.: On the idea of there being something of everything in everything Preprint available (nr 1); WESTPHAL J.: The retrenchability of 'the present' Preprint available (nr 1); PRIEST G.: Rational dilemmas (nr 1); COOK R. T.: Counterintuitive consequences of the Revision Theory of Truth (nr 1); BEALL J., BUENP B.: The simple liar without bivalence? (nr 1); ROMDENH-ROMLUC K.: Now the French are invading England! (nr 1); CHOI S.: The 'actual events' clause in Noordhof's account of causation (nr 1); NOORDHOF P.: Sungho Choi and the 'actual events' clause (nr 1); MONTON B.: Sleeping Beauty and the forgetful Bayesian (nr 1); AMTZENIUS F.: Reflections

on Sleeping Beauty (nr 1); LOWE E. J.: Metaphysical nihilism and the subtraction argument (nr 1); PASEAU A.: The subtraction argument does not add up (nr 1); SINNOTT– ARMSTRONG W.: What's in a contrast class? (nr 1); RAATIKAINEN P.: Deflationism and Gödel's theorem – a comment on Gauker (nr 1); BRUECKNER A.: Anti-individualism and analyticity (nr 1); KETLAND J.: Hume = Small Hume (nr 1); LEWIS D.: Tharp's third theorem (nr 2); MILLER A.: Wright's argument against error– theories (nr 2); NELKIN D. K., RICKLESS S. C.: Warfield's new argument for incompatibilism (nr 2); SLATER B. H.: Syntactic liars (nr 2); MORTON A.: If you're so smart why are you ignorant? Epistemic causal paradoxes (nr 2); FRANCES B.: A test for theories of belief ascription (nr 2); MacBRIDE F.: Could nothing matter? (nr 2); TENNANT N.: Victor vanquished Preprint available (nr 2); BROGAARD B., SALERNO J.: Clues to the paradoxes of knowability: reply to Dummett and Tennant (nr 2); TYE M.: On the location of a pain (nr 2); NOORDHOF P.: More in pain \hat{A} (nr 2); CHALMERS D. J.: The St. Petersburg two-envelope paradox (nr 2); CHASE J.: The non-probabilistic two envelope paradox (nr 2); EVERETT A.: Predelli on procrastination (nr 2); ROSENTHAL D. M.: Moore's paradox and Crimmins's case (nr 2); RODRIGUEZ–PEREYRA G.: Metaphysical nihilism defended: reply to Lowe and Paseau (nr 2); DWORKIN G.: Patients and prisoners: the ethics of lethal injection (nr 2).

II

Archiv für Begriffsgeschichte, 42 (2000).
OMMERBORN W.: Dai Zhens Konzeption des li und seine Kritik an der li–Theorie der Cheng–Zhu–Schule; PFULB G.: Lebewesen und tote Dinge: Ein metaphorisches Gegensatzpaar in Japan (1600–1900); THOMAS J. G.: Pistis und Wissen: zur Frage nach der Gewißheit im stoischen Erkenntnisprozess; ZACHHUBER J.: „Überschwenglich“: ein Begriff der Mystikersprache bei Immanuel Kant; IRLENBORN B.: "Das Gute ist das Böse": die Depotenzenierung des Bösen in Schellings Freiheitsschrift vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre; SCHNEIDER A.: Vom Nihilismus zur christlichen Reaktion: Schellings Denken im Spiegel des

Begriffs 'Schellingianismus'; KLICHE D.: Ästhetische Pathologie: ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte der Ästhetik; RIEBOLD L.: Thema–Rhema. Kurzgeschichte eines linguistischen Begriffspaars; BORN M., DIERSE U., NEUENDORFF M.: Bibliographie.

Archiv für Begriffsgeschichte, 43 (2001).
RAMELOW T. A.: Unmöglichkeit; DARGE R.: Der Begriff der transzendentalen Einheit bei Suarez. Zur Entfaltung metaphysischer Grundbegriffe in der Spätscholastik; SOMMER A. U.: Vivere militare est. Die Funktion und philosophische Tragweite militärischer Metaphern bei Seneca und Justus Lipsius; FRISCHMANN B.: Friedrich Schlegels frühromantische Kritikkonzeption und ihre Potenzierung zur "Kritik der Kritik"; FILEK J.: Das Drama der Verantwortung bei Nietzsche; BLUM P. R.: Europa – ein Appellbegriff; DEHLI M.: Dissidenten. Die Geschichte eines Begriffs weltanschaulicher Pluralisierung; BRIESE O.: Namenszauber. Zum Status medizinischer Begriffsbildung am Beispiel Cholera; MILKOV N.: The History of Russell's Concepts "Sense–Data" and "Knowledge by Acquaintance"; FEIL E.: Religio civilis bei Mosheim; BORN M., DIERSE U., NEUENDORFF M.: Bibliographie.

Archiv für Begriffsgeschichte, 44 (2002).
THEUNISSEN M.: Griechische Zeitbegriffe vor Platon; THEOBALD W.: Spuren des Mythos in der Aristotelischen Theorie der Erkenntnis. „Hypolepsis“ bei Aristoteles, De anima und Anal. post.; THOMAS J. G.: Skepsis und Pistis. Einige Überlegungen zur akademischen und pyrrhonischen Skepsis; HENSELS P.: Einige Bemerkungen zu Origines' Auffassungen über die Erkennbarkeit Gottes in De Oratione und Contra Celsum; HÜLSEWIESCHE R.: Redefreiheit; KNEBEL S. K.: Distinctio rationis ratiocinantis. Die scholastische Unterscheidungslehre vor dem Satz „A = A“; BERMES Ch.: „Lebenswelt“ (1836–1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens; RICHTER M.: „That Vast Tribe of Ideas“. Competing Concepts and Practices of Comparison in the Political and Social Thought of Eighteenth–Century Europe; PALONEN K.: Begriffsgeschichte und/als Politikwissenschaft; BORN M., DIERSE U., NEUEN-

DORFF M.: Bibliographie.

III

Archiv für Geschichte der Philosophie, 83 (2001) nr 1–3. SALLES R.: Compatibilism: Stoic and Modern (nr 1); HÜTTEMANN A.: Descartes' Kritik an den realen Qualitäten: das Beispiel der Schwere (nr 1); ABRAMSON K.: Sympathy and the project of Hume's second enquiry (nr 1); ALLEN J.: Galen as (mis)informant about the views of his predecessors (nr 1); STRIKER G.: Scepticism as a kind of philosophy (nr 2); SCHNEPP R.: Metaphysik oder Metaphysikkritik? Das Kausalitätsproblem in Kants Abhandlung Über die negativen Größen (nr 2); CAMPAGNA N.: Benjamin Constant und die naturrechtliche Tradition (nr 2); BARTH U.: Von der cartesianischen zur hermeneutischen Subjektivität. Werkgeschichtliche Annäherungen an Heideggers Sein und Zeit (nr 2); LONGUENESSE B.: Synthesis, logical forms, and the objects of our ordinary experience. Response to Michael Friedman (nr 2); BROWER J. E.: Relations without polyadic properties: Albert the Great on the nature and ontological status of relations (nr 3); WELLER C.: Why Hume is a direct realist (nr 3); KORIAKO D.: Kants Schematismuslehre und

ihre Relevanz für die Philosophie der Mathematik (nr 3); DAVIES R.: Descartes' letters (nr 3); NOSKE R.: Der Schematismus empirischer und mathematischer Begriffe. Zwei Fußnoten zum Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft (nr 3).

Archiv für Geschichte der Philosophie, 84 (2002) nr 1–2. ROBERTSON D. G.: A patristic theory of proper names (nr 1); RIND M.: Can Kant's deduction of judgments of taste be saved? (nr 1); HEIDEMANN D. H.: Kann man sagen, was man meint? Untersuchungen zu Hegels „Sinnlicher Gewißheit“ (nr 1); KREIMENDAHL L.: Bayles Bedeutung für den jungen Hume. Die Quelle der Reflexionen zur Philosophie in Humes „Early Memoranda“ (nr 1); STREET T.: An outline of Avicenna's syllogistic (nr 2); JACOVIDES M.: The epistemology under Locke's corpuscularianism (nr 2); OTTESON J.: Adam Smith's marketplace of morals (nr 2); WEE C.: Has Aristotle's mind been changed? (nr 2); BUCHHEIM Th.: Was heißt „Immanenz der Formen“ bei Aristoteles? (nr 2); ROTHER W.: „Nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche in concisester Form“: Zum alten und neuen Grundriß der Geschichte der Philosophie (nr 2).

Zapiski bibliograficzne

(Bibliographical Notes)

za rok 2001/2002

oraz uzupełnienia z lat poprzednich

Zestawił W. Mincer

a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Borowski H.: Poznanie filozoficzne i artystyczne. – *Idea* 13 (2001) s. 101–108.

Campa R.: Il filosofo e nudo: zibaldonetto di pensieri, aforismi, consigli e confessioni. Toruń: Wydaw. A. Marszałek, 2001 – 202 s.

Filozofia dialogu: materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniu 13 listopada 1999 r. Red. M. Kallas. Toruń: Tow. Nauk., 2000 – 53 s. (*Colloquia Torunensia*; 5).

Mackiewicz W.: O tożsamości filozofa: na przykładzie koneksji ideowych Kolakowskiego i Nietzschego. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 70–83.

Majewska Z.: Sympozjum „Filozofia polska XX wieku”. – *Ruch Filoz.* 2000 nr 2 s. 217–222.

Oleksi M.: Spór o podstawę filozofii. – *Principia* 30/31 (2001) s. 135–144.

Przybysławski A.: Filozofia od A do A. – *Principia* 30/31 (2001) s. 67–79.

Searle J. R.: Współczesna filozofia w Stanach Zjednoczonych. Tł. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 175–201.

Umysł a rzeczywistość. Red. A. Klawiter, L.

Nowak, P. Przybysz. Poznań: Zysk i S-ka, 1999 – 455 s. (*Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki*; t. 5 (18)). [Księga pamiątkowa dla Andrzeja Falkiewicza]

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej na Akademii Teologii Katolickiej: 1954–1999. Red. J. Bielecki i J. Krokos. Warszawa: Wydaw. Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego, 2001 – 337 s.

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)

Berdaev N. A.: Sens twórczości: próba usprawiedliwienia człowieka. Przel. H. Paprocki. Kęty: „Antyk”, 2001 – 281 s. (Biblioteka Europejska).

Berkeley G.: O tym, co nieskończone. Tł. E. Kobylecka. – *Principia* 30/31 (2001) s. 9–13.

Comte A.: Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Przel. J. K. Wyd. 3. Kęty: „Antyk”, 2001 – 93 s. (Biblioteka Europejska).

Descartes R.: Listy do Gibieufa. Oprac. z fr. J. Kopania. – *Idea* 13 (2001) s. 149–162.

Historia filozofii
(History of philosophy)

Duch i dusza: materiały polsko-niemieckiego seminarium, Kolonia Brühl, czerwiec 1999. Red. nauk. P. Dybel. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2001 – 260 s.

Folaron S.: Das Phänomen der Menschheit am

Ende des 20. Jahrhunderts. – *Pr. Nauk. WSP Częst. Stud. Neofil.* 1 (2000) s. 5–11.

Kamińska V. R.: O filozoficznym maksymalizmie romantyków. – *Deb. Nauk. WSHE* 2 (1999) s. 7–18.

Kulisz J.: Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa. Warszawa: „Bobolanum”, 2001 – 203 s.

Labirynt filozoficzny: dialogi wymyślone. Red. nauk. R. Piłat i G. Pyszczyk. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2001 – 226 s.

Maciejczak M.: Brentano i Husserl: pytanie epistemologiczne. Warszawa: Ofic. Wydaw. Polit. Warsz., 2001 – 186 s.

Minakowski M. J.: Dyskusje starożytnych Greków. – *Acta Univ. Wratisl. Class.* 22 (2001) s. 93–97. Rés.

Noras A. J.: Kant a neokantyzm baderski i marburski: autoprezentacja. – *Idea* 13 (2001) s. 167–171.

Nowaczyk A.: Jak filozofia karmi się przeszłością. – *Principia* 30/31 (2001) s. 91–97.

Polska filozofia powojenna. Red. W. Mackiewicz. 1–2. Warszawa: „Witmark”, 2001 – 581 + 502 s.

Ronen S.: Nietzsche and Wittgenstein on truth, perspectivism, and certainty. – *Dialog. a. Univers.* 2001 nr 5/6 s. 97–115.

Wawrzynowicz A.: Hegel i Adorno: opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności. Poznań: Wydaw. Nauk. Inst. Filoz. UAM, 2001 – 163 s. (Pisma Filozoficzne; t. 76).

Współczesne
kierunki filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Chojecki A.: Oczywistość. – *Er(r)go* 2001 nr 1 s. 9–19. Sum.

Dybel P.: Psychoanalityczne korzenie postmo-

demizmu. – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 2 s. 257–269.

Dyskusja o książce Stefana Morawskiego „Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie(izmie) i kryzysie kultury”. [Wypow.] A. Miś [et al.] – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 255–280.

Fish S.: Z uszanowaniem od autora: refleksje nad Austinem i Derridą. *Tł.* – *Er(r)go* 2001 nr 1 s. 87–112.

Gołębiewska M.: Poststrukturalizm – pytania o racjonalność koncepcji. – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 2 s. 271–286.

Kapusta A.: Francuski nietzscheo-strukturalizm – filozofia ekstremalna. – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 2 s. 287–297.

Kitliński T.: Postmodernistyczna krytyka rozumy czy jeszcze jeden scjentyzm? – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 2 s. 299–305. [Poglądy filozoficzne Michela Foucault]

Leszczak O.: Postmodernizm: epoka, filozofskaja myśl' ili napravlenie v iskusstve? – *Zag. Rodzaj. Lit.* 2000 z. 1/2 s. 159–177. Streszcz.

Miciukiewicz K.: Pomiędzy wolnością a samotnością: wokół koncepcji ponowoczesności Zygmunta Baumana. – *Kult. Współcz.* 2001 nr 2/3 s. 176–184.

Pieniżek P.: Między hermeneutyką a dekonstrukcją: (Gadamer – Derrida/Nietzsche). – *Principia* 30/31 (2001) s. 37–58.

Szahaj A.: „Nie ma niczego poza interpretacją”, tako rzecze Stanley Fish. – *Er(r)go* 2001 nr 1 s. 79–83.

Szahaj A.: Postmodernizm a scjentyzm. – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 2 s. 241–255.

Szydłowska V.: Filozoficzne źródła dekonstrukcji. – *Zag. Naukozn.* 2001 z. 2 s. 307–318.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Jajdelski W.: Usuwanie śmieci z drogi: Elisabeth

Ancombe in memoriam. – *W Drodze* 2001 nr 6 s. 61–68.

Styczyński M.: Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych: studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa. Łódź: „Ibidem”, 2001 – 243 s. (Idee w Rosji).

Usakiewicz J.: Annie Conway (1631–1679): rys biograficzny. – *Idea* 13 (2001) s. 17–40.

Michalski M. A.: Tadeusz Czeżowski (1889–1981): dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka: sprawozdanie z konferencji (Toruń 10–11 VI 1999 r.). – *Ruch Filoz.* 2000 nr 2 s. 225–229.

Kościszko K.: Czy filozofia Deleuze'a jest strukturalizmem anarchicznym? – *Idea* 13 (2001) s. 83–94.

Kojkoł J.: Myśl filozoficzna Stanisława Garfeina–Garskiego. Toruń: Wydaw. A. Marszałek, 2001 – 247 s.

Klentak–Zablocka M.: Ślad Abrahama: zarys niemieckiej recepcji dzieła Kierkegaarda na przełomie XIX i XX wieku. Toruń: Wydaw. A. Marszałek, 2000 – 161 s. (Biblioteka Filologiczna).

Słomski W.: Władysław Krajewski: w osiemdziesiąt rocznicę urodzin Profesora. – *Ruch Filoz.* 2000 nr 2 s. 315–322.

Krajewski W.: Moja ewolucja filozoficzna. – *Ruch Filoz.* 2000 nr 2 s. 211–215.

Z listów Wincentego Lutosławskiego do rodziców z lat 1884–1886. Oprac. J. Dużyk. – *Rocz. Bibl. Nauk. Krak.* 45 (2000) s. 253–310. Sum.

Poglądy filozoficzne Konstantego Michalskiego: materiały pokonferencyjne. Red. Cz. Głombik. Katowice: „Gnome”. 1999 – 146 s. PAN Oddz. w Katowicach.

Benisz H.: Nietzsche i filozofia dionizyjska. Warszawa: Wydaw. AWF, 2001 – 544 s. (Studia i Monografie / Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie; nr 84).

Kucner A.: Friedrich Nietzsche: źródła i perspektywy antropologii. Olsztyn: Wydaw. Uniw. Warm.–Mazur., 2001 – 229 s.

Melberg A.: Mimesis Platona. Tł. ze szw. – *Pam. Lit.* 2001 z. 2 s. 5–36.

Słomski W.: Trzy światy: szkice o filozofii Karla Rajmunda Poppera. Warszawa: „Mix”, 2001 – 165 s.

Cieśla S.: „Wanderer zwischen den Disziplinen”: o twórczości Georga Simmla. – *Rocz. Nauk. Spół.* 2000/2001 z. 1 s. 69–96. Zsfg.

Juchacz P. W.: Sokrates: demokracja czy oligarcha? – *Principia* 30/31 (2001) s. 177–205.

Władysław Tatarkiewicz – Człowiek i dzieło: [materiały z konferencji] – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 5–71.

Dłubacz W.: Postać i myśl św. Tomasza z Akwinu. – *Stud. Warm.* 34 (1997) s. 273–278. Zsfg.

Baziak J.: Pasje i niepokoje Simone Weil. Przedm. A. Siemianowski. Bydgoszcz: „Świadectwo”, 2001 – 135 s.

Banaszkiewicz A.: Pojęcie i metoda filozofii u Christiana Wolffa: (filozofia jako nauka ścisła). – *Principia* 30/31 (2001) s. 207–218.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Chrudzinski A.: Konceptualizm, mereologia i indywidualne własności: późna ontologia Franza Brentana. – *Idea* 13 (2001) s. 49–82.

Gutowski P.: Koncepcja Boga w filozofii procesu. – *Stud. Warm.* 34 (1997) s. 215–232. Zsfg. [Poglądy Charlesa Hartsthorpe'a i Alfreda Northa Whiteheada]

Gutowski P.: Procesualistyczna metafizyka Dorothy Emmet. – *Znak* 2001 nr 6 s. 65–77.

Kołodziejczyk S. T.: O osobliwościach dyskursu klasycznego i transcendentnego. – *Principia* 30/31 (2001) s. 145–158.

Kondrat K.: Tożsamość Boga. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 122–146.

Kunicki Z.: Bóg filozofii czy Bóg religii? – próba rozwiązania w perspektywie „Metafizyki Księgi Wyjścia”. – *Stud. Warm.* 34 (1997) s. 233–245. Rés.

Nowaczyk A.: U źródeł sensu i nonsensu. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 73–86. Sum.

Nowik A. M.: Zagadnienie pierwszych przyczyn rzeczy w Komentarzu św. Tomasza z Akwinu do „Metafizyki” Arystotelesa: [autoref] – *Zarządz. i Eduk.* 2001 nr 3 s. 187–191.

Paradowski R.: Bergson i problemy metafizyki. – *Ruch Filoz.* 2000 nr 2 s. 257–265.

Piórczyński J.: Boskość i Bóg w filozofii wolności Schellinga. – *Principia* 30/31 (2001) s. 237–253.

Raube S.: Deus explicatus: stworzenie i Bóg w myśli Ralpa Cudwortha: autoprezentacja. – *Idea* 13 (2001) s. 163–166.

Tupikowski J.: Alfreda N. Whiteheada procesualne rozumienie bytu. – *Quaest. Sel.* 12 (2001) s. 5–15. Rass.

Wiplinger F.: Pytanie o istotę i źródło metafizyki. Tł. – *Znak* 2001 nr 6 s. 52–64.

Wolsza K.: O kilku współczesnych interpretacjach pojęcia przygodności. – *Zesz. Nauk. KUL* 2000 nr 3/4 s. 67–79. Zsfg.

Teoria poznania (Epistemology)

Bachelard G.: Psychoanaliza poznania obiektywnego. Tł. z fr. – *Teraź. Człow. Eduk.* 2001 nr 2 s. 61–76. [Fragm. książki „Kształtowanie się umysłu naukowego”]

Bińczyk E.: Na obrzeżach konstrukttywizmu – na obrzeżach myślenia. – *Er(r)go* 2001 nr 1 s. 49–57. Sum.

Grygianiec M.: Metoda parafraz semantycznych a zagadnienie idealizmu. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s.

95–111. Sum.

Nancy J.-L.: Nieoczekiwaność zdarzenia. Tł. – *Principia* 30/31 (2001) s. 15–35.

Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego. Red. T. Ciecierski, L. M. Nijakowski. Warszawa: UW, 2000 – 276 s.

Trela G.: W stronę antyrealizmu [oraz polem.:] Zybertowicz A.: Tekstualnie śmieszni, czyli co po realizmie w czasie marnym? – *Er(r)go* 2001 nr 1 s. 61–77.

Wiedza a wartości. Red. A. Motyka. Warszawa: IfiS PAN, 2001 – 218 s. (Phoenix: filozoficzne problemy wiedzy; t. 3).

Wiercińska A.: Kategorie prawdy filozofii współczesnej. – *Z Dośw. Pedag.* 2000 nr 2 s. 5–13.

Wróbel Sz.: Antynomia naturalizmu i antynaturalizmu w psychologii kartezjańskiej Noama Chomsky'ego. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 155–174. Sum.

Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

Buchole M.: Szkoła Edynburska – kryzys samookreślenia nauki? – *Colloquia Commun.* 3 (2000) s. 183–199.

Campa R.: Epistemological dimensions of Robert Merton's sociology and the debate in the philosophy of science of the twentieth century. Toruń: UMK, 2001 – 306 s.

Dziamski G.: Zwrot postmodernistyczny albo powrót wielkich teorii w naukach społecznych. – *Er(r)go* 2001 nr 1 s. 43–48. Sum.

Dziobkowski B.: Ludwik Fleck – czy kryzys tożsamości nauki? – *Colloquia Commun.* 3 (2000) s. 201–216.

Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 3. Red. nauk. G. Bugajak, A. Latawiec. Warszawa: Wydaw. Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego, 2001 – 167 s.

Sak J. J.: Tożsamość: atak i obrona: epistemolo-

gie: Emila A. Meyersona i Ludwika Flecka. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 175–181.

Šul'ga I.: Odkrycie naukowe: podejście hermeneutyczne. Cz. 1. – *Ruch Filoz.* 2000 nr 2 s. 273–283.

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

Derra–Wlochowicz A.: Czy mówić to coś wiedzieć?: o teorii znaczenia Michaela Dummetta. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 139–153. Sum.

Grygianiec M.: Metoda parafraz semantycznych a zagadnienie idealizmu. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 95–111. Sum.

Horwich P.: Prawda definicyjna i problem „bycia o czymś”. Tł. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 203–211.

Jacko J. F.: Erystyka jako sztuka unikania nieporozumień. Cz. 1: Etyka erystyki: ogólne zasady odpierania erystycznych ataków. – *Podl. Zesz. Pedag.* 3 (2001) s. 165–177.

Jacyk D.: „Metody uniwersalnej syntezy i analizy” jako problem badawczy w rozprawie Gottfrieda Wilhelma Leibniza „De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et iudicandi”. – *Idea* 13 (2001) s. 41–48.

Jedynak A.: Przydatność heurystyczna jako kryterium sensu predykatów teoretycznych. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 113–120. Sum.

Kaczmarek J.: Język naturalny i problem identyczności. – *Principia* 30/31 (2001) s. 99–115.

Lebiedziński W.: Metodologia filozoficzna: reguły metody dialektycznej. Olsztyn: Wydaw. Uniw. Warm.–Mazur., 2001 – 210 s.

Łukow P.: Radykalna nieprzekładalność i kryteria przekładu. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 87–94. Sum. [Poglądy Donalda Davidsona i Roberta Nozicka]

Łukowski P.: Paradoks kamienia. – *Principia* 30/31 (2001) s. 59–66.

Rosiak M.: Własności relacyjne, całości i przed-

mioty wyższego rzędu. – *Principia* 30/31 (2001) s. 117–133.

Tuchańska B.: Fregowskie odróżnienie Sinn i Bedeutung. – *Principia* 30/31 (2001) s. 81–89.

Wójtowicz K.: O pojęciu „zobowiązania ontologicznego”. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 121–138. Sum. [U Willarda Van Ormana Quine'a]

Psychologia
(Psychology)

Alexander H.: Doświadczenie żałoby. Przeł. K. i P. Wierchosławscy. Poznań: „W Drodze”, 2001 – 252 s. (Psychologia i Wiara).

Balas R.: Intuicyjny styl poznawczy a rola metafor w twórczości. – *Prz. Psychol.* 2001 nr 2 s. 175–187. Sum.

Chek Ling Ngo D., Byrne J. G.: Another look at a model for evaluating interface aesthetics. – *Int. J. Appl. Math.* 2001 nr 2 s. 515–535.

Cialdini R. B.: Anatomia perswazji. Tł. z ang. – *Świat Nauki* 2001 nr 4 s. 64–69.

Głaz S.: Cechy neurotycznej osobowości według psychologii Karen Horney. – *Rocz. Sekc. Pedag. WSF–P Krak.* 2001 s. 161–170. Sum.

Głaz S.: Zagadnienie lęku w rozumieniu Paula Tillicha. – *Rocz. Sekc. Pedag. WSF–P Krak.* 2001 s. 171–180. Sum.

Litwiniszyn A.: O przesądzie. Kraków: Wydaw. UJ, 2001 – 171 s. (Dialogikon; vol. 10).

Rzepa T.: Teoretyczne podstawy psychologicznego interpretowania jako wspólne odkrycie Kazimierza Twardowskiego i Władysława Witwickiego. – *Ruch Filoz.* 2000 nr 2 s. 231–244.

Szałek P.: Lewica freudowska: utopia czy irracjonalizm? – *Principia* 30/31 (2001) s. 273–294.

Tynecka–Makowska S.: Prefreudowskie antycypacje w antycznych interpretacjach snów: (przykład Platona, Herodota i Cycerona). – *Zag. Rodzaj. Lit.* 2000 z. 1/2 s. 71–97. Sum.

Wolska A.: Metoda projekcyjna w psychologii: propozycja dla socjologa. – *Zesz. Nauk. Univ. Szczec. Stud. Sociol.* 12 (2000) s. 75–92. Sum.

Wróbel Sz.: Konstruowanie nieświadomości: kognitywistyczne a psychoanalityczne rozumienie nieświadomości wobec tożsamości ludzkiego umysłu. – *Colloquia Commun.* 3 (2000) s. 65–91.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

Bakke M.: Podaj mi rękę Eurydyko. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 222–228. [Wizje cielesności]

Bielak J.: Tożsamość człowieka umierającego. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 59–69.

Bożeński W.: Pęknięty witraż: człowiek w pułapce globalizmu. Gdańsk: „Andromeda”, 2000 – 277 s.

Chmielewski A.: Zwrot konwersacyjny. – *Zesz. Etnol. Wroc.* 2001 nr 1 s. 333–335. Sum. [Idea rozmowy we współczesnej filozofii]

Drozdak A.: O antropologii Heraklita. – *Idea* 13 (2001) s. 7–16.

Eckmann A.: Dobroć i piękno ciała ludzkiego w pismach św. Augustyna. – *Acta Univ. Wratisl. Class.* 22 (2001) s. 161–167. Rés.

Gehlen A.: W kręgu antropologii i psychologii społecznej: studia. Tł. K. Krzemieniowa, wst. poprz. Z. Kuderowicz. Warszawa: „Czytelnik”, 2001 – 413 s. (Nowy Sympozjon).

Goutierre M.–D.: Człowiek w obliczu własnej śmierci: absurd czy zbawienie? Przel. A. Kuryś. Kraków: „eSPe”, 2001 – 155 s.

Gutorow J.: Na kresach człowieka: sześć esejów o dekonstrukcji. Opole: Wydaw. Univ. Opol., 2001 – 151 s.

Hajduk A.: Koinonia i communio jako czynniki kształtujące tożsamość: próba retrospektywy. – *Colloquia Commun.* 3 (2000) s. 27–46.

Hernas A.: Uobecnienie jako podstawa tożsamości: [fragm.] – *Znak* 2001 nr 6 s. 24–32.

Kosian J.: Tożsamość czy samopodobieństwo? – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 164–174.

Kucner A.: Friedrich Nietzsche: źródła i perspektywy antropologii. Olsztyn: Wydaw. Univ. Warm.–Mazur., 2001 – 229 s.

Mazurek F. J.: Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka. Lublin: KUL, 2001 – 461 s.

Mizińska J.: Wzrastanie siły umierania. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 147–149.

Rembierz M.: Źródła i dylematy tożsamości: filozofia wobec pytań o treść tożsamości i sens egzystencji. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 11–39.

Sawicki A.: Agonia jako kategoria filozoficzna. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 153–159.

Sawicki A.: Tożsamość odrzuconych – krzyk jako świadectwo absurdu. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 229–235.

Sobkowiak J. A.: Transcendencja osoby w egzystencji ku nadziei według Paula Ricoeura. – *Stud. Theol. Vars.* 2001 nr 1 s. 89–119. Rés.

Spaemann R.: Osoby: o różnicy między czymś a kimś. Przel. J. Merecki. Warszawa: „Oficyna Naukowa”, 2001 – XVII, 345 s. (Terminus; 22).

Stevenson L., Haberman D. L.: Dziesięć koncepcji natury ludzkiej. Przel. U. Wieczorek. Wrocław: Zakł. Nar. im. Ossol., 2001 – 278 s.

Wojtkiewicz K.: Personalizm św. Tomasza z Akwinu w „Traktacie o człowieku”. Olsztyn: „Hosianum”, 1999 – 193 s. (Rozprawy Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum” w Olsztynie; nr 13).

Wroński L.: Wolność a tożsamość podmiotu moralnego w teorii liberalnej. – *Colloquia Commun.* 3 (2000) s. 95–103.

Aksjologia
(Axiology)

Dziedziak W.: Rola sankcji prawnych i moralnych w kształtowaniu wartości. – *Zamoj. Stud.*

Mater. 2000 z. 2 s. 27–41. Sum.

Niesyty E.: Myślenie wartościujące: dylemat Heraklesa. – *Zesz. Nauk. Polit. Pozn. Hum.* 50 (2001) s. 5–13.

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Aleksandrowicz M.: O tolerancji i tożsamości – kilka uwag na czasie. – *Colloquia Commun.* 3 (2000) s. 105–123.

Augustyniak–Kopka J.: Społeczny wymiar postrzegania moralnego: studium socjologiczne. Łódź: Wydaw. UL, 2000 – 239 s. [Rozprawa habilitacyjna].

Baran G., Bąk J.: Etyka a realia życia. – *Zesz. Nauk. WSBizn. Tar.* 2 (2001) s. 57–66. Sum.

Boltuc P.: Moral neighborhoods. – *Dialog. a. Univers.* 2001 nr 5/6 s. 117–133.

Dylematy wolności. Red. Maria Reut. Wrocław: Ofic. Wydaw. Polit. Wrocl., 2001 – 259 s.

Elzenberg H.: Etyka i obraz świata. Cz. 2. Oprac. B. Wolniewicz. – *Znak* 2001 nr 6 s. 90–94.

Filipowicz A.: Czym jest to, co zwiemy bioetyką? – *Stud. Bob.* 2001 z. 1 s. 151–168. Sum.

Grabowski M.: Kultura podglądaczy. – *Homo Dei* 2001 nr 3 s. 21–31.

Hostyński L.: Tożsamość podmiotu a problem odpowiedzialności moralnej. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 50–58.

Jabłoński M.: Nowe rozumienie odpowiedzialności etycznej w koncepcji Karla Ottona Apla. – *Zesz. Nauk. Polit. Pozn. Hum.* 50 (2001) s. 15–25.

Konstańczak S.: Internalizacja wartości moralnych. Słupsk: Wydaw. Uczeln. Pom. Akad. Pedag., 2001 – 241 s.

Kozłowski M.: Pomiędzy prawem a etycznością: moralność jako wspólnota wartości użytkowej. – *Principia* 30/31 (2001) s. 255–272.

Królikowski J.: Świadczenie wolności w historii: próba filozoficznego usprawiedliwienia męczeństwa. – *Ethos* 2001 nr 1/2 s. 64–75.

Michalak U.: Moralność jako kontekst ludzkiego życia w perspektywie najwyższego dobra – celu. – *Łódz. Stud. Teol.* 9 (2000) s. 69–81.

Moćnik R.: Tolerancja, egoizm i solidarność. Tł. z słowen. – *Idea* 13 (2001) s. 129–147.

Nowacka M.: Metafizyczny i teologiczny kontekst medycznego wykorzystywania zwłok ludzkich. – *Idea* 13 (2001) s. 109–127.

Podrez E.: Relatywizm i dogmatyzm a problem tolerancji. – *Tolerancja* 6 (1999) s. 23–34. Sum.

Podstawy i zastosowania bioetyki. Red. T. Biesaga. Kraków: Wydaw. Nauk. PAT, 2001 – 174 s. (Prace i Sympozja / Papieska Akademia Teologiczna: 6)

Sędziak–Paździora K.: Idea tolerancji religijnej Woltera. – *Tolerancja* 6 (1999) s. 81–85. Sum.

Sowa J.: Motyw pożytku jako podstawa przyjaźni w platońskim dialogu „Lizys”. – *Acta Univ. Wratisl. Class.* 22 (2001) s. 53–60. Rés.

Szczęsny M.: Etyka społeczna w polskiej literaturze filozoficznej: wykład inauguracyjny... – *Elc. Stud. Teol.* 1 (2000) s. 297–304.

Tugendhat E.: Jak mamy rozumieć moralność? Tł. – *Principia* 30/31 (2001) s. 161–175.

Tyburski W.: Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku. Toruń: „Top Kurier”, 2000 – 577 s.

Weiner J.: Etyka po Darwinie. – *Znak* 2001 nr 4 s. 37–51.

Wojtyła K.: Zagadnienie podmiotu moralności. Red. T. Styczeń [et al.] Lublin: TN KUL, 2001 – 251 s. (Źródła i Monografie / Towarzystwo Naukowe KUL; 119).

Zieliński W.: Status etyki w kulturze ponowoczesnej: analiza propozycji Zygmunta Baumana. Toruń: Wydaw. A. Marszałek, 2001 – 271 s.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Iwanowski Sz.: The „end of art” and the prospects of art: the categories of the beautiful and the sublime. Tł. z pol. – *Art Inq.* 2 (2000) s. s. 187–209. Streszcz.

Kurowicki J.: Odmiany piękna. – *Ruch Filoz.* 2000 nr 2 s. 267–272.

Pękala T.: Estetyka jako filozofia pierwsza. – *Kult. Współcz.* 2001 nr 2/3 s. 207–215.

Pękala T.: Awangarda i ariergarda: filozofia sztuki nowoczesnej: autoprezentacja. – *Idea* 13 (2001) s. 179–183.

Poliščuk J.: Filozofskaja refleksija poezii v uslovijach „postfilozofskoj” epochi. – *Zag. Rodzaj. Lit.* 2000 z. 1/2 s. 57–69. Streszcz.

Skarga B.: Wokół portretu. – *Znak* 2001 nr 6 s. 9–23.

Sztabiński G.: Art and aesthetic reflection: remarks on their interaction at the threshold of the new century. Tł. z pol. – *Art Inq.* 2 (2000) s. 27–52. Streszcz.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Flyvbjerg B.: Habermas i Foucault – rzecznicy społeczeństwa obywatelskiego. Tł. – *Kult. i Spol.* 2001 nr 1 s. 39–64. Sum.

Gehlen A.: W kręgu antropologii i psychologii społecznej: studia. Tł. K. Krzemieniowa, wst. poprz. Z. Kuderowicz. Warszawa: „Czytelnik”, 2001 – 413 s. (Nowy Sympozjon).

Kapusta A.: Michaela Foucaulta władza bez tożsamości. – *Colloquia Commun.* 2 (1999) s. 182–192.

Szlachta B.: W stronę „nowego liberalizmu”: szkic o doktrynie politycznej Thomasa Hill Greena. – *Prz. Politol.* 2000 nr 1/2 s. 107–119. Sum.

Woźniak R. B.: Społeczeństwo ponowoczesne

a społeczeństwo heterogeniczne w koncepcji Zygmunta Baumana. – *Teraz. Człow. Eduk.* 2001 nr 3 s. 71–83. Sum.

Wroński L.: Wolność a tożsamość podmiotu moralnego w teorii liberalnej. – *Colloquia Commun.* 3 (2000) s. 95–103.

Zawadzki P.: Resentyment i równość: przyczynek do filozoficznej antropologii demokracji. Tł. – *Res Pub. Nova* 2001 nr 6 s. 97–109.

Zemło M.: Społeczno-kulturowy czynnik warunkujący definicje sytuacji w teorii Alfreda Schütza. – *Zesz. Nauk. KUL* 2000 nr 3/4 s. 81–93. Sum.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Kaczocho W.: Kultura: studia z historii myśli: Krzywicki, Abramowski, Czarnowski, Chwistek, Nawroczyński. Wyd. 2 popr. i rozsz. Poznań: „Ars Nova”, 2001 – 159 s.

Kmita J.: Wymykanie się uniwersaliom. Warszawa: „Oficyna Naukowa”, 2000 – X, 230 s. (Terminus).

Kowalski A. P.: Myślenie przedfilozoficzne: studia z filozofii kultury i historii idei. Poznań: Fundacja „Humaniora”, 2001 – 203 s.

Kultura jako przedmiot badań: studia filozoficzno-kulturoznawcze: prace ofiarowane profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiąt rocznicę urodzin. Red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiała. Poznań: Fundacja „Humaniora”, 2001 – 327 s. (Studia Kulturoznawcze).

Niedek M.: Filozofia kultury czy cywilizacji? [oraz polem.] **Kolakowski A.:** Kultura cywilizacji czy cywilizacja kultury. – *Prz. Hum.* 2001 nr 2 s. 83–90.

Filozofia wychowania
(Philosophy of education)

Kojkoł J.: Filozoficzno-społeczne uwarunkowania wychowania w Polsce w XX wieku. – *Zesz. Nauk. Akad. Mar. Woj.* 2000 nr 4 s. 5–30. Sum.

Olbrucht K.: Prawda, dobro, piękno w wychowaniu człowieka jako osoby. Katowice: Wydaw. UŚ, 2000 – 263 s. (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; nr 1941).

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Bończa-Tomaszewski N.: Narodziny polskiego liberalizmu – analiza metod wyjaśniania historiografii polskiego liberalizmu. – *Kwart. Hist.* 2001 nr 2 s. 83–99.

Koselleck R.: Semantyka historyczna. Wybór i oprac. H. Orłowski, tl. W. Kunicki. Poznań: Wydaw. Pozn., 2001 – 567 s. (Poznańska Biblioteka Niemiecka; 12)

Ricoeur P.: Rola sędziego, rola historyka. Tl. – *Res Pub. Nova* 2001 nr 7 s. 21–27.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Czerny J.: Filozofia współczesnej kosmologii. Katowice: „Śląsk”, 2001 – 129 s.

Jodkowski K.: Ruch kreacjonistyczny jest elementem pluralizmu naukowego. – *Prz. Filoz.* 2001 nr 1 s. 241–253. [Polem. z rec. książki „Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm” przez W. Sadego (zob. s. 213–228) i K. Łastowskiego (s. 229–249)].

Kępa Z. J.: Stanowisko Franciszka Gabryła wobec ewolucjonizmu: szkic z historii filozofii przyrody. – *Elc. Stud. Teol.* 1 (2000) s. 129–139.

Panasiuk R.: Status fizyki spekulatywnej jako nauki: Schellinga próba teoretycznego ugruntowania filozofii przyrody. – *Principia* 30/31 (2001) s. 219–236.

Turek J.: Ewolucyjny charakter procesów kosmicznych. – *Stud. Warm.* 34 (1997) s. 247–260. Sum.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Murawski R.: Filozofia matematyki: zarys dziejów. Wyd. 2 popr. i uzup. Warszawa: PWN, 2001 – 252 s.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Jędraszewski M.: Filozofia i modlitwa. Poznań: „W Drodze”, 2001 – 435 s.

Kunicki Z.: Bóg filozofii czy Bóg religii? – próba rozwiązania w perspektywie „Metafizyki Księgi Wyjścia”. – *Stud. Warm.* 34 (1997) s. 233–245. Rés.

Kunicki Z.: Wyjaśnienie faktu religii w „Lubelskiej szkole filozoficznej”. – *Stud. Warm.* 35 (1998) s. 335–353. Rés.

Michalak U.: Jak mówić współczesnemu człowiekowi o możliwości racjonalnego poznania Boga? – *Łódz. Stud. Teol.* 9 (2000) s. 49–68.

Moskal P.: Poznanie Boga w drodze wiary. – *Łódz. Stud. Teol.* 9 (2000) s. 83–92.

Prokopski J. A.: Kierkegaard o bezpośredniej i pośredniej komunikacji religijnej. – *Zesz. Nauk. KUL* 2000 nr 3/4 s. 55–65. Sum.

b) Piśmiennictwo obce
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Albert S.: Übersetzung und Philosophie: wissenschaftsphilosophische Probleme der Übersetzungstheorie – die Fragen der Übersetzung von philosophischen Texten. Aus dem Ungar. vom L. Valaczkai. Wien: Ed. Praesens, 2001 – 284 s.

Aul J.: Philosophiae janua bibliographica. Vol. G. Cuxhaven: Junghans, 2001 – 256 s. (Bibliographien Philosophie; Bd. 5).

Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen. Bearb. von B. Jahn. München: Saur,

2001 - XIV, 718 s.

Naturalism, evolution and mind. Ed. D. M. Walsh. Cambridge Univ. Press, 2001 - VI, 282 s. (Royal Institute of Philosophy supplement; 49). [Materiały konferencji Instytutu. Edynburg 1999]

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)

Anselmus <Cantuariensis>: Über die Wahrheit: lateinisch-deutsch. Übers., mit einer Einl. u. Anm. hrsg. von M. Enders. Hamburg: Meiner, 2001 - CXV, 126 s. (Philosophische Bibliothek; Bd. 535).

Russell B., Couturat L.: Correspondance sur la philosophie, la logique et la politique... Ed. et comment. A.-F. Schmid. Vol. 1-2. Paris: Kimé, 2001 - 347 s. + 384 s.

Historia filozofii
(History of philosophy)

Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote: travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège. Ed. A. Motte, C. Rutten. Leuven: Peeters, 2001 - 457 s.

Croizer J.: Les héritiers de Leibniz: logique et philosophie, de Leibniz à Russell. Paris: L'Harmattan, 2001 - 174 s.

Kann Ch.: Fußnoten zu Platon: Philosophiegeschichte bei A. N. Whitehead. Hamburg: Meiner, 2001 - VI, 256 s. (Paradeigmata; 23).

Stanley B. J.: One hundred years of philosophy. Washington, DC: Catholic Univ. of America Press, 2001 - 311 s. (Studies in philosophy and the history of philosophy; vol. 36).

Współczesne
kierunki filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

In practice: Adorno, critical theory and cultural

studies. Ed. H. Briel, A. Kramer. Bern: Lang, 2001 - 205 s. (German linguistics and cultural studies; vol. 9).

Phénoménologie et herméneutique. 2. Penser leur rapport. Ed. I. Schüssler, A. Schild. Lausanne: Payot, 2001 - 192 s.

Williams C.: Contemporary French philosophy: modernity and the persistence of the subject. New Brunswick, NJ: Athlone Press, 2001 - X, 254 s.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Bermon E.: Le cogito dans la pensée de saint Augustin. Paris: Vrin, 2002 - 432 s. (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique; 26).

Leclercq S.: Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal. Mons (Belgique): Sils Maria, 2001 - 209 s.

Azouvi F.: Descartes et la France: histoire d'une passion nationale. Paris: Fayard, 2002 - 400 s.

Renault E.: Hegel, la naturalisation de la dialectique. Paris: Vrin, 2001 - 320 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

King M., Llewelyn J.: A guide to Heidegger's Being and time. New York: State Univ. of New York Press, 2001 - XXVI, 397 s.

Mitchell D. R.: Heidegger's philosophy and theories of the self. Aldershot: Ashgate, 2001 - VIII, 204 s.

Scott Ch. E.: Companion to Heidegger's Contributions to philosophy. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2001 - 255 s.

Ingarden R.: Husserl, la controverse idéalisme-réalisme. Intro., trad. et annoté par P. Limido-Heulot. Paris: Vrin, 2001 - 268 s.

Architektonik und System in der Philosophie Kants. Hrsg. H. F. Fulda, J. Stolzenberg. Ham-

burg: Meiner, 2001 – X, 317 s. (System der Vernunft; Bd. 1) [Materiały kongresowe]

Glatz U. B.: Emil Lask: Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung. Leben und Erkenntnis. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2001 – 312 s. (Studien und Materialien zum Neukantianismus; Bd. 17).

Gross R.: L'être et la beauté chez Jacques Maritain. Fribourg (Suisse): Ed. univ. Fribourg, 2001 – 208 s. (Studia friburgensia; 90).

Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24–27 August 2000 in Naumburg. Hrsg. R. Reschke. Berlin: Akad.-Verl., 2001 – 376 s. (Nietzscheforschung; Sonderbd. 1).

Planinc Z.: Politics, philosophy, writing: Plato's art of caring for souls. Columbia, Mo: University of Missouri Press, 2001 – VII, 261 s.

Imaguire G.: Russells Frühphilosophie: Propositionen, Realismus und die sprachontologische Wende. Hildesheim: Olms, 2001 – VIII, 227 s. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie; Bd. 58).

Colaïaco J. A.: Socrates against Athens: philosophy on trial. New York/London: Routledge, 2001 – 266 s.

Hacker P. M. S., Baker G. P.: Wittgenstein: connections and controversies. Oxford Univ. Press, 2001 – XXIV, 375 s.

Ontologia i metafizyka
(Ontology. Metaphysics)

Emergence of the question of being, absolute reflection, and today's „chaos“. Berlin: Duncker u. Humblot, 2001 – 196 s. (Heidegger studies; vol. 17).

Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik. Hrsg. Th. Buchheim. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001 – 379 s.

Stolarski G.: La possibilité et l'être: un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin. Fribourg (Suisse): Ed. univ. Fribourg, 2001 – 340 s.

Suarez-Nani T.: Les anges de la philosophie: subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII siècle. Paris: Vrin, 2001 – 208 s.

Teoria poznania
(Epistemology)

Kompa N.: Wissen und Kontext: eine kontextualistische Wissenstheorie. Paderborn: Mentis, 2001 – 166 s. (Perspektiven der analytischen Philosophie: Neue Folge).

Schüssler I.: La question de la vérité: Thomas d'Aquin, Nietzsche, Kant, Aristote, Heidegger. Lausanne: Payot, 2001 – 320 s.

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Christie M.: The ozone layer: a philosophy of science perspective. Cambridge Univ. Press, 2001 – XII, 215 s.

Kremer-Marietti A.: La philosophie cognitive. Paris: L'Harmattan, 2002 – 157 s. (Epistémologie et philosophie des sciences).

Late medieval and early modern corpuscular matter theories. Ed. Ch. Lüthy. Leiden: Brill, 2001 – VIII, 610 s. (Medieval and early modern science; vol. 1).

Midgley M.: Science and poetry. London: Routledge, 2001 – X, 230 s.

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

Bromand J.: Philosophie der semantischen Paradoxien. Paderborn: Mentis, 2001 – 208 s.

Croizer J.: Les héritiers de Leibniz: logique et

philosophie, de Leibniz à Russell. Paris: L'Harmattan, 2001 – 174 s.

Kurth R.: Die Fragen des Sokrates: metalogische Essays. Frankfurt/M.: Haag u. Herchen, 2001 – 141 s.

Russell B., Couturat L.: Correspondance sur la philosophie, la logique et la politique... Ed. et comment. A.-F. Schmid. Vol. 1–2. Paris: Kimé, 2001 – 347 s. + 384 s.

Schäfer R.: Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik: entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen. Hamburg: Meiner, 2001 – XI, 346 s. (Hegel-Studien: Beiheft; 45).

Zwischen traditioneller und moderner Logik: nichtklassische Ansätze. Hrsg. W. Stelzner, M. Stöckler. Paderborn: Mentis, 2001 – 467 s. (Perspektiven der analytischen Philosophie: Neue Folge).

Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

Arlt G.: Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Metzler, 2001 – VI, 238 s.

Gander H.-H.: Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt/M.: Klostermann, 2001 – XV, 402 s. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 80).

Pereboom D.: Living without free will. Cambridge Univ. Press, 2001 – XXIII, 231 s.

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Ethique et droit. Dir. F. Dermange. Genève: Labor et Fides, 2002 – 280 s.

Canto-Sperber M.: Ethiques grecques. Paris: PUF, 2001 – 445 s.

Chisholm R. M.: Ethics and intrinsic values. Ed.

and introd. by J. R. White. Heidelberg: Winter, 2001 – XV, 177 s. (Philosophie und realistische Phänomenologie; Bd. 12).

Cunningham A.: The heart of what matters: the role for literature in moral philosophy. Berkeley, CA: Univ. of California Press, 2001 – X, 296 s.

Eidam H.: Moral, Freiheit und Geschichte: Aspekte eines Problemzusammenhangs. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2001 – 140 s.

Martha C. Nusbaum: ethics and political philosophy: lecture and colloquium in Münster 2000. Ed. A. Kallhoff. Münster: Lit, 2001 – 154 s. (Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie; Bd. 4).

Responsabilités professionnelles et déontologie: les limites éthiques de l'efficacité. Dir. G. Vincent. Paris: L'Harmattan, 2002 – 264 s.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Blumenberg H.: Ästhetische und metaphorologische Schriften. Ausw. u. Nachw. A. Haverkamp. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001 – 461 s.

Cheetham M. A.: Kant, art, and art history: moments of discipline. Cambridge Univ. Press, 2001 – X, 222 s.

Convergences et divergences des esthétiques. Textes réunis par D. Cohen-Levinas. Paris: L'Harmattan, 2001 – 287 s.

Demeulenaere P.: Théorie des sentiments esthétiques. Paris: Grasset, 2002 – 300 s.

Freeland C. A.: But is art?: an introduction to art theory. Oxford Univ. Press, 2001 – XXI, 231 s.

The **Routledge** companion to aesthetics. Ed. B. N. Gaut, D. Lopes. London: Routledge, 2001 – XVIII, 580 s.

Filozofia społeczna
(Social philosophy)

Dimova-Cookson M.: T. H. Green's moral and

political philosophy: a phenomenological perspective. Basingstoke: Palgrave, 2001 – XIII, 175 s.

Shapcott R.: Justice, community, and dialogue: philosophical hermeneutics and the cosmopolitan project. Cambridge Univ. Press, 2001 – X, 260 s. (Cambridge studies in international relations; 79).

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Applied legal philosophy. Ed. T. Campbell. Burlington, VT: Ashgate, 2001 – XV, 615 s. [Papers presented at the 19th World Congress in Philosophy of Law and Social Philosophy]

Owens R. J., Naffine N., Williams J.: Intention in law and philosophy. Aldershot: Ashgate, 2001 – XIII, 377 s. (Applied legal philosophy).

Posner R. A.: Frontiers of legal theory. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 2001 – VI, 435 s.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Boyer P.: Religion explained: the human instincts that fashion gods, spirits and ancestors. London: Heinemann, 2001 – IX, 430 s.

Gellman J. I.: Mystical experience of God: a philosophical inquiry. Aldershot: Ashgate, 2001 – IX, 148 s.

Henriksen J. O.: The reconstruction of religion: Lessing, Kierkegaard, and Nietzsche. Grand Rapids, Mich.: B. Eerdmans Pub. Co, 2001 – X, 208 s.

Pattison G.: A short course in the philosophy of religion. London: SCM Press, 2001 – 227 s.

Philosophy of religion in the twenty-first century. Ed. D. Z. Phillips, Th. Tassin. Basingstoke: Palgrave, 2001 – XVII, 308 s. (Claremont studies in the philosophy of religion).

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Władysław Stróżewski: Wokół piękna. Szkice z estetyki (Universitas, Kraków 2002, ss. 402). Aczkolwiek tytuł sugeruje, że książka jest zbiorem szkiców, rozważania, które w niej znajdujemy są bardzo szczegółowe, a sam autor w wielu miejscach poszczególne jednostki tego zbioru zwie „rozdziałami”. I tak rozdział pierwszy, zatytułowany „Trzy wymiary dzieła sztuki. Zarys problematyki”, ukazuje czytelnikowi trzy aspekty dzieła sztuki: ontologiczny, semiologiczny i aksjologiczny oraz postuluje ich łączenie. A oto tytuły następnych rozdziałów: „O formie”, „Mimesis i methesis”, „O metafizyczności w sztuce”, „Metafizyka i poezja”, „O pięknie”, „Wartości estetyczne i nadestetyczne”, „O możliwości sacrum w sztuce”, „O prawdziwości dzieła sztuki. Prawdziwościowa interpretacja dzieła sztuki literackiej”, „Płaszczyzny sensu w dziele malarskim”, „Czas piękna”, „Chopin i Norwid”, „O pojęciu inspiracji”, „Dialektyka twórczości artystycznej”. Książkę kończy aneks zatytułowany: „Dyskusja o twórczości” oraz indeks nazwisk i nota bibliograficzna wskazująca gdzie i kiedy poszczególne rozdziały były poprzednio osobno publikowane.

Ks. Ireneusz Mroczkowski, Eugenia A. Wesolowska (red.): Fides et ratio. W poszukiwaniu ideału człowieka XXI wieku (Wydawnictwo Naukowe Novum, Płock 2001, ss. 258). Na książkę złożyły się teksty referatów wygłoszonych na sympozjum naukowym poświęconym poszukiwaniu sensu człowieczeństwa. Autorzy przedstawiają różne metodologie i przemyślenia na temat roli wiary i rozumu w kształtowaniu

człowieka XXI wieku. Organizatorami sympozjum były: Szkoła Wyższa im. Pawła Włodkowica i Wyższe Seminarium Duchowne w Płocku.

Urszula Żegleń (red.): Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama (Wydawnictwo Uniwersytetu M. Kopernika, Toruń 2001, ss. 266). Książka stanowi rezultat międzynarodowej konferencji zorganizowanej w 1998 r. przez Pracownię Filozofii Nauki i Filozofii Języka działającą w Instytucie Filozofii UMK. Tom ten – jak stwierdza redaktorka w przedmowie – nie stanowi pełnego zbioru materiałów pokonferencyjnych ani nie odzwierciedla struktury konferencji. Otwiera go tekst wykładu inauguracyjnego wygłoszonego przez Hilarego Putnama, który był honorowym gościem na konferencji i komentował wszystkie wygłoszone referaty.

Marek Szulakiewicz: Obecność filozofii transcendentalnej (Wydawnictwo Uniwersytetu M. Kopernika, Toruń 2002, ss. 264). Autor stara się ukazać, czym jest i jakie formy przybiera idea myślenia transcendentnego w podstawowych dziedzinach filozofii. Nie dąży natomiast do tego, żeby przedstawić wszystko na temat tego, co poszczególni filozofowie rozumieli przez transcendentalizm. Autor wykorzystuje w znacznym zakresie materiał historyczny, lecz przyznaje, że nie podaje wszystkich informacji o transcendentalizmie.

Mieczysław Galuszka, Kazimierz Szewczyk (red.): Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002). Monografia wprowadza w etyczne zagadnienia aborcji, eutanazji, macierzyństwa i opieki nad umierającymi. Autorzy wskazują na praktyczne zastosowania tzw. bioetyki kulturowej w rozstrzygnięciu dylematów powstających „na

styku” życia i śmierci człowieka.

Ireneusz Ziemiński: Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Buttlera (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, ss. 224.) Myśl filozoficzna Buttlera – angielskiego obrońcy teizmu w epoce Oświecenia – została po raz pierwszy w Polsce dokładnie omówiona w tej książce. Autor zwraca szczególną uwagę na kwestie istoty i uzasadnienia moralności oraz wierzeń religijnych. Uznaje stanowisko Buttlera za spójne i ważne dla filozofii chrześcijańskiej.

Bohdan Dziemidok: Główne kontrowersje estetyki współczesnej (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, ss. 320). Autor przedstawia najważniejsze zagadnienia i kwestie sporne charakterystyczne dla obecnego stanu rozważań filozoficznych o sztuce. Rozpoczyna od problematyki z zakresu metaestetyki, potem zajmuje się filozofią natury pewnych zjawisk estetycznych, a w końcu bierze pod rozwagę estetykę rozumianą jako filozofia sztuki.

G. William Bernard, Jeffrey J. Kripel (eds.): Crossing Boundaries. Ethics in the History of Mysticism (Seven Bridges Press, London 2002, ss. 480, cena GBP 27.50, broszura). Współcześni badacze religii zwrócili uwagę na ascetyczne i ekstatyczne tendencje mistycznych tradycji. Autorzy prac tego zbioru koncentrują się na rozmaitych formach takich tendencji, od Kabaly do chińskiej religii, i na różnorodnych stanowiskach teoretycznych reprezentowanych w XX stuleciu (od Bergsona po Schuona).

E. J. Lowe: A Survey of Metaphysics (Oxford Univ. Press, Oxford 2002, ss. 350, cena GBP 16.99, broszura). Książka daje systematyczny przegląd współczesnej metafizyki, uwzględniając wszystkie ważniejsze kwestie. Aczkolwiek wiele w niej odniesień do historii metafizyki, zasadniczy nacisk położony został na współczesne poglądy i problemy. Autor stara się o bezstronność, ale w przypadkach kontrowersji zaznacza swe stanowisko. Lowe wykłada na Uniwersytecie w Durham.

Ray Jackendoff: Foundations of Language (Oxford Univ. Press, Oxford 2002, ss. 352, cena GBP 22.50, w oprawie). Publikacja ta prezentuje nową holistyczną teorię relacji zachodzących pomiędzy dźwiękami, strukturami i znaczeniem językowym oraz ich stosunkiem do umysłu i mózgu. Autor (z Brandeis University) rzuca nowe światło na ewolucję języka, myśli i sposobów

komunikowania się ludzi.

Scott Soames: Beyond Rigidity. The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity (Oxford Univ. Press, New York 2002, ss. 320, cena GBP 27.50, w oprawie). Wykładający w Princeton University autor tej książki wprowadza tu nową koncepcję związku między znaczeniem językowym a asercją sformułowaną w wypowiedzi. Książka ma być ważnym przyczynkiem w rozwoju dziedziny, której dotyczy.

Matthew Cavanagh: Against Equality of Opportunity (Clarendon Press, Oxford 2002, ss. 220, cena GBP 25, w oprawie). Obecnie wszyscy wydają się sądzić, że równość w korzystaniu ze sposobności jest co najmniej częścią tego, co tworzy dobre społeczeństwo. Równocześnie ludzie nie mają wyraźnego poglądu na to, na czym ta równość ma faktycznie polegać. Autor (z Magdalen College w Oksfordzie) próbuje rozwiązać tę kwestię z stanowiska filozofii politycznej.

Isaiah Berlin: Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty (Oxford Univ. Press, Oxford 2002, ss. 350, cena GBP 12.99, broszura). Wydawcami tej książki są Henry Hardy i Ian Harris. Dokonali oni przeglądu pism Berlina i w rezultacie dołączyli piąty esej, który autor miał nadzieję kiedyś opublikować, a ponadto dodali jeszcze inne uzupełnienia dotyczące wolności.

A. A. Long: Epictetus. A stoic and Socratic Guide to Life (Clarendon Press, Oxford 2002, ss. 240, cena GBP 19.99 w oprawie). Long uprzyśtuśnia myśl Epikteta szerokim rzeszom czytelników. Dokonał selekcji pism starożytnego myśliciela i przełożył je na język angielski. W jego przekonaniu idee Epikteta zachowały swą świeżość i wartość mimo upływu prawie dwóch tysięcy lat. Long jest wykładowcą na Kalifornijskim Uniwersytecie w Berkeley.

Bruce Kuklick: A History of Philosophy in America. 1720–2000 (Clarendon Press, Oxford 2002, ss. 340, cena GBP 19.99, w oprawie). Książka ta bywa uważana za amerykański odpowiednik „Historii Filozofii Zachodniej” Bertranda Russella. Autor – profesor Uniwersytetu w Pensylwanii – przedstawia dzieje filozoficznego myślenia w USA na tle intelektualnych i społecznych zmian w tym kraju. Nie unika też wyrażania własnych opinii o współczesnej filozofii amerykańskiej i jej spornej roli w życiu intelektualnym narodu i świata.

Thomas Nagel: Concealment and Expo-

sure. *And Other Essays* (Oxford Univ. Press, New York 2002, ss. 288, cena GBP 19.99, w oprawie). Jest to zbiór najnowszych prac krytycznych znanego profesora New York University, publikowanych już w najrozmaitszych pismach. Autor porusza aktualne zagadnienia, głównie z zakresu etyki, filozofii umysłu i filozofii polityki.

Ernst Cassirer: Der Mythos des Staates (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, ss. 416, cena € 19.80, broszura). Jest to wykonany bez zmian przedruk wydanej w 1949 r. książki, której manuskrypt Cassirer zdążył zakończyć krótko przed śmiercią. Książka zaczyna się od analizy destruktywnych sił mitycznego myślenia. Zbadana zostaje ich struktura i stosunek do języka, a następnie ich uczuciowy charakter i funkcje społeczne. Cassirer uważał, że całkowite przezwyciężenie politycznych mitów nie jest możliwe, ale ich wpływ daje się łagodzić, do czego filozofia może wnieść swój istotny wkład. Wydawnictwo Meiner posiada w komisie również angielskie wydanie tej książki z 1977 r. (Yale Univ. Press) w cenie € 19.80 za egzemplarz broszurowany.

Panajotis Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, ss. X + 725, cena € 48, broszura). Kondylis uważa, że w czasach Oświecenia problem zmysłowości i jej stosunku do duszy zarysowywał się bardzo ostro. Rehabilitacja zmysłowości stanowiła światopoglądową broń przeciw teologicznej ontologii i moralności. Jednakże jej użycie nastroczało wiele logicznych trudności. Kondylis rozważa różne stanowiska wówczas zajmowane i ustosunkowuje się do kwestii, czy Oświecenie miało charakter jednolity. Wykazuje przy tym szczegółową znajomość źródeł i ówczesnej argumentacji.

Martin Muslow: Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland. 1680–1720 (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, ss. 512, cena € 58, broszura). Filozofia Oświecenia w XVIII wieku poprzedzona była licznymi koncepcjami autorów końca XVII stulecia. Koncepcje te jednak były zwalczane, toteż bądź pozostały w manuskryptach, bądź ukazywały się anonimowo w małych nakładach. Ta filozoficzna literatura „podziemna” została przez autora zbadana i opisana. Też książki jest twierdzenie, że wszystkie tematy tej literatury oddziaływały na wczesne Oświecenie w Niemczech. Radykalny

skraj myśli oświeceniowej był nie tylko polem ofensywy modernistycznej, lecz także zawierał liczne elementy ambiwalencji, ironii, zwątpienia, nieporozumień i eksperymentalnych form myślenia. Elementy te łącznie wpłynęły na ateistyczny charakter Oświecenia.

Publikacje zbiorowe

Mieczysław Albert Krąpiec: Dzieła. Tom XXII. O rozumienie świata (Wydawnictwo KUL, Lublin 2002, ss. 226). Tom składa się z dwóch części. Pierwsza, zatytułowana „Rozmowy o metafizyce” ma formę dialogu prowadzonego przez Andrzeja Maryniarczyka z M. A. Krąpcem. Tematem są pojęcia bytu, człowieka i Boga, a celem wyjaśnienie tych pojęć w ramach metafizyki realistycznej. Część druga, obszerniejsza, nosi tytuł „Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości” i prócz krótkiego „Wprowadzenia” zawiera cztery następujące rozdziały: 1. Wyodrębnienie przedmiotu metafizyki, 2. Transcendentalia, 3. Struktura bytu, 4. Ku afirmacji Absolutu.

The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford Univ. Press, Oxford). W tej edycji zbiorowej, redagowanej przez F. Rosena i P. Schofielda, w 2000 r. ukazał się tom 11 (cena GBP 65, w oprawie) obejmujący korespondencję z lat 1822–1824 opracowaną przez Catherine Fuller. W 2001 r. wydano **Writings on the Poor Life**. Vol. 1 w redakcji Michael Quinn (ss. 411, cena GBP 55, w oprawie). Natomiast w 2002 r. **Rights, Representation, and Reform. Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution** w opracowaniu P. Schofielda, C. Pease-Watkin oraz C. Blamiresa (ss. 570, cena GBP 65, w oprawie).

Wydawnictwa ciągłe

Zbigniew Kuderowicz (red.): Filozofia XX wieku (Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, T. 1 ss. 292, T. 2 ss. 356). Publikacja z serii „Myśli i Ludzie” prezentuje kierunki współczesnej europejskiej i amerykańskiej myśli filozoficznej. Książka zawiera 26 krótkich monografii omawiających twórczość wszystkich wybitniejszych myślicieli XX stulecia, a m.in. Husserla, Heide-

ggera, Levinasa i Foucaulta. Autorami poszczególnych opracowań w tym zbiorze są: W. Galewicz, D. Gierulanka, C. Głombik, Anna Grzegorzczak, M. Hempoliński, Z. Kuderowicz, R. Panasiuk, Barbara Skarga i J. Woleński. Tom I. obejmuje trzy części: I. Odmiany fenomenologii, II. Filozofia egzystencji, III. Personalizm katolicki. Tom 2 zawiera również trzy części: IV. Filozofia społeczna, V. Filozofia kultury, VI. Filozofia nauki. Wstęp do całości napisał Zbigniew Kuderowicz.

Teresa Rzepa: O interpretowaniu psychologicznym w kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (Znak-Język-Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2002, ss. 151). Jest to 47. tom serii „Biblioteka Myśli Semiotycznej” redagowanej przez Jerzego Pelca. We „Wstępie” autorka stwierdza, że głównym celem tej pracy jest podkreślenie psychosemiotycznych aspektów aktywności twórców psychologicznej Szkoły Lwowskiej. Książka składa się z pięciu rozdziałów: pierwszy szkicuje dwudziestoletnią historię Szkoły, drugi omawia jej ujmowanie źródeł i narzędzi poznania psychiki, trzeci prezentuje podstawy interpretowania psychologicznego. Rozdział czwarty jest rekonstrukcją psychobiografii Sokratesa wykonaną w oparciu o uwagi Witwickiego do przekładów dzieł Platona. Ostatni rozdział omawia uznawane w Szkole zasady definiowania pojęć. W książce tej autorka eksponuje głównie twórczość Twardowskiego i Witwickiego. W zakończeniu wyznaje, że nie uważa rezultatów swych refleksji za ostateczne opracowanie problematyki interpretacji psychologicznej. Książka wyposażona została w wykaz bibliografii, indeks nazwisk i indeks pojęć.

Ilkka Niiniluoto: Critical Scientific Realism (Oxford Univ. Press, Oxford 2002, s. 355, cena GBP 16.99, broszura). W tej książce Niiniluoto, znany profesor Uniwersytetu w Helsinkach, broni realizmu w filozofii nauki. Zgodnie z tym stanowiskiem, celem poszczególnej wypowiedzi jest stwierdzenie czegoś o czymś. Niiniluoto daje przegląd rozmaitych odmian realizmu w różnych dziedzinach filozofii, a następnie prezentuje krytyczny i realistyczny pogląd na naukę, charakteryzując postęp naukowy w terminach wzrastającego podobieństwa do prawdy (truthlikeness). Autor broni też swej teorii przed zarzutami. Książka została wydana w serii „Clarendon Library of Logic and Philosophy”.

David DeGrazia: Animal Rights (Oxford Univ. Press, Oxford 2002, ss. 144, cena GBP 5.99, broszura). Książka z serii „Very Short Introductions” napisana przez wykładowcę z George Washington University. Autor rozważa w niej zagadnienia: Czy zwierzęta mają moralne prawa? Co to może znaczyć? Jakiego rodzaju życie umysłowe mają zwierzęta? Jak powinniśmy pojmować ich dobro? DeGrazia bada również rozmaite implikacje odpowiedzi na te pytania i rozpatruje je w kontekście spożywania zwierząt, ogrodów zoologicznych i badań przeprowadzanych na zwierzętach.

Benjamin Morison: On Location. Aristotle's Concept of Place (Clarendon Press, Oxford 2002, ss. 190, cena GBP 27.50, w oprawie). Autor wyjaśnia swoje rozumienie Arystotelesowego pojmowania miejsca w fizyce, wskazuje, co tam znaczy, że coś jest gdzieś oraz podkreśla trwałą filozoficzną ważność tego ujęcia. Morison wykłada w Queen's College, a książkę jego opublikowano w serii „Oxford Aristotle Studies”.

Renée Elio (ed.): Common Sense, Reasoning, and Rationality (Oxford Univ. Press, New York 2002, ss. 352, cena GBP 22.50, broszura). Zbiór prac z dziedziny nauk kognitywnych, omawiających aktualne zagadnienia i ujęcia interdyscyplinarne dotyczące zdrowego rozsądku, rozumowań i racjonalności ludzkiego postępowania. R. Elio wykłada na Uniwersytecie w Alberta. Książka stanowi kolejną pozycję serii „New Directions in Cognitive Science”.

Andrew Light, Jonathan M. Smith (eds.): Aesthetics of Everyday Life (Seven Bridges Press, London 2002, ss. 336, cena GBP 20.95, broszura). Ten zbiór artykułów ma zapelnąć lukę w literaturze z dziedziny estetyki, gdyż podejmuje problematykę estetycznej refleksji nad pospolitymi przedmiotami ludzkiego otoczenia, które normalnie nie bywają oceniane z punktu widzenia piękna czy brzydoty. Książka należy do serii „Spaces, Places, and Environments Series”.

Peter Goldie (ed.): Understanding Emotions, Mind and Morals (Ashgate, Abington 2002, ss. 192, cena GBP 16.99, broszura). Książka wydana w serii „Ashgate Epistemology and Mind Series” stanowi zbiór ośmiu prac, których autorami są P. Goldie, F. Spicer, B. Brewer, D. Hutton, A. Morton, M. Stocker, S. Blackburn i B. Smith. Prace te omawiają proble-

matykę uczuć z punktu widzenia epistemologii, filozofii umysłu i filozofii moralności.

Natalie Dupraz; *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phenomenologie* (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2001., ss. 264, cena € 96, w oprawie). Ta pozycja serii „Phaenomenologica” wydana została pod auspicjami Husserl Archives w Lowanium (Belgia), Autorka stara się pokazać, że fenomenologia Husserla zawiera nieznanne zasoby opisowe, które dostarczają – na czysto fenomenologicznym poziomie – szczegółowego sprawozdania z naszego indywidualnie i wspólnotowo żyjącego ciała. Celem Dupraz jest skonfrontowanie swej analizy z najnowszymi ustaleniami w dziedzinie nauk empirycznych (neurobiologii, etologii, psychologii, socjologii i etnologii). Wbrew twierdzeniom Merleau-Pontyego, Ricoeura i Derridy, autorka opowiada się za transcendentnością naszego ciała (choć nie w wersji kantyzmu) i możliwością doświadczenia transcendentnego jako teoretycznej podstawy fenomenologii, Natalie Dupraz wykłada w paryskim Collège International de Philosophie.

Tanja Gloyna: *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie* (Frommann-Holzboog, Stuttgart 2002, ss. XIII + 301, cena € 60, broszura). Publikacja z serii „Schellingiana” przedstawia intelektualną biografię Schellinga, na której swoje piętno wywarły zagadnienia, jakie narzuciły się filozofowi jeszcze podczas studiów w Tybindze. „Pierwsza filozofia” Schellinga powstała z krytyki poglądów poprzedników, zwłaszcza Platona. Pojęcie przeniesienia tego, co subiektywne na to, co obiektywne Schelling rozwinął i usystematyzował. Wprowadzenie tego przeniesienia otworzyło pewien „kosmos” stanowiący system naszej wiedzy.

Dominik Perler: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter* (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2002, ss. XIV + 436, cena € 42, w oprawie). Autor przedstawia pięć wpływowych teorii intencjonalności powstałych w XIII i XIV wieku, rekonstruuje historyczne konteksty i nawiązując do dzisiejszych debat. Podkreśla się tu wielostronność ujęć średniowiecznych autorów, uwzględniających zarówno aspekty teorii intelektu, jak też teorii poznania i semantyki. W szczególności Perler omawia poglądy Tomasza z Akwinu, Petrusa J. Oliviego, Dietricha von Freiberg, Duns Scotusa, Petrusa Aureoli, Wil-

helma Ockhama, których koncepcje dzięki pośrednictwu Franza Brentany przeniknęły do współczesnej filozofii. Książka ta stanowi 82. tom serii „Philosophische Abhandlungen”.

Christian Klotz: *Selbstbewusstsein und praktische Identität. Eine Untersuchung über Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo* (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2002, ss. 194, cena € 34, w oprawie). To również nowa pozycja serii „Philosophische Abhandlungen”. Jej autor nawiązuje do głoszonej przez Fichtego po 1795 r. teorii poznania zwanej „nova methodo”, podkreślającej świadomościowo immanentny charakter. Celem autora jest zbadanie metodologii i systemowych przesłanek wywodów Fichtego a także ich zrekonstruowanie, które pozwala na odniesienie do sytuacji teoretycznej pokantowskiej, a zarazem wskazuje właściwe miejsce w dyskusjach nowszej filozofii ducha. Stanowisko Fichtego może być uwzględnione w najnowszych debatach nad pojęciem osoby.

Paola-Ludovika Coriando: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen* (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2002, ss. 360, cena € 49, w oprawie). Jeszcze jedna pozycja serii „Philosophische Abhandlungen”. Dążąc do zasadniczej analizy problematyki ludzkiej uczuciowości, autorka podzieliła swą rozprawę na dwie części. W pierwszej bada klasyczne stanowiska teorii uczuć (poglądy Arystotelesa, Pascala, Kartezjusza, Brentany, Husserla i Schelera). Nicią przewodnią części drugiej jest hermeneutyczno-fenomenologiczne określenie człowieka jako bytu (Heidegger). Coriando uwzględniła w swych rozważaniach zarówno hermeneutykę poezji (Goethe, Hölderlin, Rilke), jak i ontologiczne oraz etyczne ujęcia problematyki uczuć i nastrojów.

Czasopisma

Kwartalnik Filozoficzny Tom XXX z. 2, 2002 r. Zeszyt zawiera materiały przedstawione na konferencji poświęconej Danucie Gierulance, która miała miejsce w Krakowie 13 XII 2001 r. Znajdujemy tu teksty następujących referatów: A. Póltawski – Problematyka rozumienia w ujęciu Danuty Gierulanki; M. Kiełar-Turska – Implikacje Danuty Gierulanki rozważań nad procesem rozumienia dla współczesnych badań psycholingwistycznych; M. A. Zajac – Fenomenologiczna

koncepcja rozumienia Danuty Gierulanki i niektóre jego ujęcia w psychologii poznawczej; A. Pelczar – Danuta Gierulanka w studenckich wspomnieniach matematyka; M. Węgrzecka – Warsztat dydaktyczny Danuty Gierulanki; A. Węgrzecki – Edytorskie i translatorskie dokonania Danuty Gierulanki. Ponadto zamieszczono tu dwa artykuły: A. Kubiak – Podstawy teorii wartości Floriana Znanieckiego. Próba rekonstrukcji i interpretacji; J. Misiek – „Prawda i sens w matematyce.” W dziale „Przekłady” znalazła się praca M. Dummetta „Sens i referencja”, natomiast w dziale „Sprawozdania–Recenzje–Dyskusje” – wspomnienie nekrologiczne o H.–G. Gadamerze (F. Chmielowskiego) oraz artykuł polemiczny J. J. Jadackiego nawiązujący do książki A. Groblera „Prawda a względność”, a także sprawozdanie z sesji naukowej zorganizowanej w Katowicach 21 XI 2001 r. z okazji 70-lecia pierwszego wydania „Historii Filozofii” W. Tatarakiewicza (A. Czech). Na końcu zeszytu są cztery recenzje z książek.

Kwartalnik Filozoficzny Tom XXX z. 3, 2002 r. W tym zeszycie znajdujemy sześć artykułów: K. Tarnowski – Wiara fundamentalna; S. Judycki – Pamięć i wiedza; M. Gołąb – Substancje i latencje muzyczne w kontekście psychofizjologicznej teorii poznania; Aleksander Kuś – Znaczenie poezji i poety w filozoficznej myśli islamu; R. Kolarzowa – Po obu stronach muru getta. Przyczynek do hermeneutyki uprzedzeń w refleksji dialogicznej; J. Hartman – Ontologiczna analiza „jesteństwa chorego” (studium bioetyczne). W dziale „Przekłady” zamieszczono przekład (E. Sowy) pracy E. Lévinasa pt. Etyka jako filozofia pierwsza, natomiast w dziale „Sprawozdania–Recenzje–Dyskusje” wspomnienie o ojcu Bocheńskim – pióra E. Petruk – i recenzję z książki Danuty Ulickiej.

Dialogue and Universalism. Vol. XII No 1–2, 2002 r. Ten podwójny zeszyt zredagowała Siostra Marie Pauline Eboh, profesor filozofii i dyrektor Instytutu Studiów Podstawowych w Rivers State University of Science and Technology, Port Harcourt w Nigerii. Tematyka zeszytu dotyczy znaczenia uniwersalizmu i globalizacji dla Afryki współczesnej. Autorzy jedenastu artykułów tu zaprezentowanych są wykładowcami uczelni afrykańskich. Na końcu zeszytu zamieszczono „Posłowie” red. Janusza Kuczyńskiego.

Dialogue and Universalism. Vol. XII No 3, 2002 r. Zeszyt otwiera wywiad Włodzimierza J.

Korab–Karpowicza z Joanną Kućuradi, prezydentem FISP a zarazem organizatorem XXI Światowego Kongresu Filozofii, (który ma się odbyć w Stambule 10–17 VIII 2003 r.). Wywiad zatytułowano „O sile idei i wartości”. Poruszano kwestie rozwoju, praw człowieka, jasności idei, filozofii i wartości. Następnym artykułem – autorstwa W. Bartoszewskiego – dotyczy polskiej polityki zagranicznej po 11 września 2001 r. Są tu także wypowiedzi K. Mahmooda (ambasadora Pakistanu w Polsce), J. Kuczyńskiego, A. Grzegorzcyka, W. Marciszewskiego, D. Wilkinsona (Los Angeles), M. C. Jankowskiego, K. M. Briena (Washington College) oraz J. Kuronia.

Dialogue and Universalism. Vol. 4–5, 2002 r. Zeszyt poświęcono zagadnieniom europeizmu i uniwersalizmu w praktyce. Materiały tu opublikowane podzielono na trzy działy tematyczne: 1. Wielkość codziennego życia. Dom europejski i jego podstawy, 2. Przepaść – Wpływ holokaustu na politykę, filozofię i literaturę, 3. Ku pojednaniu. Zamieszczono też szereg dokumentów (apеле, listy związane z III Europejskim Kongresem Dialogu i Uniwersalizmu, spis wykładów o europeizmie i uniwersalizmie ogłoszonych na UW w roku akademickim 2001/2002). W zeszycie są również sprawozdania z konferencji oraz zapowiedzi wydawnicze.

Teorie vědy/ Theory of Science. Czasopismo ukazujące się przez ostatnie dziesięć lat pod tytułem „Věda, technika, společnost” wróciło od roku 2002 do swej dawniejszej nazwy „Teorie vědy”. Pismo wydawane jest nadal przez Kabinet pro studium vědy, techniků a společnosti przy Akademii Nauk Republiki Czeskiej w Pradze. Redaktorem naczelnym jest Jiří Loudin, a przewodniczącym Rady Redakcyjnej Ladislav Tondl. Zmiana tytułu związana jest z pewną zmianą profilu pisma: dążeniem redakcji będzie podkreślanie różnorodności i złożoności nauki oraz uwzględnianie aspektów przekazu wiedzy. Stąd też podtytuł: „časopis pro teorie vědy, techniků a komunikace”. Pierwszy zeszyt w 2002 r. (tom XI/XXIV) zawiera pięć artykułów a m. in. przekład z angielskiego pracy Williama Outhwaite „Naturalisms and Antinaturalisms”.

The Review of Metaphysics. Vol. LV, No 3 (2002). Zeszyt zawiera następujące artykuły: Robert Sokolowski – Phenomenology of Friendship; A. S. Cua – The Ethical and the Religious Dimensions of Li (Rites); John Deely – The Ab-

sence of Analogy; William F. Bristow – Are Kant's Categories Subjective? Hans Radder – How Concepts Both Structure the World and Abstract from it. Bogato reprezentowany jest dział recenzji z książek (dwadzieścia pięć streszczeń i komentarzy) oraz abstraktów z artykułów publikowanych w czasopismach filozoficznych.

Philosophica. Tom 65 i 66 tego belgijskiego półrocznika (za 2000 r.) zredagowali wspólnie Evandro Agazzi i Erik Weber. Oba tomy prezentują materiały z kongresu na temat „Filozofia i tolerancja”, jaki odbył się w 1996 r. w Rabacie (Maroko), a zorganizowany był przez Międzynarodowy Instytut Filozofii. Oba tomy otwiera ten sam wstęp napisany przez E. Agazziego, przewodniczącego Instytutu. Aczkolwiek w kongresie brali udział uczeni z różnych stron świata, wszystkie teksty tu zamieszczone są bądź w języku francuskim, bądź angielskim. Wśród prac dwudziestu autorów natrafiamy na artykuł Mariana Przełęckiego pt. „What Does It Mean to Be Tolerant in Moral Issues?” (tom 66 s. 57–64). W obu tomach są również recenzje z książek.

The Owl of Minerva. Vol. 33, No 2, 2002. Pięć artykułów tego numeru objęto wspólnym tytułem „Feminizm i heglowska Antygoną”, zaś Ardis B. Collis – redaktor pisma – wyjaśnia, że nawiązują one do wcześniejszej debaty związanej z artykułami P. Mills i H. Ravven. W tym zeszycie głos zabrali: Philip J. Kain, Nadine Changfoot, Patricia Jagentowicz Mills, Heidi Miriam Ravven i Patricia Huntington. Zamieszczono tu również dwie recenzje oraz informacje o nowych książkach i dysertacjach ukończonych w 2001 r. a tematycznie związanych z twórczością Hegla.

ORGANIZACJE

Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej obchodziło 8 VI 2002 r. swój jubileusz 10-lecia istnienia. Z tej okazji urządzono, pod patronatem Ministra Środowiska, uroczyste spotkanie w Domu Kultury w Warszawie, podczas którego wręczono Księżę Pamiętkową Henrykowi Skolimowskiemu.

Österreische Nietzsche-Gesellschaft zorganizowało międzynarodowe spotkanie na Uniwersytecie w Grazu, które odbyło się 6–8 IX 2002 r. Temat spotkania brzmiał: „120 Jahre Fröhliche Wissenschaft”. Referaty wygłosili: P. A. Bloch, M.

Brussotti, H.–M. Gerlach, H. G. Hödl, S. Reschke i R. Schulz.

The Metaphysical Society of America odbędzie swe doroczne spotkanie w Pennsylvania State University w dniach 14–16 marca 2003 r. Omawiane mają być zagadnienia związane z pojęciem psyche.

ZJAZDY I KONFERENCJE

Kognitywistyka – program badań i nowych technologii nauczania to tematyka konferencji, która odbyła się 16–17 IX 2002 r. w Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Konferencja ta była zarazem pierwszym zjazdem Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego, a zorganizowana została przez Instytut Filozofii UMK, Instytut Pedagogiki UMK, Katedrę Informatyki Stosowanej UMK, Katedrę Logiki UMK oraz Sekcję Metodologii Nauk Komitetu Naukownictwa PAN. Honorowy patronat sprawował Sekretarz Stanu MENis Tomasz Goban-Klas i Rektor UMK Jan Kopcewicz. W programie przewidziano wykłady: Ryszarda Tadeusiewicza (AGH, Kraków), Edwarda Nęcki (UJ), Andrzeja Wróbla (PAN), Jana Obera (PAN), a także dyskusję, prezentacje autorskie, sesję posterową i zebranie PTk.

Dialog w kulturze. Filozoficzna, polityczna i religijna obecność dialogu w kulturze współczesnej stała się przedmiotem obrad dwudniowej konferencji urządzonej przez Wydział Humanistyczny i Wydział Historyczny Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu. W dniach 23–24 IX 2002 r. odbywały się obrady prowadzone na posiedzeniach plenarnych i w trzech sekcjach: 1. Dialog i religia, 2. Dialog i polityka, 3. Dialog i filozofia. W programie znalazły się trzydzieści dwa referaty wygłoszone przez przedstawicieli wszystkich większych ośrodków naukowych w kraju, a także gości zagranicznych z Rosji i Niemiec. Program uwzględniał też dyskusje, sprawozdaniu przewodniczących sekcji i końcowe podsumowanie obrad.

Filozofia wychowania a wizje świata to tematyka ogólnopolskiej konferencji zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Pomorskiej Akademii Pedagogicznej w Słupsku. Konferencja odbyła się w dniach 20–21 VI 2002 r. Celem tego spotkania – według określenia organizatorów – była „wymiana doświadczeń różnych ośrodków naukowych dotycząca kierunków nauczania i wy-

chowania w Polsce w kontekście zachodzącej globalizacji procesów wychowania”, a także „analiza zagadnień związanych z problematyką światopoglądowych uwarunkowań systemów kształcenia i wychowania”. Materiały konferencyjne mają być opublikowane.

Giornate di studio su Spinoza – konferencja poświęcona filozofii Spinozy i jej wpływom we Włoszech odbyła się w Urbino w dniach 2–4 X 2002 r. Okazją stała się rocznica dziesięciolecia śmierci Emilii Giancotti (1930–1992), profesora tej uczelni, która uzyskała międzynarodowe uznanie dzięki swym badaniom filozofii Spinozy. Konferencja toczyła się w dwóch sekcjach: pierwsza poświęcona była włoskim „rozmówcom” Spinozy (Lucrecio, Petrarca, Machiavelli, Bruno, Galilei, Vico), druga rozpatrywała dwudziestowieczne interpretacje dzieł Spinozy. Zamykające obrady posiedzenie „okrągłego stołu” skoncentrowało się na republikańskiej utopii: Machiavelli – Spinoza. Informacje: e-mail: philos@uniurb.it

Hegel and Language. Jako Siedemnaste biennale Towarzystwa Heglowskiego Ameryki zwołana została na 25–27 X 2002 r. konferencja w Pennsylvania State University poświęcona problematyce języka w ujęciu Hegla. W programie zamieszczono następujące referaty: K. Thompson – Fragmentation, Contamination, Systematicity. The Threats of Representation and the Immanence of Thought; Chong-Fuk Lau – Language and Metaphysics. The Dialectics of Hegel’s Speculative Proposition; A. Nuzzo – The Language of Hegel’s Speculative Philosophy; J. Reid – Objective Language and Scientific Truth in Hegel; J. McCumber – Sound–Tone–Word. Towards an Hegelian Philosophy of Language; D. Kolb – The Logic of Language Change (presidential address); K. Dulceit – Language, Objects, and the Missing Link. Reflections on Hegel’s Theory of Reference; J. Vernon – The Realm of Abstraction. The Role of Grammar in Hegel’s Linguistic System; W. Dudley – Telling the Truth. Systematic Philosophy and the *Aufhebung* of Poetic and Religious Language; C. Kellog – The Three Hegels. Kojève, Hyppolite, and Derrida on Hegel’s Philosophy of Language; C. May – Hegel, Kristeva, and the Language of Revolution; K. Pahl – The Dance of the Speculative Proposition.

Kongres w Nowej Zelandii organizowany przez Wydział Filozofii Uniwersytetu Otago w Dunedin ma się odbyć w dniach 19–24 stycznia

2003 r. Przedmiotem obrad mają być etyczne i metaetyczne aspekty filozofii Hume’a. Udział zapowiedzieli: Anette Baier, M. Smith oraz G. Schurz. Informacje: Ch. Pigden, Department of Philosophy, University of Otago, Box 56, Dunedin, New Zealand.

Interdyscyplinarny Kongres w Lizbonie na temat „Utylitarianizm, prawa człowieka i globalizacja” ma mieć miejsce w dniach 11–13 kwietnia 2003 r. Informacje: Prof. José de Sousa e Brito pod adresem: sbrito@tribconstitutional.pt.

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Adam Janusz Chmielewski (UW) otrzymał postanowieniem Prezydenta z dnia 2.1.2002 r. tytuł profesora nauk humanistycznych (Monitor Polski nr 5/2002). Uroczystość nadania tytułu odbyła się w Pałacu Prezydenckim w Warszawie 22.1.2002 r.

Anna Larysa Lewicka–Strzałecka (IFiS PAN) otrzymała postanowieniem Prezydenta z dnia 2.1.2002 r. tytuł profesora nauk humanistycznych (Monitor Polski nr 5/2002). Uroczystość nadania tytułu odbyła się w Pałacu Prezydenckim w Warszawie 22.1.2002 r.

VARIA

Religion and Philosophy on video. Amerykańska firma Insight Media oferuje kilkadziesiąt kaset video, nagranych w latach 1974–2001, o zróżnicowanej i często bardzo atrakcyjnej tematyce z dziedziny filozofii i religioznawstwa. Nagrania trwające od 20 minut do 2 godzin mają ceny w granicach USD 119–279. Słabą stroną tej oferty jest brak informacji, kto jest redaktorem opracowania. Więcej wiadomości na stronie: www.insight.media.com.

NEKROLOGIA

Michel Henry (ur. w 1922 r. w Indochinach), em. profesor Uniwersytetu Paula Valéry w Montpellier, zmarł 3 II 2002 r. Przez krótki czas był profesorem w Casablanca, potem aż do przejścia na emeryturę – w Montpellier. Za główne jego dzieło uchodzi *L’essence de la manifestation*,

gdzie przedstawił zasadnicze tezy swej fenomenologii. Prowadził polemikę z Heideggerem, Husserlem i Schelerem. Zajmował się też mistyką Eckharta. W późniejszych latach interesował się filozofią chrześcijańską i jej uzgodnieniem z jego własną fenomenologią. Napisał także dwutomowe dzieło o Marksie (1976) oraz studium o psychoanalizie (1985). Szereg jego prac zebranych zostało w tomie *Phénoménologie matérielle* (1990), zaś bibliografię jego twórczości i prac o nim znaleźć można w aktach kolokwium w Cerisy-la-Salle: *Michel Henry. L'épreuve de la vie* (Cerf, Paris 2001, s. 501–527). Pisał również powieści, a m.in. *L'amour les yeux fermés* (1976), za którą otrzymał nagrodę Renaudota.

Jacques Merleau-Ponty (ur. w 1916 r.), em. profesor Uniwersytetu Paris X–Nanterre, zmarł 7 VI 2002 r. Po studiach w École Normale Supérieure i jenieckich perypetiach wojennych pracował początkowo jako dziennikarz, potem był zatrudniony w CNRS. W 1965 r. uzyskał doktorat na podstawie rozprawy *Étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*, która stała się dziełem klasycznym we współczesnej kosmologii. Został powołany na stanowisko Maître de conférences na Uniwersytecie w Besançon a potem mianowany profesorem w Paris X–Nanterre. Publikował głównie artykuły, m.in. *Philosophie et théorie physique chez Eddington* (1965), *Les trois étapes de la cosmologie* (1971), *Leçons sur la genèse des théories physiques: Galilée, Ampère, Einstein* (1974).

WYDAWNICTWA NADESLANE

Acta Medievale Vol. XIII.

Anuario Filosófico R. XXXII (1999), No. 2, 3; R. XXXIV (2001), No. 1, 2, 3; R. XXXV (2002), No. 1, 2.

Dialogue and Universalism Vol. XII (2002), No. 1-2, 3, 4-5.

Filozofski Vestnik Vol. XXII (2001), No. 1, 2; Vol. XXIII (2002), No. 1, 2.

Filozofia Nauki R. X (2002), nr 1, 2.

Humanistyka i Przyrodoznawstwo T. 7, 2001.

Iyyun Vol. 50, October 2001.

Kwartalnik Filozoficzny T. XXVII (1999), z. 3; T. XXVIII (2000), z. 2.

Manuscrito. Revista Internacional de Filosofía, Vol. XXIV, No. 2, October 2001.

Metalogicon R. XIV, Luglio-Dicembre 2001, N. 2.

The Owl of Minerva Vol. 32, Spring 2001, No. 2; Vol. 33, No. 1, Fall/Winter 2001–2002; No. 2, Spring–Summer 2002.

Philosophica Vol. 65 (2000), No. 1; Vol. 66 (2000), No. 2.

Philosophischer Literaturanzeiger Bd. 53, Heft 1, Januar–März 2000; Heft 2 April–Juni 2002; Bd. 54, Heft 3, Juli–September 2001; Heft 4, October–Dezember 2001; Bd. 55, Heft 1, Januar–März 2002; Heft 2, April–Juni 2002; Heft 3, Juli–September 2002.

Phorum Philosophicum R. 2002, t. 7.

The Polish Review Vol. XLVI (2001), No. 4; Vol. XLVII (2002), No. 1, 2, 3.

Process Studies, Vol. 29.3 Fall–Winter 2000; Vol. 30.2, Fall–Winter 2001.

Przegląd Tomistyczny T. VIII (2000).

The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly Vol. LV, December 2001, No. 2; Vol. LVI, September 2002, No. 1, 3.

Revue de synthèse T. 122 (2001), No. 2-3-4.

Studia Philosophiae Christianae R. 2002, nr 1.

Szkice Humanistyczne. Kwartalnik Naukowy OSW Vol. 3, R. 2002, nr 1-2, 3-4.

Teorie Vědy. Theory of Science Vol. X (XXIII) 2001, No. 1, 2-3, 4; Vol. XI (XXIV) 2002, No. 1.

Tijdschrift voor Filosofie 63ste Jaargang (2001), No. 2, 3, 4; 64ste Jaargang (2002), No. 1, 2, 3.

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK

prowadzi sprzedaż wysyłkową książek,
a także prenumeratę czasopism:

Archiwista Polski

Athenaeum

Azja-Pacyfik

Colloquia Communia

Cywilizacje w czasie i przestrzeni

Echo Świdwina

Kognitywistyka i Media w Edukacji

Krakowskie Studia Małopolskie

Kultura i Edukacja

Monochord

Partyzant

Politica Nova

Polityka Wschodnia

Ruch Filozoficzny

Studia Europejskie

Wrocławskie Studia z Polityki Zagranicznej

Polish Political Science Yearbook

ISSN 0035-9599



wydawnictwo
adam marszałek

ul. Przy Kaszowniku 37
87-100 Toruń

e-mail: info@marszalek.com.pl

www.marszalek.com.pl

KBSA O/Toruń 15001751-502823-121750013215