

# RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y   p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LVIII  
NUMER 2

---

Urszula M. Żegleń – Filozofia z punktu widzenia Quine'a. Wojciech Słomski – Ksiądz Józef Tischner. Leon Gumański – Prof. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe nie żyje. Wacław Janikowski – Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji kognitywistycznej. – Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. – Autobiogramy. – Przegląd czasopism (W. Mincer). – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

## SPIS RZECZY

Urszula M. Żegleń – Filozofia z punktu widzenia Quine'a .....	205
Wojciech Słomski – Książd Józef Tischner .....	221
Leon Gumański – Prof. Gertrude Elizabeth Margaret Ascombe nie żyje .....	227
Wacław Janikowski – Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji kognitywistycznej .....	231
Odczyty i wykłady .....	235
<p>J. Štepan: Podważalne rozumowania deontyczne, s. 235. W. Lorenz: Czy możliwa jest filozofia bez idei podmiotu? Dyskusja z tezami antyhumanizmu teoretycznego, s. 239. K. Sikora: O filozoficznych podstawach niektórych fragmentów psychologii C.G. Junga, s. 259. M. T. Nojszewska: Retoryka jako umiejętność (sztuka) perswazji w komunikacji werbalnej i niewerbalnej, s. 273. P. McLaughlin: A Critical Introduction to Liberalism, s. 279. R. M. Campa: Fleck's place in the philosophical debate, s. 283. A. Nowicki: Giordano Bruno. Filozoficzna treść jego „miłości do Muz”, s. 295. S. Folaron: Fenomen człowieczeństwa na przełomie XX/XXI wieku, s. 297. D. Barbaszyński: Metafizyczny wymiar człowieczeństwa w filozofii Mariana Zdziechowskiego, s. 305.</p>	
Recenzje i sprawozdania .....	309
<p>Steven D. Hales (ed.); <i>Metaphysics: Contemporary Readings</i> (T. Szubka), s. 309. Roman Darowski SJ: <i>Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku</i> (W. Tyburski), s. 312. <i>Człowiek i pustka. Problemy wakuumologii</i> (W. Tyburski), s. 315. <i>Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku</i> (W. Słomski), s. 318. D. KUBOK: <i>Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej</i> (W. Słomski), s. 321. Griffin James: <i>Sąd wartościujący. Jak doskonalic przekonania etyczne</i> (W. Janikowski), s. 325.</p>	
Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego .....	333
<p>Jadwiga Mizińska, Zbigniew Herbert <i>Jako Myśliciel od pogardy do wybaczenia</i>, s. 333. Wojciech Słomski, <i>Przebieg i wyniki XII Olimpiady Filozoficznej</i>, s. 347.</p>	
Autobiogramy .....	359
<p>Wojciech Suchoń, s. 359. Andrzej Szahaj, s. 361.</p>	
Przegląd czasopism (W. Mincer).....	367
<p><i>American Philosophical Quarterly</i>, s. 367a. <i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i>, s. 367a. <i>Archives de Philosophie</i>, s. 367b. <i>Ethical Theory and Moral Practice</i>, s. 367b. <i>Kant-Studien</i>, s. 368a. <i>Mind</i>, s. 368b. <i>Revue Internationale de Philosophie</i>, s. 368b. <i>Revue de Métaphysique et de Morale</i>, s. 369a. <i>Revue Philosophique de la France et de l'Étranger</i>, s. 369b.</p>	
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer).....	371
<p>a) <i>Prace opublikowane w Polsce</i>, s. 371a. b) <i>Piśmiennictwo obce</i>, s. 381a.</p>	
Wiadomości bieżące.....	389
<p>Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 389a; publikacje zbiorowe, s. 394b; wydawnictwa ciągłe, s. 395b; czasopisma, s. 398b. Zjazdy i konferencje, s. 400b. Nauczanie, s. 402a. Wiadomości osobiste, s. 402a. <i>Varia</i>, s. 403a. Listy do redakcji, s. 403b. <i>Nekrologia</i>, s. 407a.</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 LVIII  
NUMER 2

wydawnictwo  
**adam marszałek**

2001

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),  
RYSZARD MIREK (Częstochowa), MAREK REMBIERZ (Cieszyn),  
WAWRZYNIEC RYMKIEWICZ (Warszawa),  
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 2001

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. 16,7 Ark. wyd. 15,6  
Druk: Drukarnia „MADO”  
87-148 Łysomice, ul. Warszawska 52  
tel. (0-56) 678-34 78

Urszula M. Żegleń

## Filozofia z punktu widzenia Quine'a

W Boże Narodzenie 2000 r. w wieku 92 lat nieoczekiwanie po krótkiej chorobie odszedł Willard Van Orman Quine, jeden z najbardziej znanych filozofów i logików współczesnych. Przyjaciół wielu polskich logików i filozofów.

### I. Z naukowej biografii Quine'a

Willard Van Orman Quine urodził się 25 VI 1908 r. w Akron, Ohio. Nazwisko Van Orman odziedziczył po swoim dziadku ze strony matki, której przodkowie po linii ojca mieli pochodzenie holenderskie, po linii matki brytyjskie.

Przejawiający od najmłodszych lat wszechstronne zainteresowania i zdolności młody Quine w szkole średniej (West High School) wybrał specjalizację przyrodniczą (*science*). Znacznie bardziej jednak pociągała go matematyka niż zajęcia eksperymentalne prowadzone w laboratorium. Jeszcze jako uczeń West High School pod wpływem lektury George'a H. McKnighta *English Words and their Background* odkrył swoją nową pasję, jaką było szukanie etymologii słów, łączyła się ona z jego ciekawością poznawania obcych krajów i narodów. Przypuszczalnie te wczesne fascynacje zrodziły jego późniejsze dojrzałe idee filozoficzne dotyczące języka z oryginalną koncepcją niezeterminowania przekładu. Zanim jednak zajął się profesjonalnie językiem współpracował z późniejszym znanym językoznawcą i leksyko grafem Fredem Cassidym m.in. nad etymologią angielskich sufiksów. Fredowi Cassidy'emu zawdzięcza też przeniesienie z Akron do Collegu w Oberlin w 1926 roku. Głównym przedmiotem jego studiów w Oberlin była matematyka, obok niej także filozofia i języki obce (greka, niemiecki i francuski). Tutaj powstała pierwsza naukowa publikacja Quine'a. Była nią napisana dla „American Mathematical Monthly” recenzja pracy Nicoda *Foundations of Geometry and Induction* (po latach przyznał w swojej autobiografii, że choć był wówczas dumny z widoku swojej pierwszej publikacji, to faktycznie była to recenzja ignoranta)<sup>1</sup>.

W 1930 r. ukończył studia w Oberlin i przeniósł się do Bostonu, gdzie uzyskał stypendium na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Harvarda. Tu rozpoczęła się

---

<sup>1</sup> Zob. W.V.O. Quine, *Autobiography of W.V.O. Quine*, w: *The Philosophy of W.V.O. Quine*, wyd. rozszerzone, red. L. E. Hahn, P. A. Schilpp, Open Court, Chicago i La Salle, Ill., 1998 (seria „The Library of Living Philosophers”), s. 8.

jego prawdziwa droga naukowa, a z Uniwersytetem Harvardzkim pozostał związany do końca życia. Studia w Harvardzie rozpoczął ze względu na Alfreda Northa Whiteheada, sławnego już profesora harwardzkiego, z którego pracami formalnymi (*Introduction to Mathematics* i przede wszystkim opublikowanymi wspólnie z Bertrande Russellem *Principia Mathematica*) zetknął się jeszcze w Oberlin. W Uniwersytecie Harvardzkim studiował u Whiteheada (m.in. przyrodoznawstwo, starożytną i nowożytną kosmologię), u Clarence'a Irwina Lewisa filozofię Kanta, u M. H. Sheffera logikę. Na kursie psychologii poznawał aktualny wówczas behawioryzm. W 1931 r. miał okazję uczestniczyć w wykładach Russella w Harvardzie. W 1932 r. po dwóch latach studiów pod kierunkiem Whiteheada obronił (najszybciej napisany w historii Harvardu) doktorat, który poświęcony był logice formalnej (*The Logic of Sequences. A Generalization of Principia Mathematica*).

Po obronie doktoratu uzyskał z Harvardu roczne naukowe stypendium zagraniczne. Za radą m.in. Herberta Feigla (ówczesnego austriackiego stypendysty Harvardu) zdecydował się na wyjazd do Wiednia, by tam zapoznać się z nową filozofią nauki. W Wiedniu przebywał przez sześć miesięcy, uczestnicząc w wykładach Moritza Schlicka i spotkaniach Koła Wiedeńskiego. Miał okazję poznać m.in. Kurta Gödla, Hansa Reichenbacha, Hansa Hahna, a także Alfreda J. Ayera, który przybył do Wiednia po ukończonych studiach w Oxfordzie. W tym czasie nie było już w Wiedniu Rudolfa Carnapa, który od roku piastował katedrę filozofii przyrody w niemieckim uniwersytecie w Pradze. Za nim udał się Quine do Pragi, gdzie spędził sześć tygodni, chodząc na wykłady Carnapa, z fascynacją czytając maszynopis jego *Logische Syntax der Sprache* i prowadząc z nim dyskusje na temat jego koncepcji języka logiki. W Pradze również chodził na wykłady z metafizyki prowadzone przez ucznia Franza Brentana Oscara Krausego oraz na wykłady z hydrodynamiki Philipa Franka (należącego także do grona wiedeńskich neopozytywistów).

Za radą Carnapa na dalszą europejską wędrowkę naukową wybrał Warszawę, gdzie podobnie jak w Pradze spędził sześć bardzo pracowitych i inspirujących tygodni<sup>2</sup>. Uczestniczył regularnie w seminarium Alfreda Tarskiego, wykładach Stanisława Leśniewskiego i Jana Łukasiewicza. Spotkał tu też Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Kotarbińskiego, Kazimierza Kuratowskiego, Bolesława Sobocińskiego i Stanisława Jaśkowskiego (z dwoma ostatnimi współpracował potem w USA). Po powrocie do Bostonu w 1933 r. uzyskał kilkuletnie stypendium badawcze w Uniwersytecie Harvardzkim jako nowo wybrany (m.in. obok Barucha F. Skinnera) członek *Society of Junior Fellows Harvard University*. Z tego okresu pochodzą pierwsze ważne prace formalne Quine'a: m.in. jego książka *A System of Logistic* (1934), artykuł *New Foundations for Mathematical Logic* (1934). W 1939 r. ukończył pracę nad *Mathematical Logic*. Aktywnie uczestniczył w życiu akademickim Harvardu, gdzie szczególne zaangażowanie wykazywali przybyli tu naukowcy i filozofowie europej-

---

<sup>2</sup> Swoj pobyt w Warszawie i spotkania z polskimi filozofami, logiczami i matematykami wspomina ciepło w swojej autobiografii.

scy, a wśród nich przedstawiciele Koła Wiedeńskiego. Neopozytywiści przenosząc swoją działalność za ocean zorganizowali tu (kolejną po wcześniejszych europejskich) konferencję na temat jedności nauki. Zaczęli wydawać „Journal of Unified Science”, stanowiący kontynuację zamkniętego po nazistowskiej inwazji na Holandię publikowanego tam ich programowego pisma „Erkenntnis”. Do tej grupy aktywnie działających filozofów europejskich dzięki staraniom Quine’a dołączył Alfred Tarski, unikając tragedii holocaustu, która nie oszczędziła jego najbliższych. Jeszcze w 1941 roku Quine wyjechał do Brazylii, gdzie miał gościnne wykłady, które zostały tam opublikowane w jego wydanej po portugalsku książce *O Sentido da Nuova Logica* (wykładał również po portugalsku).

Tę karierę akademicką Quine’a przerwała na cztery lata druga wojna światowa. We wrześniu 1942 roku został powołany do służby w marynarce wojennej Stanów Zjednoczonych. Służbę tę pełnił jednak nie na morzu, lecz na lądzie. Pracował w rozgłośni radiowej w Waszyngtonie w grupie wybitnych specjalistów, wśród których znajdowało się wielu znakomitych uczonych (także matematyków), a ich zadaniem było odszyfrowywanie i analiza zapisanych cyfrowo komunikatów przesyłanych do dowództwa. Okazało się, że zajęcie to nie odciągnęło młodego uczonego od twórczej pracy naukowej. Podczas wojny Quine pisał swoje prace formalne, m.in. opublikował *Mathematical Logic* (1940) oraz *Elementary Logic* (1941).

Po wojnie pracował nadal intensywnie, w 1948 r. został profesorem, a w 1949 r. członkiem *Society of Senior Fellows Harvard University* oraz *American Academy of Arts and Sciences*. Ważne znaczenie dla jego twórczości miała kolejna roczna podróż europejska, tym razem do Oxfordu. A przy okazji odwiedzał także inne ośrodki brytyjskie, a nawet wybrał się specjalnie do Niemiec, by tam m.in. spotkać się z Heinrichem Scholzem. W Wielkiej Brytanii poznał Johna L. Austina, Michaela Dummetta, Petera Geacha, Henry’ego P. Grice’a, Petera Strawsona. Po powrocie z Europy odwiedzał także naukowo ośrodki amerykańskie (m.in. Princeton, Stanford), ponadto japońskie, chińskie, a potem wielokrotnie jeszcze europejskie. W ciągu swojego długiego życia podróżował po całym świecie, był we wszystkich krajach europejskich (łącznie odwiedził 113 państw). W większości były to podróże naukowe. W 1956 roku zdobył zaszczytny tytuł profesora Edgara Pierce’a Uniwersytetu Harvardzkiego i aż do emerytury w 1978 roku z niezwykłą aktywnością uczestniczył w życiu naukowym. Przyjmował liczne zaproszenia na gościnne wykłady (m.in. do Rockefeller University, Columbia University, Collège de France w Paryżu, do Calgary i Edmonton, do Notre Dame University, do Bloomington, Princeton, Uppsali, Oxfordu, Cambridge, Edynburga, St. Andrews, Manchester), brał udział w bardzo wielu sympozjach i kongresach (m.in. w Wiedniu, Jerozolimie) i mnóstwo pisał. Jest autorem 23 książek (z których 9 zostało przetłumaczonych na język polski).

Wyzaczył kierunek badań filozofii współczesnej, a jego poglądom filozoficznym poświęcono mnóstwo prac i międzynarodowych konferencji. Za swoją bogatą działalność naukową uhonorowany został wieloma tytułami i prestiżowymi międzynarodowymi odznaczeniami (w 1993 r. złotym medalem F. Polačka w Pradze

oraz nagrodą Rolfa Schocka w Szwecji, w 1996 r. nagrodą Kyoto w Japonii). Miał uczniów i zwolenników swoich poglądów na całym świecie, wychował pokolenia znakomitych filozofów, jednym z pierwszych jego studentów jest Donald Davidson, należący także do światowej czołówki filozofów współczesnych. Był otwarty i przyjazny, do końca zachował jeszcze sprawność intelektualną. Wraz ze śmiercią Quine'a zamknął się pewien rozdział filozofii dwudziestowiecznej, przede wszystkim tej związanej tak silnie z tradycją empirystyczną, i choć już za życia zaczął stać się klasykiem, to pewnie jeszcze długo będziemy odczuwać świeżość i aktualność jego myśli.

## II. Dziedziny badań Quine'a

### 1. Logika i filozofia logiki

Swoje badania rozpoczął Quine od dyscyplin formalnych. W 1934 roku w czterdziestym czwartym tomie „*American Mathematical Monthly*” w artykule *New Foundations of Mathematical Logic* przedstawił nowy system teorii mnogości NF (nazwany tak od tytułu tegoż artykułu). Był to system zbudowany na logice I rzędu z jednym terminem pozalogicznym ‘ $\epsilon$ ’ bycia elementem zbioru. Język systemu konstruowany był z jednego rodzaju zmiennych albo zawierał ich dwa rodzaje: dla zbiorów i dla klas (nie odróżniając zbioru od klasy, każdy zbiór traktuje się jako klasę, ale nie odwrotnie). Załoženiami systemu był aksjomat ekstensjonalności dla klas oraz aksjomat istnienia klas (a przy przyjęciu zmiennych dla zbiorów – także aksjomat istnienia zbiorów). Aby nie dopuścić do antynomii, Quine realizował zarówno idee Ernesta Zermela (polegające na nałożonym aksjomatycznie warunku konstruowania ograniczonego pojęcia zbioru) jak i Russella (odrzucając niektóre formuły jako niepoprawne). Wprawdzie istnienie zbiorów podlega tu hierarchii typów (dzięki odpowiedniemu postulatowi definicyjnemu), to system NF jest lepiej skonstruowany od systemów opartych na russellowskiej teorii typów, ponieważ jest wolny od systematycznej wieloznaczności (a to dlatego, że zbiór uniwersalny, zbiór pusty, liczby naturalne występują w nim tylko jednorazowo). W systemie NF da się przedstawić teorię relacji, arytmetykę i pewne partie klasycznej teorii mnogości (u podstaw omawianego systemu leży jednak inne niż w klasycznej teorii mnogości pojęcie zbioru).

Następnie na wzór rozszerzenia dokonanego przez Johna von Neumanna w stosunku do teorii mnogości Zermela Quine rozszerzył system NF, a wyniki swoich badań przedstawił w sławnej *Mathematical Logic* – od jej tytułu pochodzi nazwa tego systemu, ML. W drugim wydaniu książki (1951) dokonał istotnej korekty systemu, usuwając odkrytą przez J. B. Rossera sprzeczność; wykorzystał w tym celu zaproponowaną przez Hao Wanga metodę usuwania paradoksu Burali-Fortiego. ML nie jest jednak skończenie aksjomatyzowalny. Zaletą ML jest możliwość podania w nim przy pewnym określeniu klasy liczb naturalnych (mniejszej niż zbiór liczb natu-



ralnych zdefiniowany w NF) dowodu pełnej indukcji matematycznej. ML określa się jako niesprzeczny, gdy niesprzeczny jest system NF (dowód Wanga). Badania nad systemami Quine'a prowadziło wielu wybitnych logików i matematyków, m.in. Y. Bar-Hillel, M. Boff, A. Fraenkel, R. Jensen, Wang. Niektórzy (jak Rosser w swoim podręczniku logiki dla matematyków)<sup>3</sup> systemy Quine'a traktują jako podstawę matematyki, inni (jak np. Fraenkel) wskazują na ich wady (m.in. w ograniczonym stosowaniu aksjomatów istnienia). Do wartościowych wyników Quine'a przedstawionych także w *Mathematical Logic* należy podanie dowodu niepełności logiki i arytmetyki inną metodą niż u Gödla.

Quine'a jako filozofa interesował też problem określenia statusu logiki: czym jest, jaki jest jej zasięg: czy obejmuje matematykę i teorię mnogości (jak można było odczytać w programie logicyzmu autorów *Principia Mathematica*), jaki jest status logiki nieklasycznej (szczególnie intuicjonistycznej i modalnej). Zainteresowany logicyzmem Russella rozważał zagadnienie przekładu języka matematyki na język logiki, a te problemy wiodły go potem dalej do kwestii istnienia, prawdy, znaczenia synonimiczności, analityczności i wielu innych znajdujących wyraz w jego późniejszych pracach z filozofii logiki, filozofii języka, czy filozofii nauki. W *Mathematical Logic* pokazywał, że wszystkie pojęcia logiki, a także arytmetyki i pochodnych teorii da się wyprowadzić z języka zawierającego trzy terminy pierwotne: spójnik bycia elementem zbioru '∈', podwójną negację '↓' ('ani...ani...'), kwantyfikator ogólny '∀'.

Chociaż kontynuował badania Russella, nie przyjął jego programu logicyzmu i teorii mnogości nie zaliczał do logiki. W *Set Theory and its Logic* (1969) i *Philosophy of Logic* (1970) wskazywał na źródła zatarcia granicy między obydwoma dyscyplinami. Logikę traktował jako najbardziej ogólną dyscyplinę, ponieważ jej zmienne nie są ograniczone do jednej kategorii obiektów (uważał przy tym, że ontologia teorii mnogości nie jest neutralna dla logiki). Zadanie logiki widział w systematycznym badaniu jej prawd, ale nie w odniesieniu do ontologii, lecz gramatyki, tyle że chodzi tu o gramatykę języka logiki. Jak pisał w *Philosophy of Logic* „logika jest [...] wypadkową dwóch składników: gramatyki i prawdy”<sup>4</sup>, czy mówiąc metaforycznie „logika tropi prawdę na drzewie gramatyki”<sup>5</sup>. To powiązanie prawdy z gramatyką logiczną rozumie się najogólniej w ten sposób, że do warunków prawdziwości zdania w sensie logiki dochodzi się przez struktury gramatyczne (syntaktyczne) języka logiki. Prawdy logiczne odróżniał od zwykłych prawd. Dla prawd logicznych głosił zasadę ekstensjonalizmu, zgodnie z którą, jeśli zdanie jest prawdziwe, to przy jednolitym zastąpieniu jego elementów nie będących stałymi logicznymi, pozostaje ono nadal prawdziwe, podczas gdy dla zwykłych prawd warunek ekstensjonalności nie zachodzi.

<sup>3</sup> J.B. Rosser, *Logic for Mathematicians*, MacGraw-Hill, New York 1953.

<sup>4</sup> Zob. W.V.O. Quine, *Filozofia logiki*, tłum. H. Mortimer, PWN, Warszawa 1977, s. 91.

<sup>5</sup> Tamże, s. 56.

Chociaż w *Philosophy of Logic* pisał, że prawdę logiczną otrzymuje się z tautologicznego schematu (bez uwzględnienia treści), to wcześniej w dyskusji z Carnapem (z 1954 r.) odrzucał pogląd, aby całą logikę i matematykę identyfikować z prawdami ustalonymi czysto konwencjonalnie, czy jedynie na mocy znaczenia terminów<sup>6</sup>. Na przykład prawda  $\forall x(x = x)$  nie jest konwencjonalna, czy zależna od języka, lecz od faktu, że wszystko jest tożsame<sup>7</sup>. Mimo to, w dyskusji korespondencyjnej koncepcji prawdy odrzucił użyteczność mówienia o faktach, gdyż uważał, że nie wnoszą one niczego istotnego do charakterystyki prawdy. Z dyskursu logicznego łatwo pozbył się faktów wprowadzając zabieg usuwania cudzysłowu z kontekstów zdaniowych, w których występuje predykat prawdy będący własnością danego zdania:

„p” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p

(przy czym w zdaniu p nie może już wystąpić ten predykat, gdyż prowadziłyby to do antynomii). Usuwanie cudzysłowu w kontekstach o schemacie konwencji T znanej z teorii Tarskiego daje według Quine’a pełną charakterystykę prawdy. Tym swoim minimalizmem w kwestii prawdy stał się Quine prekursorem rozwijanych ostatnio m.in. przez Paula Horwicha i Hartry Fielda tzw. deflacyjnych ujęć prawdy, szeroko dyskutowanych m.in. przez Davidsona, Hilarego Putnama, Wolfganga Künnego (a w Polsce m.in. przez Jana Woleńskiego, Jerzego Szymurę, Tadeusza Szubkę).

Minimalizm Quine’a w filozofii logiki szczególnie mocno wiąże się z jego kryterium zobowiązań ontologicznych podanym w 1953 r. w znanym sloganie „być to być wartością zmienną”. Kryterium to obowiązuje dla logiki I rzędu, która Quine’a jako logika, a tym bardziej filozofa zupełnie zadawała. Nie podzielał on zachwytu filozofów, ani nastawionych filozoficznie logików, nad logiką modalną. Znana jest m.in. jego polemika z Ruth Barcan Marcus na temat esencjalizmu rozpatrywanego na gruncie logiki modalnej<sup>8</sup>. Kierując się zasadą minimalizmu w ontologii, nie dopuszczał hipostazowania obiektów intensjonalnych, wypowiadając inny sławny slogan stanowiący kryterium istnienia „no entity without identity”. Nie sposób więc przyjąć bytów możliwych, bo – czyż możliwy łysy mężczyzna stojący w tych drzwiach jest tym samym możliwym grubym mężczyzną stojącym w tamtych drzwiach? jak pytał paradoksalnie, argumentując przeciwko hipostazowaniu obiektów z kontekstów modalnych. Jeśli w swoich późniejszych pracach mówił o świa-

---

<sup>6</sup> Zob. na ten temat Carnap and Logical Truth (1954) w: W.V. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays* (wyd. rozsz.), Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1976, s. 107–132.

<sup>7</sup> Zagadnienie to omawia krótko m.in. M. Sainsbury. Zob. jego *Logical Forms*, Blackwell, Oxford 1991, s. 324n.

<sup>8</sup> Zob. m.in. jego *Reply to Ruth Marcus* (1963) w: W.V. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, s. 177–184.

tach możliwych, to dopuszczał je jedynie jako złożenia kombinatoryczne z elementów świata aktualnego<sup>9</sup>.

W ten sposób bronił ontologii opisanej w języku ekstensjonalnym i można sądzić, że opartej na założeniach nominalistycznych, choć sprawa nominalizmu nie była u Quine'a całkiem jednoznaczna i w matematyce można go było nawet uważać w pewnym sensie za platonistę. Nie jest to jednak sztandarowy platonizm wynikający z przekonań ontologicznych, lecz wymuszony przez nasze najlepsze teorie naukowe, które wymagają kwantyfikacji przebiegającej przez obiekty abstrakcyjne. Z ducha jednak pozostał Quine nominalistą, choć po dokładnej analizie nominalizmu, jaką przeprowadził wspólnie z Nelsonem Goodmanem w jednej ze swoich wczesnych prac *Steps Towards a Constructive Nominalism* (1947) doszedł do (odmiennego od Goodmana) wniosku, że nominalizmu nie da się utrzymać. W późniejszych swoich pracach formalnych próbował jeszcze bronić nominalizmu przez podstawieniową interpretację kwantyfikatora szczegółowego.

## 2. Filozofia nauki

Ważne miejsce zajęły prace Quine'a we współczesnej filozofii nauki. Za klasyczną już pozycję uchodzą jego *Two Dogmas of Empiricism*<sup>10</sup> (1951) skierowane przeciwko skrajnej neopozytywistycznej koncepcji nauki. Tymi dogmatami empiryzmu logicznego (jak określa się stanowisko neopozytywistów) są według artykułu Quine'a dwie tezy: pierwsza o ostrej dychotomii zachodzącej między zdaniami analitycznymi i syntetycznymi, i druga dotycząca redukcjonizmu, tj. redukcji wszystkich zdań do obserwacyjnych. Co do pierwszej tezy, to odrzucił on neopozytywistyczną (a tym samym redukcjonistyczną) definicję zdania analitycznego za pomocą przyjmowanego przez neopozytywistów pojęcia synonimiczności. Analizując różne pojęcia analityczności opowiadał się za analitycznością, ale jedynie jako własnością stopniowalną, przysługującą zdaniu na gruncie określonej teorii.

Przeciwko ostrej dychotomii zdań argumentował z pozycji proponowanego przez siebie holizmu, twierdząc że prawdziwość zdania ocenia się nie w izolacji, lecz w powiązaniu z innymi zdaniami teorii, która jest konfrontowana z doświadczeniem; a mówiąc metaforycznie – prawda jest tu „jak szara tkanina biorąca czerń od faktów, a biel od konwencji językowych”<sup>11</sup>. Traktowanie zdań w izolacji opierało się według Quine'a na błędnym i dogmatycznym założeniu redukcjonizmu, a to w neopozytywizmie wspierane było weryfikacjonistyczną koncepcją znaczenia. W argumentacji

---

<sup>9</sup> Podobne stanowisko w sprawie statusu światów możliwych zajmuje David Armstrong.

<sup>10</sup> Tłum. polskie B. Stanosz, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 49–76.

<sup>11</sup> Por. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, TN KUL, Lublin 1992, s. 170.

przeciwko redukcjonizmowi pokazywał takie milczące założenie weryfikacjonizmu w koncepcji wczesnego Carnapa z *Logische Aufbau der Welt* (1928), a założeniem tym było twierdzenie o tym, że wszystkie zdania syntetyczne sprowadzają się do jednoznacznie określonego zbioru zdarzeń zmysłowych. Wprawdzie, gdy Quine pisał swój krytyczny esej, Carnap zajmował już mniej radykalną pozycję (co zostało rzetelnie zauważone przez autora *Dwu dogmatów*), nie osłabiło to krytyki Quine'a, gdyż redukcjonizm był nadal widoczny w poglądach innych neopozytywistów, a nie miał on innego wytłumaczenia niż atomistycznie potraktowana metoda weryfikacji. Odrzucenie strategii atomistycznej na rzecz holistycznej było według Quine'a pewną próbą obrony empiryzmu, i taki wolny od dogmatycznego redukcjonizmu empiryzm postulował w swoim sławnym eseju. Krytyczne analizy Quine'a zapoczątkowały żywą dyskusję na temat analityczności, dzieląc filozofów na dwa obozy: zwolenników podejścia Quine'a (za którym opowiadał się m.in. Goodman, Arthur Pap, Friedrich Waismann, J.W. Watkins) i rzeczników ujęcia Carnapa (bronionego w różny sposób m.in. przez Grice'a, Putnama, Strawsona).

Silny atak na weryfikacjonizm przyszedł także ze strony Karla Poppera. Każdy z filozofów podawał inne racje za odrzuceniem weryfikacjonizmu. Popper dogmatyczny empiryzm neopozytywistów zastąpił krytycznym racjonalizmem, Quine – krytycznym empiryzmem. U Quine'a empiryzm krytyczny powiązany został z jego sceptycznym racjonalizmem, a od strony ontologicznej z realizmem wewnętrznym. Element krytyczny zaznaczał się przede wszystkim w strategii holistycznej testowania zdań teorii, jak i w zabiegach decyzyjnych przy wyborze hipotez. Nie był to jednak wybór czysto konwencjonalny, bo kierowany metalogicznymi względami prostoty i naturalności, przy czym te ostatnie głoszone były na wzór idei pragmatyzmu z uwzględnieniem potrzeb człowieka.

Możliwość wyboru języka do interpretacji danych doświadczenia<sup>12</sup> doprowadziła Quine'a do poglądu o względności ontologicznej (czyli stanowiska relatywizmu ontologicznego). Ale dla Quine'a różnica ontologiczna nie oznacza jeszcze różnicy na poziomie empirycznym, gdyż dwie teorie mogą mieć różne ontologie (tzn., że ich zmienne skwantyfikowane przebiegają przez różne przedmioty będące wartościami tych zmiennych), a mimo to być empirycznie równoważne (czyli posiadać takie same konsekwencje obserwacyjne). W sytuacji takiej nasze racje za wyborem jednej czy drugiej teorii są (tak jak już zaznaczono przy wyborze hipotez) poddyktowane prostotą i motywami pragmatycznymi (naturalnością i celem badań). Nie ma tu natomiast jakiegos ostatecznego kryterium prawdy, gwarantującego jedynosc opisu świata. Realizm wewnętrzny (którego rzecznikiem przez długi czas był także Putnam) okazał się jednym z najsilniejszych i najbardziej wpływowych stanowisk współczesnej filozofii nauki, budzącym ciągle wiele dyskusji.

---

<sup>12</sup> Quine opowiadał się za kontrowersyjnym dla niektórych filozofów (jak np. dla Davidsona) dualizmem schematu pojęciowego i treści empirycznej.

Z pozycji realizmu wewnętrznego Quine dyskutował wiele istotnych kwestii filozofii nauki. Jedną z nich był problem istnienia, tyle że nie chodziło tu o metafizyczne pytanie o to, co istnieje, lecz o to, jakie są przedmioty postulowane przez daną teorię. Inne kontrowersyjne zagadnienie dotyczyło granic wiedzy<sup>13</sup>. Ale dla realizmu wewnętrznego Quine'a nie ma pytań bez odpowiedzi, jest tylko tak, że jedna teoria „gubi” pewne zagadnienia, na które inna może odpowiedzieć, jeśli nie teraz, to w przyszłości. W takim ujęciu nawet zasada nieoznaczoności nie wskazuje na granice wiedzy, bo jak sądził Quine możliwe jest pojawienie się w przyszłości nowych praw, które wyeliminują nasze obecne ograniczenia poznawcze.

Jak widać z powyższych rozważań, nie tak łatwo przypisać Quine'owi jednoznaczne etykiety („racjonalnego sceptyka” „krytycznego empirysty”, „nominalisty”, „realisty”, „naturalisty”, „fizykalisty”, „neopragmatysty”, itp.), którymi obdarzają go interpretatorzy jego filozofii. Kryje ona bogactwo myśli i poglądów, choć wyrażonych zwięźle i bardzo jasno, to nie zawsze dających się ująć w proste ramy jednolitego systemu.

### 3. Filozofia języka

Filozofia analityczna szczególnie wiele zawdzięcza rozważaniom Quine'a z filozofii języka. Jego wczesne prace formalne były ważnym wkładem do analiz formalnych (konstrukcji języków idealnych) i dyskusji problemu uniwersaliów. Późniejsze prace z filozofii logiki i filozofii nauki wzbogaciły także filozofię języka, wywołując na nowo dyskusje na temat znaczenia, tym razem związane z analizą synomiczności i analityczności. Z czasem rozwinął własną koncepcję znaczenia, a podał ją na gruncie swojej znaturalizowanej epistemologii, odrzucającej wszelkie specyficzne metody filozoficzne, a posługującej się jedynie metodą empiryczną. W ten sposób epistemologia znaturalizowana stała się częścią psychologii pojętej jako nauka empiryczna. W filozofii języka Quine pozostał przy dość niewybrednej (z dzisiejszego punktu widzenia) koncepcji psychologii, jaką był behawioryzm. Uważał, że choć psycholog może porzucić behawioryzm, to w sprawach języka nie ma wyboru, bo po prostu nie ma innej drogi poznania języka niż przez rozpoznanie zachowań werbalnych użytkowników języka. Toteż z pozycji takiego behawioryzmu lingwistycznego tłumaczył podstawowe funkcje wyrażen językowych: znaczenie, oznaczanie, rozumienie, komunikację. W badaniu tych funkcji należało zdaniem Quine'a przyjąć postawę praktyczną polegającą na obserwacji zachowań użytkowników języka.

---

<sup>13</sup> Zob. jego esej pod tym tytułem: *The Limits of Knowledge*, w: W.V.O. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, wyd. rozsz., Harvard University Press, Cambridge Mass. 1976, s. 59–67 (tłum. polskie B. Stanosz, *Granice wiedzy*, w: W. V. O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, PIW, Warszawa 1986, s. 17–26).

W swojej mocnej tezie behawiorystycznej głosił, że w znaczeniu nie ma niczego więcej ponad to, co daje się empirycznie zaobserwować, ująć i sprawdzić. Znaczenie językowe manifestujące się w użyciu języka było więc jedynie znaczeniem dyspozycyjnym. Twierdził, że posiadamy dyspozycje do tego, by w pewnych okolicznościach (tzn. przy działaniu odpowiednich bodźców) uznać niektóre zdania, podczas gdy w innych okolicznościach (przy działaniu innych bodźców) inne zdania odrzucić. Jako członkowie danej wspólnoty językowej możemy zatem wydawać zgodny werdykt w stosunku do wypowiedzianych w danych okolicznościach zdań (np. przyjęcia zdania „Pada” w sytuacji, gdy pada). Odróżniał ponadto trzy typy dyspozycji traktowanych jako znaczenia bodźcowe (czy reguły znaczeniowe). Były nimi:

(1) dyspozycje do uznania (albo odrzucania) zdań niezależnie od bieżących bodźców zmysłowych. Nie znaczy to, że nie bierze się pod uwagę w ogóle bodźców zmysłowych, gdyż mogły one wystąpić już wcześniej i to wielokrotnie, dlatego nie ma potrzeby odwoływać się do nich każdorazowo. W wypadkach takich Quine mówił o analityczności bodźcowej<sup>14</sup>, a jest ona zachowana wówczas, gdy każdy użytkownik języka w każdej sytuacji (czyli przy każdym schemacie bodźców) jest skłonny uznać (albo odrzucić) dane zdanie. Zdanie takie nazywamy „bodźcowo analitycznym” (np. „ $2 + 2 = 4$ ”);

(2) dyspozycje do korelowania zdań już uznanych (wzgl. odrzuconych), np. skoro uznane zostało zdanie „ $2 + 2 = 4$ ”, to mamy dyspozycję do uznania np. zdania „ $2 < 4$ ”;

(3) dyspozycje do korelowania ocen (werdyktów) dotyczących zdań złożonych z ocenami dotyczącymi zdań prostych składających się na te zdania złożone, np. gdy skłonni jesteśmy uznać zdanie (Z) „Dziś jest 21 marzec i mamy pierwszy dzień wiosny”, to w tych samych okolicznościach jesteśmy skłonni również uznać jego zdania składowe (Z<sub>1</sub>) „Dziś jest 21 marzec” oraz (Z<sub>2</sub>) „Mamy pierwszy dzień wiosny”.

Na bazie tak rozumianej koncepcji znaczenia podał Quine swoją głośną teorię radykalnego przekładu. Zgodnie z nią przekład jest radykalny wtedy, gdy przekładane zdania zachowują (1) znaczenia bodźcowe, (2) analityczność bodźcową, (3) synonimiczność bodźcową oraz (4) strukturę. Teorię tę przedstawił w 1960 r. w swojej sławnej monografii *Word and Object*. Po latach dyskusji w jednej z ostatnich swoich monografii *Pursuit of Truth* (1992) przyznał, że podjął się problemu przekładalności, aby zaatakować intuicyjne pojęcie znaczenia i odrzucić pogląd, według którego każde zdanie ma jakieś znaczenie i jeśli zdanie Z<sub>1</sub> ma to samo znaczenie co zdanie Z<sub>2</sub>, to zdanie Z<sub>1</sub> stanowi przekład zdania Z<sub>2</sub>. Bronił natomiast poglądu, według którego istnieje wiele różnych (nie zawsze równoważnych) przekładów tego samego wyra-

---

<sup>14</sup> Odpowiednio definiował synonimiczność bodźcową, która zachodzi wtedy, gdy zbiór bodźców, jakie u użytkownika języka J<sub>1</sub>, powodują uznanie (wzgl. odrzucenie) pewnego zdania tego języka jest taki sam, co zbiór bodźców, który u użytkownika drugiego języka J<sub>2</sub>, powoduje uznanie (wzgl. odrzucenie) odpowiedniego zdania tego języka.

żenia zdaniowego. W poglądzie tym zawarta jest sławna Quine'owska teza o niezdeterminowaniu przekładu. Podobnie na podstawie swoich analiz opartych na założeniach behawioralnych doszedł do przyjęcia tezy o nieokreśloności referencji oraz niezdeterminowaniu teorii naukowej.

Wszystkie Quine'owskie tezy mówiące o niezdeterminowaniu budzą wiele kontrowersji, przede wszystkim ze względu na leżące u ich podstaw trudne do zaakceptowania założenia behawioralne<sup>15</sup>. Podkreśla się także, że teoria zbudowana na założeniach behawioralnych jest zbyt uboga semantycznie, aby mogła podać właściwą koncepcję znaczenia. Ale można powiedzieć, że Quine'owi przyświecał jeszcze jeden cel, jakim było pozbycie się ze słownika filozoficznego wszelkich niejasnych pojęć, a do takich zaliczał samo pojęcie znaczenia.

#### 4. Epistemologia

Quine'owska epistemologia znaturalizowana stanowi w pewnym sensie kontynuację tradycji empirystycznej w filozofii. Tak jak w tradycyjnej epistemologii empirystycznej jej przewodnim hasłem jest znane powiedzenie *nihil in mente quod non prius in sensu*. Na nim to rozwinął Quine swoją kauzalną teorię percepcji. Ale poglądy Quine'a w sprawie percepcji z jego wcześniejszych prac wykorzystujących język behawiorystów brzmią dziś dość banalnie w świetle wiedzy z teorii optyki czy neurofizjologii. Toteż w późniejszych swoich pracach zmienił częściowo język behawioralny na język neurofizjologii i na przykład zamiast mówić o bodźcach, pobudzeniach bodźcowych (*stimulation*) czy sensorycznych mówił o napływach neuronalnych (*neuronal intake*). Podczas percepcji, jak twierdził, mamy do czynienia z różnymi pobudzeniami neuronalnymi, tj. uporządkowanymi zbiorami wszystkich podrażnień receptorów zewnętrznych w określonej sytuacji (np. wówczas, gdy widzimy przebiegającego królika).

Zgodnie z założeniem przyczynowej teorii percepcji nasze receptory pobudzane są przez bodźce pochodzące od przedmiotów i zdarzeń znajdujących się w naszym otoczeniu zewnętrznym. W jakiejś sytuacji S pod wpływem bombardowania określonych bodźców wypowiadam na przykład „drzewo” (ta wypowiedź nie jest jednak nazwą, jak można by przypuszczać z jej struktury, lecz pewnym zdaniem okazjonalnym będącym skrótem zdania „Tu oto przede mną stoi (widzę) to drzewo”). Takie zdania okazjonalne są według Quine'a najprostszymi zdaniami (tj. zdaniami atomowymi) będącymi rezultatem spostrzeżenia i jako takie są zdaniami spostrzeżeniowymi. Sytuacja percepcyjna traktowana jest behawioralnie: na wejściu naszych receptorów zmysłowych mamy do czynienia z pewnymi bodźcami, które przetwarzane są na odpowiednie impulsy (napływy neuronalne), a te z kolei prowadzą do reakcji w postaci wypowiedzianych zdań obserwacyjnych na wyjściu.

---

<sup>15</sup> Dyskusje z Quinem na ten temat podjęli m.in. Davidson, Dagfinn Føllesdal, Robert Kirk, Richard Rorty, Barry Stroud, Andrzej Zabłudowski.

Zgodnie z założeniem empiryzmu treści naszych przekonań mają także charakter empiryczny. Dla krytyków Quine'a istnieje tu problem zagwarantowania obiektywności treści percepcyjnych, skoro percepcja analizowana jest w terminach napływów neuronalnych zachodzących w organizmie spostrzegającego (a według błędnych interpretacji poglądów Quine'a – nawet utożsamiana była z tymi napływami). Odpowiedź Quine'a była tu jednak bardzo prosta. Uważał on, że jakkolwiek pobudzenia naszych receptorów zmysłowych, czy napływy neuronalne, są czymś subiektywnym, to można je badać metodami obiektywnymi. Opisywane sytuacje percepcyjne były według niego dalekie od ujęcia solipsystycznego (o jakie bywał czasem oskarżany), gdyż mając taki sam dyspozycyjnie układ pobudzeń (wspólny schemat bombardowania), możemy wczuwać się w sytuacje percepcyjne innego członka naszej wspólnoty i na podstawie naszych własnych doświadczeń percepcyjnych wnosić o tym, jakie zdanie spostrzeżeniowe zostanie w tej samej sytuacji wypowiedziane przez kogoś innego. Podkreślał naszą zdolność wczuwania się w percepcyjną sytuację drugiego, bez względu na to, jak mało wiemy o fizjologicznym lub optycznym mechanizmie jego percepcji<sup>16</sup>.

Przyjęcie wspólnego schematu bodźcowego czy napływów neuronalnych potraktowane zostało przez Quine'a jako podstawa do generalizacji zdań obserwacyjnych, które będąc istotną częścią naszych przekonań o świecie, stanowią tym samym podstawę naszej wiedzy. Napływy neuronalne dostarczają tu świadectwa za przyjęciem albo za odrzuceniem jakiegoś zdania obserwacyjnego. Ale taki pogląd jest już nie tylko wyrazem zwykłego kauzalizmu w sprawie treści percepcyjnej, ale też kauzalizmu metodologicznego, który w takiej formie nie jest przez wszystkich akceptowany. Ten pogląd Quine'a został silnie zaatakowany przez jednego z bliskich mu filozofów, bo przez Davidsona<sup>17</sup>. Napływy neuronalne (czy cokolwiek innego traktowanego fizjologicznie) nie mogą być świadectwem przemawiającym na rzecz jakiegoś przekonania, jakie wyrażamy w oparciu o nasze zdania obserwacyjne. Zgodnie z koherencyjną epistemologią Davidsona świadectwem takim mogą być tylko inne przekonania.

W krytyce Davidsona błąd Quine'a polega na niewłaściwym odczytaniu natury uzasadniania i pomieszaniu przyczyny naszych przekonań z ich racją. W krytycznej opinii Davidsona nie powinno się mylić relacji kauzalnej w sensie genetycznym (zachodzącej między przedmiotami czy zdarzeniami zewnętrznymi a treściami percepcyjnymi, czy zdaniami spostrzeżeniowymi) z jej ujęciem metodologicznym, czy

---

<sup>16</sup> Zob. W.V.O. Quine, *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz, wyd. Spacja, Aletheia, Warszawa 1997. Por. na ten temat również T. Szubka, *Percepcja, treść, eksternalizm. Quine a Davidson*, w: *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie, języku i umyśle*, red. U. Żegleń, TN KUL, Lublin 1996, s. 253–72.

<sup>17</sup> Zob. D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, w: *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, red. E. LePore, Blackwell, Oxford 1986, zob. także cytowany w poprzednim przypisie artykuł Szubki.



epistemologicznym (kiedy bierze się pod uwagę wnioskowanie kauzalne, a u Quine'a zamiast przesłanek w postaci zdań wystąpiły zdarzenia neurofizjologiczne).

Ale to nie był jedyny zarzut Davidsona postawiony kauzalnej teorii percepcji Quine'a. Davidson dołączył do tych krytyków Quine'a, którzy stawiali mu zarzut sceptycyzmu. A ów sceptycyzm widział on w tym, że teoria Quine'a odwołuje się do bytów mentalnych, podobnie jak czyniły to tradycyjne teorie percepcji empirystów odwołując się do wrażeń czy danych zmysłowych<sup>18</sup>. Tym razem istota zarzutu Davidsona tkwi w tym, że teoria percepcji Quine'a oparta na danych bodźcowych, które stanowią też podstawę znaczenia, jakie przypisujemy zdaniom spostrzeżeniowym, może prowadzić do posiadania przez kogoś fałszywych przekonań o świecie. Sam Davidson, mimo że przejął pewne idee koncepcji radykalnego przekładu Quine'a i także opowiadał się za kauzalną teorią percepcji, był bardziej rygorystyczny w traktowaniu relacji przyczynowości. Ze swojej teorii usunął założenia behawioralne i starał się zapobiec sceptycyzmowi m.in. przez odwołanie się do intersubiektywności języka i jego sukcesu w procesie komunikacji. Niemniej jednak to teoria Quine'a dała impuls wielu popularnym dziś kauzalnym teoriom percepcji, zainspirowała teorię radykalnej interpretacji Davidsona i ożywiła dyskusje wokół tradycyjnych problemów epistemologicznych, mimo że sama zdawała się być daleko od tej tradycyjnej epistemologii filozoficznej.

### Uwagi podsumowujące

Prace Quine'a wywarły silny wpływ na filozofię współczesną, szczególnie w jej nurcie analitycznym i pragmatycznym. Stanowią one istotny wkład w rozwój badań prowadzonych w filozofii języka (głównie w kwestii analityczności, synonimiczności, znaczenia, referencji, prawdy), filozofii nauki (począwszy od krytyki neopozytywistycznych założeń empiryzmu, aż po wypracowanie własnej koncepcji nauki w ramach realizmu wewnętrznego), epistemologii (w postaci znaturalizowanej, z jej kauzalną teorią percepcji), ontologii (podejmującej na nowo fundamentalne problemy, dotyczące m.in. sposobu istnienia bytów abstrakcyjnych, czy zagadnienia identyczności), filozofii logiki (m.in. w kwestii zobowiązań ontologicznych, czy badania programu logicyzmu), czy wreszcie w samych dyscyplinach formalnych (m.in. w budowie nieklasycznej teorii mnogości).

Jako filozof był przede wszystkim empirystą. Atakował radykalny empiryzm neopozytywistów, broniąc niedogmatycznego empiryzmu krytycznego. Był naturalistą i fizykalistą, choć zdawał sobie sprawę z tego, że nasze najlepsze teorie naukowe postulują także byty abstrakcyjne. Nie zapełniał jednak nimi uniwersum światowego, lecz dopuszczał je tylko w ramach określonych schematów pojęciowych. Z pozycji naturalistycznych uprawiał epistemologię, filozofię umysłu i języka. Dbał o ścisłość

---

<sup>18</sup> Zarzut ten rozwinął Davidson w: *Meaning, Truth and Evidence*, w: *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford 1990. Zob. też cytowana praca Szubki.

i oszczędność języka używanego w swoich analizach, kierując się metodologiczną zasadą prostoty i naturalności. Te walory sprawiają, że jego styl pisarstwa filozoficznego jest łatwo komunikowalny, a jego prace, ciągle wznawiane, cieszą się niezmiennym zainteresowaniem czytelników, a nie tylko wąskiego kręgu fachowców.

## Literatura

### I. Wybrane pozycje książkowe Quine'a

1. *A System of Logistic*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1934.
2. *Mathematical Logic*, Norton, New York 1940, wyd. rozsz. Harvard University Press, Cambridge Mass. 1947, wyd. popr. 1951 (tłum. polskie L. Koj, *Logika matematyczna*, Warszawa PWN 1974).
3. *Elementary Logic*, Ginn, Boston 1941, wyd. rozsz. i popr. Harvard University Press, Cambridge Mass. 1956, 1966.
4. *O Sentido da Nuova Logica*, Martins, Sao Paolo 1944, wyd. hiszp. *El Sentido de la Nueva Logica*, Buenos Aires, Nueva Vision 1958.
5. *Methods of Logic*, Holt, New York 1950, wyd. rozsz. 1959, 1972, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1982.
6. *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1953, 2 wyd. 1961 (tłum. polskie B. Stanosz, *Z punktu widzenia logiki*, PWN, Warszawa 1970, nowe wyd. Spacja, Aletheia 2000).
7. *Word and Object*, the MIT Press, Cambridge Mass. 1960 (tłum. polskie C. Cieśliński, *Słowo i przedmiot*, Aletheia, Warszawa 1999).
8. *Set Theory and its Logic*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1963, wyd. rozsz. i popr. 1969.
9. *Selected Papers*, Random House, New York 1966.
10. *The Ways of Paradox and Other Essays*, Random House, New York 1966, wyd. rozsz. i popr., Harvard University Press, Cambridge Mass. 1976.
11. *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York 1969.
12. *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, New York 1970, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1986 (tłum. polskie H. Mortimer, *Filozofia logiki*, PWN, Warszawa 1977).
13. *The Roots of Reference*, Open Court, La Sale, Ill. 1974.
14. *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1981.
15. *Quiddities*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1987 (tłum. polskie *Różności. Słownik prawie filozoficzny*, wyd. Spacja, Aletheia, Warszawa 1995).
16. *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge Mass., wyd. Spacja, 1992 (tłum. polskie B. Stanosz, *Na tropach prawdy*, wyd. Spacja, Aletheia, Warszawa 1997).
17. *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1995 (tłum. polskie B. Stanosz, *Od bodźca do nauki*, Aletheia, Warszawa 1998).

W przygotowaniu znajduje się pięciotomowe wydanie prac Quine'a pod. red. D. Føllesdala.

## II. Wybrane pozycje poświęcone filozofii Quine'a

1. *Words and Objections. Essays on the Work of W. V. O. Quine*, red. D. Davidson, J.J. Hintikka, Reidel, Dordrecht 1969.
2. A. Orenstein, *Willard van Orman Quine*, G.K. Hall, Boston, Mass. 1977.
3. R. Gibson, *The Philosophy of W. V. O. Quine. An Expository Essay*, University of South Florida, Tampa, Fl. 1982
4. *The Philosophy of W. V. O. Quine*, red. L.E. Hahn, P.A. Schilpp, Open Court, La Salle 1986 (seria „Living Philosophers”).
5. C. Hookway, *Quine. Language, Experience and Reality*, Stanford University Press, Stanford, Ca. 1988.
6. *Perspectives on Quine*, red. R. Barrett, R. Gibson, Blackwell, Oxford 1990.
7. „Inquiry”. *Symposium on Quine*, 1994, vol. 37.
8. *On Quine*, red. P. Leonardi, M. Santambrioggia, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
9. *Knowledge, Language and Logic. Questions for Quine*, red. A. Orenstein, P. Kotatko, Kluwer, Dordrecht 1998 (seria „Boston Studies in the Philosophy of Science”).
10. „Revue Internationale de Philosophie”, I 1998, red. P. Gochet.

Wojciech Słomski

## Ksiądz Józef Tischner

Ks. Józef Tischner urodził się 12 III 1931 roku w Starym Sączu. Rodzice byli nauczycielami: ojciec – Józef – pochodził z Sącza, matka – Weronika z Chowańców – z Jurgowa. Dzieciństwo i młodość spędził w Łopusznej, gdzie ojciec otrzymał posadę kierownika szkoły. Rodzina Tischnerów mieszkała w budynku szkolnym i dlatego w późniejszych latach autor *Historii filozofii po góralsku* podpisywał się niekiedy „Józek Szkolny”.

W czasie wojny Tischnerowie musieli na kilka lat opuścić Łopuszną. Przez pewien czas mieszkali w Rabie Wyżnej, a w 1942 r. ojciec został przeniesiony do szkoły w Rogoźniku. Tam doczekali wyzwolenia. W Rogoźniku Józef Tischner-junior skończył szkołę powszechną oraz – w potajemnym nauczaniu – pierwszą gimnazjalną. W 1945 r. przyjęto go do gimnazjum w Nowym Targu, gdzie cztery lata później zdał tak zwaną dużą maturę. Następnie – zgodnie z wolą ojca – złożył papiery na Wydział Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, mimo iż podjął już decyzję, że zostanie księdzem. W maju 1950 roku zapukał do bramy seminarium przy ul. Podzamcze w Krakowie. Pozostał studentem UJ – ale już na Wydziale Teleologicznym.

Studiował w najtrudniejszym dla Kościoła okresie w powojennej historii Polski. Na lata jego studiów przypada m.in. głośny proces Kurii krakowskiej, uwięzienie Prymasa i internowanie abpa Eugeniusza Baziaka oraz usunięcie wydziałów teologicznych z uniwersytetów. Tischner postanowił poświęcić się nauce. Pod wpływem ks. prof. Kazimierza Kłósaka rozwijał swe zainteresowania filozoficzne, interesując się szczególnie filozofią niemiecką. Wzorem kaznodziei był mu ks. prefekt Jan Pietraszko – późniejszy biskup. Na ostatnim roku miał wykłady z etyki społecznej z ks. dr Karolem Wojtyłą. Święcenia kapłańskie przyjął 26 VI 1955 roku z rąk bpa Franciszka Jopa.

Zachęcony przez ks. Kłósaka podjął studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1955–1957). Po powrocie do Krakowa kontynuował je na Wydziale Historyczno-Filozoficznym UJ (1957–1959). Równocześnie pracował jako wikariusz w parafii św. Mikołaja w Chrzanowie (1957–1959) i parafii św. Kazimierza w Krakowie (1959–1963). W 1963 obronił doktorat u prof. Romana Ingardena na UJ. Od 1963 roku wykładał filozofię w Wyższym Seminarium Duchownym (później – papieskim Wydziale Teologicznym, a od 1981 – Papieskiej Akademii Teologicznej) w Krako-

wie. W 1974 roku habilitował się w ATK. W tym czasie współpracował już intensywnie z „Tygodnikiem Powszechnym” i miesięcznikiem „Znak” (pierwsze teksty – 1965). W 1965 przeprowadził się z wikarówki parafii św. Kazimierza do domu księży profesorów przy ul. św. Marka 10. gdzie mieszkał do lat 90–tych. W latach 70–ych odprawiał w kościele św. Marka słynne Msze święte dla przedszkolaków. Równocześnie pełnił obowiązki duszpasterza krakowskiej inteligencji, którą gromadziły jego głośnie „trzynastki” w kościele św. Anny. Współpracował z wieloma środowiskami: lekarzami – szczególnie psychiatrami (przyjaźń z Antonim Kepińskim) – uczonymi, artystami. Był cenionym rekolekcjonistą i wykładowcą. W latach 70–tych i 80–tych włączył się w ruch niezależnych inicjatyw kulturalnych (m.in. w latach 1977–1978 miał wykłady w ośrodkach działających przy klasztorze SS. Norbertanek oraz parafii Najświętszego Salwatora w Krakowie). Od 1980 r. wykładał filozofię dramatu w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie oraz filozofię na Wydziale Filologicznym UJ (wykłady monograficzne wygłaszane w latach 80–tych i 90–tych w Collegium Witkowskiego UJ przyciągały tłumy słuchaczy).

Z ruchem „Solidarności” związał się od początku jego powstania; 19 X 1980 r. wygłosił w Katedrze Wawelskiej głośną homilię do przywódców NSZZ „Solidarność” (Solidarność sumień), która dała początek „Etyce solidarności”. W 1981 był gościem I Ogólnopolskiego Zjazdu Delegatów „Solidarności”. Wraz z działaczami NSZZ „S” RI organizował w latach 80–tych pomoc dla rolników z Podhala (sprowadzanie maszyn z Austrii, organizowanie wyjazdów na praktyki gospodarskie). Jako kapelan Związku Podhalan zainicjował tradycję sierpniowych mszy świętych w intencji ojczyzny odprawianych w kaplicy pod Turbaczem (od 1982), na które przybywali pielgrzymi z całej Polski.

Równocześnie współtworzył Wydział Filozoficzny PAT (1981), pełnił funkcję jego dziekana, a od 1985 był profesorem nadzwyczajnym tej uczelni. Wybrany na rektora PAT, odmówił przyjęcia tej funkcji, pragnąc nadal zajmować się pracą naukową i duszpasterską. Współzałożyciel (wraz z Hansem–Georgiem Gadamerem i Krzysztofem Michalskim) i prezydent Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu (1981), wielokrotnie uczestniczył w organizowanych przez Instytut spotkaniach intelektualistów z Janem Pawłem II w Castel Gandolfo.

Doktor *honoris causa* Uniwersytetu Łódzkiego i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Krakowie. Laureat wielu nagród m.in. im. Jurzykowskiego (1988), Pen Clubu (1993), im. K. Pruszyńskiego (1993), Kawaler Orderu Orła Białego (1999).

Autor wielu książek, w tym dzieł filozoficznych (*Filozofia dramatu, Spór o istnienie człowieka*), zbiorów szkiców i esejów poświęconych problematyce filozoficznej, społecznej i religijnej (m.in. *Świat ludzkiej nadziei* – 1975; *Etyka solidarności* – 1981; wznowienie wraz z *Homo sovieticus* – 1992; *Myślenie według wartości* – 1982; *Nieszczęsny dar wolności* – 1993; *Spowiedź rewolucjonisty; Czytając Fenomenologię ducha Hegla* – 1993; *W krainie schorowanej wyobraźni* – 1997; *Książd na manowcach* – 1999), tomów rozmów (*Między Panem a Plebanem* – wraz z A. Michnikiem i J. Żakowskim – 1995; *Tischner*

czyta *Katechizm* – wraz z J. Żakowskim – 1996; *Przekonać Pana Boga* wraz z D. Zańko i J. Gowinem – 1999).

Sporym powodzeniem cieszyły się także niewielkie objętościowo publikacje Tischnera o charakterze duszpasterskim, zwłaszcza rozważania etyczno-religijne *Jak żyć?* (wyd. 2 – 1997) oraz *Pomoc w rachunku sumienia* (2000). Szczególne miejsce w jego twórczości zajmują utwory pisane stylizowaną gwara podhalańską, z których najbardziej znanym jest nawiązująca do tradycji góralskiej gawędy *Historia filozofii po góralsku* (1997).

Szeroką popularność przyniosły Tischnerowi audycje radiowe (m.in. *Rozmowy bez pointy* prowadzone z J. Gowinem na antenie Radia Kraków oraz czytana tamże *Historia filozofii po góralsku*) i programy telewizyjne. Wśród tych ostatnich na uwagę zasługują zwłaszcza cykle *Siedem grzechów głównych po góralsku* (1995), którego był współscenarzystą, oraz *Tischner czyta Katechizm* (1996) – rozmowy prowadzone z Jackiem Żakowskim.

W ostatnich latach życia ciężko zachorował na raka krtani. Kolejne operacje pozbawiły go możliwości mówienia. Mimo to prawie do ostatniej chwili wciąż pisał. Z tego czasu pochodzą między innymi przejmujące teksty o Bożym Miłosierdziu. Zmarł 28 VI 2000 roku w Krakowie. Pochowany został 2 VII w Łopusznej.

Jako uczony Tischner zajmował się głównie filozofią człowieka i teorią wartości. Jego stanowisko określane bywa jako pokrewne fenomenologii, a także jako zbliżone do myśli Emmanuela Lévinasa, choć Tischner najchętniej przyznawał się do – jak sam to nazywał – „filozofii bez etykiety”, czyli poszukiwań, których nie sposób do końca utożsamić z którymś z istniejących kierunków filozoficznych. Oryginalnym osiągnięciem tego myśliciela jest wypracowanie orientacji zwanej „filozofią spotkania”, będącej twórczym rozwinięciem poglądów Martina Bubera. W grupie tekstów przeznaczonych dla szerszego odbiorcy na wyróżnienie zasługują książki, które spotkały się z entuzjastycznym przyjęciem czytelników. I tak bestsellerem roku 1995 stała się „rozmowa-rzeka” księdza Tischnera z Adamem Michnikiem zatytułowana *Między Panem a Plebanem*. W debacie tej poruszono najważniejsze zagadnienia polityczne i światopoglądowe, wśród których na czoło wysuwa się kwestia dialogu lewicy laickiej z Kościołem katolickim w Polsce. Kolejna publikacja *Tischner czyta Katechizm* stała się, z uwagi na niezwykle atrakcyjny wykład, barwność i swobodę, z jaką książkę profesor komentuje podstawowe zagadnienia etyki chrześcijańskiej, największym sukcesem książki religijnej ostatnich lat. Równie duże zainteresowanie wzbudziła *Historia filozofii po góralsku*. Książka ta powstała z ambicji popularyzowania wiedzy filozoficznej, a zasadza się na oryginalnym pomysłu, by o zjawiskach skomplikowanych opowiadać możliwie najprostszym językiem niewykształconych górali, co z kolei jest aluzją do pochodzenia księdza profesora.

Tischner to twórca wielu koncepcji, które z pewnością zapiszą się w historii filozofii. Można mówić o Tischnerowskiej filozofii dobra, Tischnerowskiej filozofii dialogu, Tischnerowskiej filozofii spotkania, wreszcie Tischnerowskiej filozofii wolności. To filozofia nie dla efektu, niesłuchanie głęboko

przemyślana, oparta na głębokich fundamentach – bezcenny dar dla ludzi, którzy nie boją się myśleć.

Jako znakomity filozof wywodził się, jak Roman Ingarden z fenomenologii, z rozważań o osobie ludzkiej i wspólnocie. Był wychowawcą swoich współobywateli w sprawach dotyczących społeczeństwa obywatelskiego. W końcu był człowiekiem pełnym prostoty i kapłanem bliskim ludziom, wsłuchanym w ich głos.

Człowiek myślący myśli nie tylko dla siebie, ale w jakiejś mierze, a może nawet przede wszystkim, dla innych. Husserl mówił, że filozofowie są „funkcjonariuszami całej ludzkości”. Oni to ustalają swoisty „wzorzec” myślenia, właściwy danej epoce. W tym wyraża się ich poczucie odpowiedzialności za los człowieka jako *homo sapiens*. I nie ma w tym żadnej megalomanii. Po prostu jest, jak jest. Na pytanie – na czym ten „wzorzec myślenia” miałby polegać? – Tischner odpowiadał, że „... filozofia to medytacja i komunikacja zarazem”. W pracy filozofa jest coś rzetelnie medytacyjnego, jeżeli jest ona poszukiwaniem jak najbardziej źródłowego kontaktu z rzeczywistością, aby potem uchwycić sens tego najbardziej podstawowego doświadczenia. U Tischnera ta „rzetelna medytacja”, ten swoisty krajobraz fundamentalny bierze się (jak sam mawiał) „z gór i trochę z szumu Dunajca. Wpatrywać się w góry, wsłuchiwać w szum rzeki to właśnie ta medytacja, która sprawia, że z umysłu tryska żywa myśl. Ale nie każde wpatrywanie się i nie każde nasłuchiwanie jest medytacją filozoficzną, trzeba do tego ogromnego skupienia i odwagi, prawdziwej prostoty, aby to, co pozornie jest tylko obrazem i szumem, przemówiło głosem zwiastującym tajemnicę”. Być filozofem to także stale poddawać swoje myślenie w wątpliwość, to stale kwestionować. W „Listach do studentów” Tischner bardzo mocno to podkreślał: filozofii się uczysz, jeżeli ostrze krytyki potrafisz skierować przeciwko sobie samemu. Medytacja, obok kontemplacji, ma wymiar krytyczny, czy raczej samokrytyczny. Taki wymiar medytacyjnej pracy filozofa jest warunkiem oryginalności jego nauczania i jego pisania. Myśl Tischnera jest oryginalna, bowiem jest to myśl źródłowa, jest radykalna, bowiem jest krytyczna.

Mimo, że pisał o górach i Dunajcu, najbardziej źródłowym doświadczeniem filozoficznym Tischnera było doświadczenie drugiego człowieka. Niezyczliwi mu ludzie mówili, że fascynuje się nowinkami, że sprowadza na nasz grunt jakieś prowizoryczne i modne teorie. Tischner umiał jednakże odnaleźć w tych zmaganiach z tekstami myślicieli, których poznawał w czasie długich i rzetelnych studiów, właściwy język, którym mógł wypowiedzieć to najbardziej źródłowe doświadczenie.

Tu otwiera się drugi – obok medytacji – wymiar filozofowania, wymiar komunikacji. Filozofia jest rozmową i wątek ten przewija się na kartkach Tischnerowskich rozpraw nieustannie. Rozmawia z Platonem, Kartezjuszem, Heglem, Heideggerem, Lévinasem. Rozmawia nie po to, aby streszczać, jak to się czyni na użytek studentów pierwszego roku, Tischner rozmawia, aby sprawdzić swoje myślenie, aby znaleźć nową perspektywę, w której pojawi się człowiek. Jak ma się to myślenie źródłowe do myślenia krytycznego? Sądzę, że jest to jeden

z najbardziej podstawowych problemów współczesnej filozofii. Tomy rozpraw metodologicznych, krytyczne traktaty i pisma rozlicznych mistrzów podejrzeń skutecznie podważyły prostą umiejętność kontaktu z rzeczywistością. Ricoeur, mistrz hermeneutycznej refleksji, mówił o konieczności odnalezienia nowej naiwności. Gdy wczytać się w karty *Sporu o istnienie człowieka czy Filozofii dramatu*, najbardziej oryginalnych, czyli źródłowych książek Tischnera, odnajduje się tam nie tylko ślady, ale całe pokłady tej „nowej naiwności”.

Wzorzec myślenia jest w filozofii Józefa Tischnera bardzo mocno związany z podjęciem odpowiedzialności za człowieka jako *homo sapiens*. Nie ma to być filozofowanie zamiast człowieka, ale dla człowieka; nie ma to być poddawanie mu gotowych klocków, z których ma ułożyć obraz świata i swojego w nim miejsca, ale ma to być otwieranie głowy i przygotowanie do samodzielnego myślenia („... myślenia nie można nikogo nauczyć, myśleniem trzeba zarażać”).

Myślenie wierne człowiekowi prowadzi do ponownego odkrycia myślenia o Bogu, jednakże za to odkrycie trzeba płacić surową cenę poważnej pracy myślowej, oznaczającej gotowość odejścia od gotowych sformułowań, jeżeli prowadzą do nieporozumień. Myśleć w obrębie wiary, to wciąż na nowo stawiać pytanie o to, kim jest Bóg i kim jest człowiek, czym jest wolność. Należy w tym miejscu powtórzyć, iż Tischner wskazywał, że istnieją dwie perspektywy wolności: w jednej Bóg oznacza ograniczenie wolności, w drugiej oznacza otwarcie na wolność. Czym jest wolność, że jednym zamyka drogę do Boga, a innym tę drogę otwiera? I kim naprawdę jest Bóg? (*Spór o istnienie człowieka*).

Ksiądz Józef był także właściwie jedynym z polskich współczesnych myślicieli tak głęboko przejętym myśleniem o Polsce. Od *Chochola sarmackiej melancholii* po eseje z lat 90-tych z jego tekstów bije namiętna miłość. Namiętna, ale nie ślepa, gorąca, ale krytyczna, poszukująca także dla myślenia o Polsce „wzorca myślenia”. Ten, który zrobił najwięcej, aby przyswoić naszemu myśleniu to, co najbardziej wartościowe we współczesnym myśleniu religijnym, był jednocześnie jak najbardziej swojski, najbliższy temu, co bliskie i kochane, co wyrasta z tej ziemi. Zdaje się, że On, jak nikt inny, czuł tę ziemię i za swój obowiązek uważał czuwanie nad myśleniem ludzi, którzy po tej ziemi chodzą, na tej ziemi żyją. Był dla tych, którym inni nie umieli służyć albo źle służyli. Służył swoim niekonwencjonalnym myśleniem, szczerym i otwartym stawianiem problemów, zrozumieniem i szacunkiem dla przeciwnych lub innych poglądów i racji. Nie narzucał własnych rozwiązań, ale raczej starał się zrozumieć, by pomóc wysiłkom prowadzącym do odkrycia i przyjęcia prawdy. Wiedział, że to nie on jest jej wyłącznym posiadaczem i dlatego odważnie jej poszukiwał, stale zadając sobie pytania, często trudne i kłopotliwe. Miał świadomość, że jeżeli nie znajduje na nie odpowiedzi, to dzieląc się wątpliwościami z drugim, łatwiej ją odkryje. Pracował jako filozof przez całe swoje życie intelektualne, ale też nigdy nie zapomniał o swoim kapłaństwie. Pomagał otwierać się na samodzielne myślenie i przyjmowanie Ewangelii z poczuciem ubogacenia wolności i godności człowieka.



Leon Gumański

## Prof. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe nie żyje

Urodziła się 19 marca 1919 roku w rodzinie protestanckiej. Uczyła się w Sydenham High School w Londynie, gdzie pod wpływem lektur w wieku 12–15 lat zainteresowała się problematyką religijną i w rezultacie zmieniła wyznanie na rzymsko-katolickie. Studiowała filozofię w oksfordzkim St Hugh's College, uzyskując dyplom w 1941 r. W tymże roku wyszła za mąż za Petera Thomasa Geacha, również filozofa, późniejszego profesora Uniwersytetu w Leeds. Pozostała jednak przy swoim nazwisku panińskim, co wywoływało nieraz zdziwienie lub nietrafne domysły. Chociaż urodziła i wychowała siedmioro dzieci (cztery córki, trzech synów), nie zahamowało to jej twórczości naukowej ani działalności dydaktycznej jako *research fellow* w Oksfordzie.

Podobnie jak jej małżonek, chętnie podejmowała prace edytorskie i dokonywała tłumaczeń dzieł cudzych. Wspólnie wydali przekład pism Kartezjusza (*Descartes: Philosophical Writings*, 1954). Gdy zaś poznała Ludwika Wittgensteina (osiadł w Cambridge jeszcze w 1929 r.), regularnie dojeżdżała na jego wykłady i seminaria. Pod ich wpływem uznała filozofię oksfordzką za suchą, a stała się zwolenniczką filozofii analitycznej. Pozostając pod urokiem myśli autora *Tractatus Logico-Philosophicus*, stała się tłumaczką i propagatorką poglądów wiedeńczyka. To dzięki niej można czytać po angielsku *Philosophical Investigations* (1953), *Remarks on the Foundations of Mathematics* (1964), *Notebooks 1914–1916* (1961), *On Certainty* (1969) i inne prace Wittgensteina. Po jego śmierci w 1951 r. była jedną z trzech wykonawców testamentu pisarskiego i wydawcą dzieł publikowanych pośmiertnie.

Działalność translatorska szła stale w parze z samodzielną twórczością pisarską. Dokładna znajomość tekstów Wittgensteina z jednej strony, a z drugiej niejasność, aforystyczność jego sformułowań skłoniły ją do opracowania, dziś już klasycznego, *Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959), w którym wskazywała na związki z filozofią Fregego i Russella i wyszczególniała problemy interpretacyjne, jakich nie można rozwiązać z braku sensownej teorii weryfikacyjnej.

Zgodnie z radą Wittgensteina, by zagadnienia filozoficzne rozwiązywać badając język i sposób używania pojęć, Anscombe zastosowała tego rodzaju analizę w dziedzinie teorii umysłu. W monografii *Intention* (1957) przeprowadziła rozbiór wyrażeń intencjonalnych, działań i rozumowań praktycznych. Krytycznie odniosła

się do rozpowszechnionej od czasów Kartezjusza koncepcji poznania, określając ją jako niepoprawnie kontemplacyjną, pasywną i spekulacyjną. Poznajemy swoje intencje bezpośrednio, bez obserwacji, a nasze działanie może być zamierzone lub nie, w zależności od tego, kto je opisuje. Donald Davidson ocenił *Intention* jako najlepsze dzieło o rozumowaniu praktycznym od czasów Arystotelesa.

Anscombe uważała, że nowożytna filozofia niewłaściwie ujmowała etykę. W rozprawie *Modern Moral Philosophy* (1958) twierdziła, że pojęcia takie jak: ‘obowiązek moralny’, ‘prawo moralne’, ‘zło moralne’ są przeżytkiem pozbawionym znaczenia, pozostałością po judaistyczno–chrześcijańskiej idei Boga–prawodawcy. Aczkolwiek sama wierzyła w Boga, takie wnioski wyciągnęła, badając aktualnie używany język etyki. Uznała, że wyraz ‘należy’ stał się słowem o „hipnotycznej mocy”, gdyż dziś już nie można z niego wnosić, iż kryje się za nim nakaz Boga. Filozofowie zaś wciąż próbują nadać nową treść oderwanym od korzeni pojęciom etycznym, na przykład głosząc, że moralnie właściwe jest takie postępowanie, które pociąga za sobą konsekwencje najlepsze z możliwych. Do wszelkich filozofii moralności uzależniających ocenę czynu od jego rezultatów stosowała termin ‘konsekwencjalizm’. Postulowała zaniechanie traktowania etyki jako zbioru praw i zalecała powrót do arystotelesowskiej koncepcji praktycznego rozumowania i cnoty obywatelskiej. Powtarzała z naciskiem, że nie można uprawiać filozofii moralności bez filozofii umysłu, a występujące na terenie etyki pojęcia, takie jak ‘działanie’, ‘intencja’, ‘przyjemność’ winny być badane niezależnie od ich roli w etyce.

Problemy moralne zawsze miały dla niej doniosłość nie tylko teoretyczną. Śmiało przeciwstawiła się w 1956 r. propozycji, aby Uniwersytet Oksfordzki nadał Trumanowi, prezydentowi USA, doktorat *honoris causa*, gdyż nakładała na niego odpowiedzialność za zbombardowanie Hiroszimy i Nagasaki. Napisała nawet pamflet *Mr Truman's Degree*, w którym zdecydowanie napiętnowała wybór śmierci niewinnych ludzi dla realizacji własnych celów. Nie wzdragała się również przed wyrażaniem poglądów niepopularnych w jej środowisku. W szczególności na przekór tendencjom liberalizującym potępiała stosowanie środków antykoncepcyjnych i homoseksualizm.

W napisanej wspólnie z mężem książce *Three Philosophers* zamieściła esej o Arystotelesie nawiązując do jego *Metafizyki* i *Kategorii*. Podkreślała doniosłość tego starożytnego myśliciela dla nowożytnej filozofii analitycznej, zwłaszcza w zakresie logiki i teorii znaczenia. Z treścią tej książki czytelnik polski może się zapoznać dzięki przekładowi Bogdana Chwedeńczuka (*Trzej filozofowie*, Pax 1981).

Pisywała liczne artykuły publikowane w czasopiśmie (m.in. w „Mind”, „Analysis”, „Philosophy”, „Australian Journal of Philosophy”). Część z nich znalazła odbicie w jej trzytomowym zbiorze *Collected Philosophical Papers* (1981, tytuły tomów: 1. „From Parmenides to Wittgenstein”, 2. „Metaphysics and the Philosophy”, 3. „Ethics, Religion and Politics”).

W 1970 roku powołana została na stanowisko profesora Uniwersytetu w Cambridge i nauczala tam aż do przejścia na emeryturę w 1986 r. W inauguracyjnym wykładzie, opublikowanym później pt. *Causality and Determination*, przed-

stawiała swe oryginalne acz kontrowersyjne poglądy na zagadnienia przyczynowości. Zawsze bardzo poważnie traktowała obowiązki dydaktyczne. SeminaRIA przez nią prowadzone ciągnęły się godzinami, a studenci mogli niemal o każdej porze wpaść do niej do domu, aby przedyskutować jakiś problem filozoficzny. Powiadano o niej, że nie znosi pruderii, pretensjonalności i pompatyczności, mówi bez ogródek, czasem bywa szorstka. Jak przydarza się osobom wybitnym, na jej temat krążyły rozmaite, nieraz złośliwe, anegdoty, związane ze strojem bądź zachowaniem (noszenie spodni, palenie cygar, używanie monokla itp.). Być może były one wyrazem rozdrażnienia ówczesnych angielskich tradycjonalistów. Zupełnie jednak – z wyjątkiem cygar – nie potwierdziły się w trakcie jej wizyt w naszym kraju. Tu była pełna umiaru, bez tendencji do ekstrawagancji. Polskich kolegów darzyła odwzajemnioną sympatią, może pod wpływem męża, który miał Polaków wśród swych przodków. W kwietniu 1975 r. była gościem oddziałów Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Gdańsku, Toruniu i Warszawie. Trwały ślad jej bytności w grodzie Kopernika pozostał w tomie XXXIII „Ruchu Filozoficznego” w postaci autoreferatu z odczytu pt. „Subjunctive conditionals” (zob. nr 3–4, s. 305–312). Tekst ten jest dobrym przykładem jej subtelnych analiz semantycznych, w tym wypadku nad pojęciem trybu łączącego (który co prawda zanika we współczesnej angielszczyźnie) pojawiającego się w zdaniach warunkowych.

Jej dorobek naukowy i pozycja w świecie filozofii sprawiały, że zapraszano ją do uczelni zagranicznych z różnych kontynentów. Brała często udział w sympozjach międzynarodowych organizowanych w Kirchberg am Wechsel (Austria) przez tamtejsze Wittgenstein–Gesellschaft. Zapraszano ją również, wraz z mężem, do Uniwersytetu Jagiellońskiego. W programie międzynarodowej, poświęconej Leśniewskiemu, krakowskiej XXII Konferencji Historii Logiki znalazł się jej referat pt. „The Master Argument of Diodorus Cronos”. Wszędzie zyskiwała sobie uznanie i sympatię.

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe zmarła 5 stycznia 2001 roku.

Niektórzy piszą o niej, że była najwybitniejszą kobietą w angielskiej filozofii, inni stwierdzają wręcz, iż była największym angielskim filozofem swej generacji. Trudno dzisiaj przewidzieć, jakie miejsce z perspektywy czasu przyzna jej historia filozofii. Jedno wszakże jest pewne: skończyło się życie nieprzeciętne go człowieka.

Wacław Janikowski

## Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji kognitywistycznej

(Toruń, 8–9 XII 2000 r.)

Organizatorami konferencji byli: Zakład Teorii Poznania i Metodologii Nauk Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, istniejąca w Instytucie specjalizacja ontologiczno-kognitywistyczna oraz Studenckie Koło Naukowe Filozofii pod kierunkiem prof. Urszuli Żegleń. Konferencję zorganizowano na zakończenie wieku oraz „dekady mózgu”, a zadedykowano prof. Romanowi St. Ingardenowi w 80. rocznicę urodzin. Wysłuchano wykładów zaproszonych gości – profesorów, referatów pracowników naukowych i studentów UMK, prowadzono ożywione dyskusje: po wystąpieniach oraz podczas specjalnej dyskusji panelowej.

W piątek, 8 XII 2000, wysłuchano dwóch wykładów oraz przeprowadzono dyskusję panelową.

Prof. Andrzej Klawiter z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu wygłosił – w imieniu własnym i dr Macieja Błaszaka – wykład n. t. „Rozszerzony umysł a rozszerzona rzeczywistość. O trudnych problemach nauk kognitywnych”. Autorzy poddali krytycznej analizie pojęcie rozszerzonego umysłu, argumentując, że zaproponowane przez A. Clarke’a i Davida Chalmersa pojęcie ani nie usuwa dotychczasowych trudności, ani nie generuje nowego ważkiego programu badawczego w naukach kognitywnych. Dla nauk kognitywnych ważniejszym od pytania „Jak pojmować umysł?” jest pytanie „Na podstawie jakich cech umysł identyfikuje obiekty w otoczeniu?”. Zdaniem autorów identyfikacja ta nie może ograniczać się do zarejestrowania fizycznych parametrów przedmiotu. Aby przetrwać i sprawnie działać, umysł musi umieć rozpoznać cechy decydujące o użyteczności danego przedmiotu, a także potrafić wykorzystać inteligencję lub wiedzę ucieleśnioną w artefaktach. Rzeczywistość, w jakiej umysł funkcjonuje i z jaką musi sobie radzić, to świat przedmiotów użytecznych, czyli narzędzi oraz przedmiotów o cechach umysłowych takich np. jak pamięć. Dlatego uzasadnione jest nazwanie jej rzeczywistością rozszerzoną. Pytania o to, jak umysł rozpoznaje użyteczność, bądź umysłowy charakter przedmiotu, należą do trudnych, lecz nie dających się pominąć problemów, z którymi kognitywistyce przyjdzie się zmierzyć. Szczególną kwestię stanowi rola, jaką w relacji umysłu do rzeczywistości pełni komputer.

Doc. Robert Piłat z Instytutu Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie wystąpił z wykładem n. t. „O znaczeniu nazw kolorów”. Przedstawił w nim trudności związane zarówno z ekstensjonalną, jak i intensjonalną interpretacją semantyki nazw kolorów. Przypomniał zadania, jakie przed teorią kolorów postawił Goethe oraz najważniejsze myśli zawarte w *Uwagach o kolorach* Wittgensteina. Opisał współczesny spór pomiędzy subiektywną i obiektywną interpretacją kolorów oraz pomiędzy interpretacją fizykalistyczną i antyfizykalistyczną. Jako interesujące, choć nie pozbawione wad, współczesne próby określenia znaczenia nazw kolorów wymienił koncepcje A. Wierzbickiej, P. Gardenforsa, D. Park. Omawiając ontologiczny status barw, zaproponował, by traktować je jako drugiego rzędu własności przedmiotów fizycznych, czyli własności nadbudowane nad grupami innych własności.

Następnie przeprowadzono dyskusję panelową wokół tematu „Kognitywistyka – nowy paradygmat nauki?”. W dyskusji udział wzięli prof. prof. Jerzy Perzanowski (moderator), Włodzisław Duch, Andrzej Klawiter, Robert Piłat, Bronisław Siemieniecki, Urszula Żegleń. Poza tematyką metodologii nauk kognitywnych oraz ich stosunku do fizyki – z jednej strony, i filozofii – z drugiej, zajmowano się także m. in. zagadnieniem implikacji moralnych postępu nauk kognitywnych (głos prof. Andrzeja Klawitera), jak również kwestią istnienia w ramach tych nauk perspektywy antropologicznej, kulturowej i społecznej (uwaga krytyczna prof. Andrzeja Szahaja z sali).

W sobotę, 9 XII 2000, wysłuchano większości referatów. Aktywnością wykazali się m. in. magistranci i doktoranci.

Mgr Waław Janikowski (doktorant w Zakładzie Etyki UMK) wygłosił referat n. t. „Poziomy opisu, redukcja i mereologia. Z ontologii w kognitywistyce”. Przedstawił zastosowanie mereologii Stanisława Leśniewskiego oraz pewnych elementów teorii części Kazimierza Twardowskiego do ontologii umysłu. W punkcie wyjścia założył nominalizm, rozumiany w ten sposób, że jednostkowość każdego przedmiotu materialnego wyznaczona jest przez jego czasoprzestrzenność, a jednostkowość relacji przez czasoprzestrzenność jej członów. Jeśli uniwersum ontologiczne zawiera tylko takie przedmioty, to w filozofii umysłu należy przyjąć twierdzenie o identyczności umysłu i mózgu. Potrzebne jest tylko właściwe ujęcie relacji pomiędzy różnymi tzw. poziomami bytu i opisu. Pomocne są tutaj właśnie teorie Leśniewskiego i Twardowskiego. Zaproponowana teoria jest najbardziej naturalnym rozstrzygnięciem zagadnienia umysł – ciało: umysł nie jest niczym innym niż mózg. Dokładniej: umysł jako skomplikowany układ formalny (tj. układ relacji pomiędzy wyróżnionymi częściami materialnymi, oraz relacji pomiędzy samymi relacjami) jest częścią żywego mózgu. Referent podjął również zagadnienie różnicy opisów ‘innych poziomów’ ze względu na uwagę skierowaną na różne układy formalne w tym samym przedmiocie.

Marcin Megger (UMK) przedstawił referat n. t. „Jak możliwa jest fenomenologia Heideggera w naukach kognitywnych”. Jako cel prezentacji wyznaczył zestawienie paradygmatu kognitywistycznego z całościowym ujęciem fenomenu Tro-

ski (*Sorge*) *Dasein* według Heideggera. W badaniach kognitywistycznych zaznaczył pewne wolne miejsca, braki i niezgodności. Dotyczą one przede wszystkim: pojęcia świata w modelowaniu umysłu; problemu pojęciowego ujęcia: umysł – człowiek; ograniczenia filozofii umysłu mocnym paradygmatem kognitywistycznym; temporalnego aspektu w badaniach nad umysłem. Owe wolne miejsca wynikają także z przedzałożeń filozoficznych. Wskazano więc również problem roli filozofii w naukach kognitywnych.

W sesji popołudniowej mgr Marek Pepliński z Akademii Bydgoskiej referował n. t. „Argumentacja z ewolucjonizmu przeciwko naturalizmowi w epistemologii. Stanowisko Alvina Plantingi”. Wyszła z niego teza, iż kognitywistykę unieważnia jedno z jej założeń – tj. naturalistycznie interpretowany ewolucjonizm. Tezę można oprzeć na argumentacji Alvina Plantingi, wedle którego istnieje małe prawdopodobieństwo pojawienia się wiarygodnych władz poznawczych w wyniku działania wyłącznie tych mechanizmów, które przyjmowane są dla wyjaśnienia pochodzenia życia. W argumentacji niezbędne są rozróżnienia epistemologii znaturalizowanej w różnych postaciach: umiarkowanego i mocnego naturalizmu metodologicznego oraz naturalizmu metafizycznego. Plantinga występuje przeciwko dwu ostatnim postaciom naturalizmu. Rozstrzygnięcie zagadnienia zależy od relacji przekonań do zachowań preferowanych przez ewolucję. Konkluzje argumentacji są dwie: opieranie teorii dotyczących ludzkich procesów poznawczych na ewolucjonizmie łączonym z naturalizmem metafizycznym, czy metodologicznym, dostarcza unieważnienia dla wszelkich teorii, włącznie z teorią ewolucji; przyjęcie ewolucjonizmu łączonego z teizmem nie podlega analogicznej argumentacji i pozwala wyjaśnić, dlaczego ludzkie władze poznawcze są rzetelne.

Rafał Palczewski (UMK) przedstawił referat nt. „Wiedza i mądrość w ujęciu Keitha Lehrera”. Wyłożył definicje wiedzy i mądrości sformułowane przez Lehrera w książce *Self-trust. A study of reason, knowledge and autonomy* (Clarendon Press, Oxford 1997). Pokazał, jak obie definicje opierają się na trzech szerszych ideach: 1) rozróżnieniu stanów mentalnych pierwszego poziomu i stanów mentalnych metapoziomu, 2) systemie ewaluacji (*evaluation system*) zawierającego oceny stanów poziomu pierwszego dokonane z metapoziomu, oraz 3) wyróżnieniu stanów, które zawiązują koliste podstawy (*loop keystone*) systemu ewaluacji. Powyższe idee, stanowiące o oryginalności koncepcji, ukazują wzajemne związki pomiędzy rozumem teoretycznym i praktycznym, pomiędzy wiedzą i mądrością.

Mgr Iwo Bohr, asystent w Instytucie Biologii UMK w referacie nt. „Zapomniany świat w chorobie Alzheimera” przedstawił chorobę Alzheimera jako przykład dysfunkcji wyższych funkcji poznawczych, najlepiej rozwiniętych u człowieka. Poznawanie mechanizmów tej choroby pomaga w badaniu pewnych mechanizmów fizjologicznych procesów poznawczych człowieka (głównie pamięci). Mgr Bohr zarysował ewolucję funkcji poznawczych w rozwoju filogenetycznym – od najprostszych zwierząt do świadomości ludzkiej. Następnie opisał chorobę Alzheimera wymieniając jako jej główną cechę silnie pogłębiające się osłabienie wagi projekcji

cholinergicznej. Osłabienie takie, w mniejszym natężeniu, jest charakterystyczne dla naturalnych procesów neurodegeneracyjnych i wynika z dużej wrażliwości na niekorzystne warunki funkcjonowania młodych filogenetycznie (i jednocześnie ontogenetycznie) elementów projekcji cholinergicznych. W dalszej części referent określił chorobę Alzheimera jako chorobę psychorozwojową, polegającą na zaburzeniu chwiejnej równowagi pomiędzy centralnymi projekcjami cholinergicznymi i dopaminergicznymi. Przedstawił główne tezy koncepcji chwiejnej równowagi procesów psychicznych (emocjonalno–poznawczych) sterowanych w sposób antagonistyczny przez projekcje cholinergiczne i dopaminergiczne.

Wykładem n.t. „Czas zamknąć chiński pokój” prof. Włodzisław Duch, kierownik Katedry Metod Komputerowych UMK, zamknął konferencję. Profesor argumentował przeciwko eksperymentowi myślowemu „chińskiego pokoju”, który sformułował John Searle i przedstawił w artykule *Minds, brains and programs* w „Behavioral and Brain Sciences” w 1980 roku. W piśmie tym opublikowano następnie 34 komentarze na temat artykułu Searle’a z 1980 r. Do tej pory jest on żywo dyskutowany. Prof Duch powiedział, iż eksperyment myślowy „chińskiego pokoju” nie jest testem, a rezultatem eksperymentu jest zawsze stwierdzenie, iż w żadnym systemie – mózgu czy komputerze – nie widać zrozumienia. Searle nie rozważył warunków koniecznych do powstania poczucia rozumienia i nie zauważył, że rozumienie i poczucie rozumienia to zupełnie inne sprawy. Poczucie, że się rozumie, wywołać można za pomocą środków halucynogennych, ale sprawdzić, czy się naprawdę rozumie, można za pomocą testu Turinga, który nadal zachowuje swą wagę. Odmienne ograniczenia sprzętowe muszą jednak powodować, że sztuczne umysły, tworzone przez sztuczne systemy, będą odmienne od prawdziwych umysłów, tworzonych przez biologiczne mózgi. Profesor przedstawił również ogólnie podstawowe elementy oraz zasady funkcjonowania sztucznego umysłu – zdolnego do rozumienia, samodzielnego myślenia i posiadającego reprezentacje mentalne. Wykład profesora wzbudził duże zainteresowanie i wywołał długą dyskusję, perspektywy filozofii Searle’a broniła prof. Urszula Żegleń, pytania zadawali studenci.

Postanowiono kontynuować współpracę międzyuczelnianą i interdyscyplinarną w zakresie kognitywistyki.

## Odczyty i wykłady

Jan Štěpán

### Podważalne rozumowania deontyczne

(Instytut Filozofii UŚ w Katowicach, 10 V 1999 r.)

Normy ujmowane na jakimkolwiek poziomie badań semiologicznych nie są nosicielami wartości logicznych. Ten ‘mankament’ jest podstawowy i nieunikniony. Dlatego wszystkie systemy logiki deontycznej – a są do dyspozycji coraz bardziej wyrafinowane – nie mogą być odpowiednią podstawą do rozważań nad normami. Bowiern modele logik deontycznych zawsze interpretują stosowne formuły – formalną reprezentację norm – za pomocą wartości prawdziwościowych. Taki sposób interpretacji w ostateczności zawsze zakłada jakiś ‘krok omijający’ – kategoriałny manewr, który jest nie na miejscu, i dlatego nie gwarantuje, że normy naprawdę są interpretowane.

Ten bład pojawia się w wielu wariantach, które jednak można zasadniczo zaklasyfikować do dwóch grup: w jednej dokonuje się manewru na podstawie abstrakcji; w drugiej – manewru na podstawie redukcji.

Pierwsza z nich jest ufundowana na micie o tym, że analizie logicznej można poddać jedynie sądy. Na pewno sądy swego rodzaju są składnikami norm. Kiedy jednak interpretujemy same normy jako sądy, to pomijamy niezbędny kontekst tych sądów, a kontekst musi być częścią interpretacji, jeśli nie chcemy dopuścić się interpretacyjnej samowoli (co głośzą różne mutacje relatywizmu, kontekstualizmu, multikulturowego pluralizmu itd.).

Druga z nich jest ufundowana częściowo na tym, jak normy są ‘realizowane’, co można wyrazić w formie twierdzenia (sądu), częściowo na tym, że normy występują w pewnych układach i należenie normy do takiego układu – to fakt (sąd), a wreszcie na domniemanej analogii aletycznych (mających niewątpliwie logiczny charakter) i deontycznych operatorów (których znaczenie jest na pewno pozalogiczne).

Kategoriałne przesunięcie, które dokonuje się w obu wypadkach jest zgoła nie uzasadnione, zniekształcające i mylące. Jego następstwem są poza tym nie do



przyjęcia zasady rozumowania. Nieintuitywne wnioski praktycznie nie mają znaczenia. Nie dotyczy to zapewne wyników logik deontycznych w całości, ale nic nie zmienia w tym, że punkt wyjścia jest niewłaściwy. Ta bariera jest, wydaje się, nie do przekroczenia, ponieważ stale wzrasta liczba prac, które pewne błędy z wyżej wymienionych powtarzają.

Nowym elementem w rozwiązywaniu problemów rozumowań normatywnych jest zjawisko ‘podważalności’. Jednakże wnosi to tylko dalsze problemy, o ile nie przesłania problemu już istniejącego. Zarzuty można już uznać za kanoniczne demonstracje (*Nixon* i *Tweety*), które mają ‘klasyczny’ charakter w tym sensie, że dotyczą ‘zwykłego’ wynikania logicznego. Np. *Nixon*:

Założmy, że:

*Nixon jest kwakrem*

*Nixon jest republikaninem*

*Kwakrzy są pacyfistami* (rozumiane jako *Wszyscy kwakrzy są pacyfistami*)

*Republikanie nie są pacyfistami* (rozumiane jako *Żaden republikanin nie jest pacyfistą*)

Z tego środkami klasycznymi otrzymujemy wnioski kontradiktoryczne

*Nixon jest pacyfistą*

*Nixon nie jest pacyfistą*

i jeśli będziemy konsekwentni w klasycznym wnioskowaniu, to dojdziemy do obalenia faktualnych założeń, których prawdziwość jest przecież niewątpliwa (albo przynajmniej miała by być):

*Nixon nie jest kwakrem*

*Nixon nie jest republikaninem.*

Jest całkiem widoczne, w którym miejscu pojawia się błąd. Obie ‘ogólne’ przesłanki – zakładane jako prawdziwe – są zdaniami jedynie kontyngentnymi, są potencjalnie prawdziwe w jakimś świecie możliwym, ale nie w świecie rzeczywistym. Właśnie indywiduum (podmiot) *Nixon* jest wyjątkiem ‘potwierdzającym’ te obie reguły.

Do końca nie jest dla mnie jasne, co ten przykład ma demonstrować. Wnioskowanie ze świadomie nieprawdziwych przesłanek podpada bądź pod sofistykę, bądź należy do jej logicznej krytyki. Metoda, którą proponują autorzy logik *defeasible* czy *default*, ma prowadzić do pogodzenia sprzecznych wniosków. Jest to właściwie podejście nienaukowe. W nauce normalnym jest raczej inne podejście – wnioski kontradiktoryczne nie są publikowane, prowadzą do zmiany reguły (tu *Wszyscy kwakrzy są pacyfistami*, *Żaden republikanin nie jest pacyfistą*), której warunek musi zostać zmodyfikowany – zawężony, a dopiero tak uściślona reguła może być poddawana krytyce. Tu jednakże nie będzie nic do pozytywnej prezentacji.

Analogiczna sytuacja zachodzi w wypadku drugiego przykładu (*Tweety*), chyba trochę mniej wyraźnego. Wychodzimy z przesłanek:

*Tweety jest ptakiem,*

*Ptaki fruwiąją* (rozumiane jako *Wszystkie ptaki fruwiąją*)

z tego wynika wniosek

*Tweety fruwa*

Teraz dochodzi do tego przesłanka ‘dopełniająca’

*Tweety jest pingwinem*

a z nią (razem z przesłanką implicite *Pingwiny nie fruważą*) i wniosek

*Tweety nie fruwa*

Ten wniosek znowu jest w kontradycji z rozumowaniem wcześniejszym. Ponownie mamy tu do czynienia z rozumowaniem opartym na świadomie nieprawdziwej przesłance, którą wniosek ten miałby zmodyfikować, jeśli chcemy postępować naukowo poprawnie. A w miejsce tego znów mówi się o czymś innym.

Cała ta konstrukcja sprawia wrażenie, że nauka akceptuje pewne tezy postmodernistyczne nawet za cenę utraty siły dowodowej.

Podobna sytuacja może się pojawić, i zapewne ogólnie występuje, także w rozumowaniach dotyczących norm. Tu jednak problem tkwi w czymś innym – normologia bowiem liczy się z takimi wypadkami i dysponuje środkami do ich rozwiązania, ewentualnie eliminacji.

Normatywne rozumowanie, które prowadzi do ‘podważalności’ (podważalnej ważności), składa się pierwotnie z jednej przesłanki – zakazu, imperatywu:

*Nie jedź rękami!*

Do pewnego momentu sytuacja jest jasna i komplikuje się dopiero, kiedy dodajemy dopełniającą, przyzwalającą przesłankę (a więc znowu normę, chociaż w ogólnym zapisie nie jest to już tak widoczne):

*Szparagi możesz jeść rękami.*

(Silniejsza wersja formuluje imperatyw *Szparagi jedź rękami!*, rozwiązanie będzie jednak podobne, choć poniekąd uboższe). Czy ta norma znosi normę wcześniejszą i w jakim zasięgu?

Według normatywnej praktyki norma późniejsza uważana jest za silniejszą niż norma starsza. Równocześnie jednak zazwyczaj uważa się nakazy czy zakazy za silniejsze niż przyzwolenie. Aby więc zostały dotrzymane naturalne (‘logiczne’) relacje między normami, możemy uważać najwyżej nowszą – i stąd silniejszą (skądinąd jednak słabszą) – przyzwalającą normę jako wyjątek od starszej – i dlatego słabszej (skądinąd jednak silniejszej) – ogólnej reguły – zakazu.

Wszystko wskazuje na to, że – choć praktycznie nie mamy wątpliwości – tu z logiką mniej lub więcej jesteśmy w sprzeczności. Obie normy, wydaje się, miałyby być tak samo silne, pozostawać na tym samym poziomie w wertykalnym uporządkowaniu według siły norm odpowiedniego systemu normatywnego. W tym wypadku jednakże ponownie nie jest wszystko intuicyjnie całkiem w porządku. Kiedy tak samo silnymi normami są ‘totalny’ zakaz i ‘partykularne’ (przede wszystkim niekomplementarne do zakazu – inaczej musiało by być ‘puste’) przyzwolenie, to nie ma w tym logiki.

Ewidentnie więc jest w tym pewien problem. Przypuszczam, że tkwi on w:

1. użyciu normy kategorycznej – pierwszej przesłanki rozważanego wniosku;
2. aktualizacji systemu normatywnego ‘w przebiegu’ aktualnego wniosku.

Powszechnie bowiem normy kategoryczne nie określają znaczenia. Ostatecznie każda dopuszcza wyjątki. Również wtedy, kiedy ‘mamy do czynienia’ z nieuwzruszoną normą *Nie jedź rękami!*, przy zaproponowanej minimalnej aktualizacji rozważanego minisystemu normatywnego nie mielibyśmy ‘lekkomyślnie’ dopełniać w danym kontekście ‘nierozważną’ normą przyzwalającą *Szparagi możesz jeść rękami*, ale zastąpić pierwotną – starą (kategoryczną) normę aktualną, nową (hipotetyczną) normą *Z wyjątkiem szparagów nie jedź rękami!* Przy tym ta norma będzie tak samo silna jak ta, która nią była zastąpiona. Nie ma najmniejszego powodu zmieniać jej siły. Zasada uporządkowania (systemu normatywnego) nie będzie w żadnym wypadku naruszona, w dodatku treściowo czynność normowana nie jest regulowana ‘z wielu miejsc’, co jest także ‘dydaktyczną’ zaletą i korzyścią.

Sądzę, że jedynie to rozwiązanie jest czyste, ponieważ takie podejście zastosowane do pozornie izolowanych norm jest systemowe. W poszukiwaniu rozstrzygającego kryterium zawsze odwołujemy się do systemu normatywnego w aktualnym stanie i mamy do dyspozycji stosowną regułę kompletną.

A co się tyczy problemu podważalności wniosku: ja go nigdzie nie dostrzegam. W realnym wnioskowaniu respektujemy reguły logiczne, z tym, że nie wykorzystujemy wszystkich właściwości poprawnego wynikania logicznego. Być może praktycznie będziemy dopełniać łańcuch odpowiedniego wnioskowania dodatkowymi przesłankami tylko dlatego, aby w końcu się przekonać, że relacja między przesłankami a wnioskiem jest monotoniczna. I gdybyśmy to nawet zrobili, to w ten sposób nie poddamy w wątpliwość stosunek wynikania, ale jedynie niektóre jego przesłanki. A zatem cały problem podważalnego rozumowania jest tylko pseudo-problemem.

*Tłumaczył Bogusław Szubert*

Za przejrzenie tłumaczenia i pomoc w ustaleniu terminologicznej poprawności tekstu dziękuję dr. Krzysztofowi Szymankowi z Zakładu Logiki i Metodologii, UŚ.

*Bogusław Szubert*

#### **Literatura:**

- Nute D. (red.): *Defeasible Deontic Logic*, Dordrecht 1997.  
Prakken H., Sartor G. (red.): *Logical Models of Legal Argumentation*, Dordrecht 1997.

Włodzimierz Lorenc

## **Czy możliwa jest filozofia bez idei podmiotu? Dyskusja z tezami antyhumanizmu teoretycznego**

(Warszawski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 5 VI 2000 r.)

Odpowiedzi na tytułowe pytanie będę poszukiwał w toku dyskusji z poglądami trzech czołowych przedstawicieli tzw. antyhumanizmu teoretycznego – Foucaulta, Derridy i Lyotarda. Warto zatem przypomnieć, iż tradycyjna idea podmiotu zakwestionowana została już przez Nietzschego i Heideggera. Samo pojęcie „antyhumanizm teoretyczny” zdobyło popularność znacznie później, gdyż dopiero w latach sześćdziesiątych. Zostało ono wprowadzone w ramach filozofii francuskiej i przejęte przez wspomnianych przeze mnie filozofów dla oznaczenia ich własnego stanowiska teoretycznego. Niewłaściwe byłoby stosowanie tego pojęcia w odniesieniu do poglądów Nietzschego czy Heideggera, gdyż zakwestionowali oni teoretyczny charakter dotychczasowej filozofii, gdy tymczasem zarówno Foucault, Derrida, jak i Lyotard pozostają w bliskich związkach z określonymi tendencjami myśli naukowej (głównie ze strukturalizmem). Ponadto Heideggera trudno byłoby zaliczyć w poczet reprezentantów antyhumanizmu teoretycznego, gdyż, jak już miałem okazję pisać o tym w swoich publikacjach, nie odrzucał on wcale humanizmu jako takiego, lecz dystansował się jedynie wobec zastanych wersji humanizmu i dyskutował z treściami obejmowanymi przez to pojęcie.

Pragnę ponadto zaznaczyć, iż nie będę w stanie odnieść się do całego nurtu antyhumanizmu teoretycznego, a więc do poglądów filozofów, którzy zainicjowali używanie tego pojęcia i przyczynili się do jego spopularyzowania znacznie wykraczającego poza obszar samej filozofii.

### **1. Co znaczy „filozofia z ideą podmiotu”?**

Jak wiadomo, filozofia jest pewnego typu myśleniem. Rozwijając tę myśl, można powiedzieć, że jest ona czymś myśleniem, myśleniem w czymś imieniu, a zarazem myśleniem zmuszonym do sprostania określonym warunkom.

Gdy mówimy o filozofii w sensie historycznym, mamy zazwyczaj na myśli, a przynajmniej dotąd taka tendencja dominowała, element pierwszy i trzeci. Rzeczą powszechnie znaną jest to, iż filozofia była początkowo myśleniem rozwijanym przez Greków, a dopiero później jej zasięg rozprzestrzenił się na inne kręgi kulturowe. Za świadectwo przejścia do filozoficznego typu myślenia uważamy zaś wyj-

ście ze sfery *doxa*, tzn. sfery względności mniemań i poglądów ku sferze *episteme*, a więc ku wiedzy o charakterze ogólnym.

Element drugi nie wymagał, jak się wydawało, dalszego dookreślenia. W filozofowaniu chodziło po prostu o „nas”, o to, byśmy urzeczywistniali pełnię swych możliwości i osiągnęli możliwe dla nas apogeum. Filozof, troszcząc się o siebie (poprzez samo swe filozofowanie), pomagał też innym w ich samorealizacji. Zakres zaimka „my” nie potrzebował, jak można było sądzić, dalszej precyzacji. Filozof miał na uwadze tych, którzy są w stanie myśleć filozoficznie. Począwszy od sofistów przyjęto założenie, zgodnie z którym potencjalnie myśleć filozoficznie może każdy, o ile oczywiście spełnione zostaną określone warunki i o ile jest to zgodne z naszą wolą. Tym samym zwykło się przyjmować, że filozofia jest aktywnością myślową podejmowaną w imię człowieka, w trosce o nasze człowieczeństwo. „Filozofować” znaczyło „zabiegać o nasze człowieczeństwo”. Zakładało to przyjęcie ogólnej, uniwersalnie ważnej odpowiedzi na pytanie, **na czym polega owo człowieczeństwo**, jak też odpowiedzi na pytanie, **w jaki sposób mamy je realizować**.

W tym sensie z filozofowaniem łączy się pewna idea podmiotu jako czynnika sprawczego realizacji przyjętej wersji człowieczeństwa. Przyłączam się w tym miejscu do opinii, iż problem podmiotu nie jest wcale produktem filozofii nowożytnej. Filozofia ta podjęła jedynie kwestię podmiotu w sensie teoretycznym. Natomiast w obszarze filozofii praktycznej kwestia ta cofa nas do samych początków filozofowania. Filozofia wyszła bowiem z przekonania, iż przysługuje nam coś szczególnie, że jesteśmy wyróżnieni spośród całej reszty tego, co nas otacza i właśnie o ten element winniśmy świadomie zabiegać zarówno w życiu, jak i w myśleniu.

Ukrytym założeniem tego sposobu myślenia była spójność i tożsamość owego podmiotu, jego wyraźna odrębność w stosunku do tego, co podmiotem nie jest, jak też możliwość świadomej realizacji wymogów związanych z byciem podmiotem, a więc na przykład możliwość kierowania sobą zgodnie ze swą wolą.

## 2. Dlaczego filozofia odwołująca się do idei podmiotu budzi sprzeciw?

Jak już wspomniałem, nie zamierzam się zastanawiać, gdzie po raz pierwszy pojawiły się wątpliwości wobec filozofii podmiotu. Przypominam natomiast, iż mnożenie tych wątpliwości stanowi w ostatnich dziesięcioleciach swoistość filozofii francuskiej. Wiąże się to z rozlicznymi uwarunkowaniami przy których nie mogę się w tym miejscu zatrzymywać. Dotyczą one doświadczeń tej filozofii w pierwszych dziesięcioleciach po drugiej wojnie światowej, jak i doświadczeń całej kultury francuskiej. Chodzi tu o pewne zmęczenie klimatem myśli egzystencjalnej, głównie w związku z odejściem od naukowości i z chęcią czołowych egzystencjalistów do bezpośredniego wpływania na życie duchowe swych czytelników. Z kolei wiodącym doświadczeniem kultury francuskiej tamtego okresu była trudność w wychodzeniu z okresu kolonializmu, w związku z czym jeden z nurtów filozofii francuskiej okresu zapoczątkowanego w latach sześćdziesiątych nazwano „filozofią de-

kolonializacji”. Pomijam w tym miejscu także czysto filozoficzne powody sprzeciwu wobec filozofii podmiotu płynące ze strukturalizmu i z recepcji idei rozwijanych przez Nietzschego. Pragnę bezpośrednio odwołać się do poglądów wybranej przeze mnie trójki francuskich filozofów, by na przykładzie ich poglądów ukazać powody sprzeciwu wobec filozofii podmiotu prowadzące do przejścia na pozycje tzw. anty-humanizmu teoretycznego, czyli koncepcji przeczącej istnieniu jednej, uniwersalnie ważnej koncepcji człowieka.

### Foucault

W latach sześćdziesiątych hasła ‘śmierci podmiotu’ i ‘śmierci człowieka’ zyskały popularność przede wszystkim za sprawą Michela Foucaulta. Pojawiły się one w książce *Słowa i rzeczy* wydanej w 1966 roku, zaś jej niezwykle pozytywne przyjęcie świadczyło o tym, iż jej autorowi udało się wyrazić intencje bliskie wielu innym filozofom. Stanowiły one uderzenie w dotychczasowy humanizm, o czym zresztą w sposób bezpośredni Foucault informował swych czytelników w jednej z nieco późniejszych prac. Ślepymi uliczkami okazały się, według niego, różnorakie tendencje, jakie zaznaczyły się we współczesnej myśli humanistycznej. Humanizmu nie można ugruntować w czysto empirycznej sferze naszego człowieczeństwa, nie udaje się go wyprowadzić z badań historycznych, ani też nie można liczyć na odnalezienie punktu równowagi pomiędzy perspektywą empiryczną a transcendentalną (poszukiwania takie podejmowali Sartre i Merleau-Ponty), by tą drogą pogodzić uniwersalne roszczenia humanizmu z empiryczną wielopostaciowością ludzkiej egzystencji.

Konieczność podjęcia walki z humanizmem rodzi się u Foucaulta wraz z uniwersalistycznymi tendencjami tej doktryny. Twierdzi on, że humanizm nie może być uniwersalny, gdyż jest związany z określoną sytuacją<sup>1</sup>. Nie ma natomiast wystarczających powodów do tego, by pewna idea człowieka nabierała normatywnego charakteru. Humanizm wyraża określoną koncepcję człowieka, która w jego ramach nie poddaje się żadnej krytyce. W *Słowach i rzeczach* Foucault wspomina np., że humanizm renesansu przyznał człowiekowi uprzywilejowane miejsce w porządku świata<sup>2</sup>, ale nie był w stanie **myśleć** człowieka. Czytamy tam o ‘mrzonkach nowych humanizmów’, co w *Archeologii wiedzy* odszyfrowane zostaje jako chęć uchronienia władzy podmiotu przed różnego rodzaju decentracjami podejmowanymi w filozofii już od XIX w. Foucault nie wierzy więc w istnienie naturalnego, wolnego, ludzkiego podmiotu. W nawiązaniu do późnego Heideggera, nie liczy on na to, by człowiek miał do odegrania jakąś fundamentalną rolę w świe-

---

<sup>1</sup> Por. *Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault* (25. Oktober 1982), w: Foucault M., Martin L. H., Paden W. E., Rothwell K. S., Gutman H., Hutton P. H., *Technologien des Selbst*, Frankfurt nad Menem 1993, s. 22.

<sup>2</sup> Por. Foucault M., *Człowiek i jego sobowtóry*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 211.

kolonializacji”. Pomijam w tym miejscu także czysto filozoficzne powody sprzeciwu wobec filozofii podmiotu płynące ze strukturalizmu i z recepcji idei rozwijanych przez Nietzschego. Pragnę bezpośrednio odwołać się do poglądów wybranej przeze mnie trójki francuskich filozofów, by na przykładzie ich poglądów ukazać powody sprzeciwu wobec filozofii podmiotu prowadzące do przejścia na pozycje tzw. anty-humanizmu teoretycznego, czyli koncepcji przeczącej istnieniu jednej, uniwersalnie ważnej koncepcji człowieka.

### Foucault

W latach sześćdziesiątych hasła ‘śmierci podmiotu’ i ‘śmierci człowieka’ zyskały popularność przede wszystkim za sprawą Michela Foucaulta. Pojawiły się one w książce *Słowa i rzeczy* wydanej w 1966 roku, zaś jej niezwykle pozytywne przyjęcie świadczyło o tym, iż jej autorowi udało się wyrazić intencje bliskie wielu innym filozofom. Stanowiły one uderzenie w dotychczasowy humanizm, o czym zresztą w sposób bezpośredni Foucault informował swych czytelników w jednej z nieco późniejszych prac. Ślepymi uliczkami okazały się, według niego, różnorakie tendencje, jakie zaznaczyły się we współczesnej myśli humanistycznej. Humanizmu nie można ugruntować w czysto empirycznej sferze naszego człowieczeństwa, nie udaje się go wyprowadzić z badań historycznych, ani też nie można liczyć na odnalezienie punktu równowagi pomiędzy perspektywą empiryczną a transcendentalną (poszukiwania takie podejmowali Sartre i Merleau-Ponty), by tą drogą pogodzić uniwersalne roszczenia humanizmu z empiryczną wielopostaciowością ludzkiej egzystencji.

Konieczność podjęcia walki z humanizmem rodzi się u Foucaulta wraz z uniwersalistycznymi tendencjami tej doktryny. Twierdzi on, że humanizm nie może być uniwersalny, gdyż jest związany z określoną sytuacją<sup>1</sup>. Nie ma natomiast wystarczających powodów do tego, by pewna idea człowieka nabierała normatywnego charakteru. Humanizm wyraża określoną koncepcję człowieka, która w jego ramach nie poddaje się żadnej krytyce. W *Słowach i rzeczach* Foucault wspomina np., że humanizm renesansu przyznał człowiekowi uprzywilejowane miejsce w porządku świata<sup>2</sup>, ale nie był w stanie **myśleć** człowieka. Czytamy tam o ‘mrzonkach nowych humanizmów’, co w *Archeologii wiedzy* odszyfrowane zostaje jako chęć uchronienia władzy podmiotu przed różnego rodzaju decentracjami podejmowanymi w filozofii już od XIX w. Foucault nie wierzy więc w istnienie naturalnego, wolnego, ludzkiego podmiotu. W nawiązaniu do późnego Heideggera, nie liczy on na to, by człowiek miał do odegrania jakąś fundamentalną rolę w świe-

---

<sup>1</sup> Por. *Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault* (25. Oktober 1982), w: Foucault M., Martin L. H., Paden W. E., Rothwell K. S., Gutman H., Hutton P. H., *Technologien des Selbst*, Frankfurt nad Menem 1993, s. 22.

<sup>2</sup> Por. Foucault M., *Człowiek i jego sobowtóry*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 211.

cie. Drażni go ponadto posługiwanie się humanizmem do różnych, czasem wręcz przeciwstawnych, celów ideologicznych.

Wszelkie globalne ujęcia człowieka okazują się, z tego punktu widzenia, groźne i należy ich raczej unikać. Można bowiem mówić o pewnym pokrewieństwie humanizmu i terroru. Współczesne postacie humanizmu stanowią, według Foucaulta, odbicie aktualnego systemu panowania, są wyrazem rozszerzającego się systemu kontroli. Tak więc nawet idea autentycznego dialogu, wspólnoty, komunikacyjnej racjonalności mogą potencjalnie stać się czymś zniewalającym. Dlatego lepiej kierować się zasadą krytyki. Bezpieczniejsze jest nastawienie na tworzenie siebie, niż na próbę rozpoznawania swej istoty. W niektórych z odczytań poglądów francuskiego filozofa mówi się nawet o jego bliskości (szczególnie w *Słowach i rzeczach*) wobec ‘antyhumanizmu’ Heideggera, co związane jest z dążeniem ku nowym, bezpodmiotowym możliwościom dyskursu i ku zupełnie nowej ‘pozytywności’. Od razu należy jednak zaznaczyć, iż antyhumanizm Foucaulta ma charakter bardziej konkretny, bardziej krytyczny i polityczny<sup>3</sup>. Antyhumanizm ten przyjmuje też postać teoretyczną. W sytuacji kryzysu myśli antropologicznej dąży do podjęcia **myślenia** o człowieku, które nie byłoby związane z humanistycznymi ideologiami. Foucault szczególnie silnie podkreśla, że współczesny humanizm myli się ustanawiając przedział pomiędzy władzą i wiedzą, które w rzeczywistości pozostają z sobą zintegrowane. Utopijne jest więc wyobrażenie sytuacji, w której wiedza nie będzie już zależna od władzy. Tymczasem tendencja taka występuje w panujących postaciach humanizmu.

Twórczość Foucaulta może być zinterpretowana jako walka z różnymi mistyfikacjami i złudzeniami naszego człowieczeństwa, zaś pośród tych mistyfikacjioczesne miejsce przypada treściom humanizmu. Podmiot nie jest w ogóle czymś z góry danym. Stanowi raczej efekt gry sił, człon relacji władzy i przemocy. Musimy w związku z tym poddać w wątpliwość gotowe syntezy i przyjmowane w sposób bezpośredni punkty odniesienia. Może nie jest właściwe odrzucanie ich w sposób definitywny, ale warto „naruszyć beztruskę, z jaką są przyjmowane”<sup>4</sup>. Trzeba bowiem starać się dowieść, że wynikają one zawsze z jakiejś konstrukcji, której reguły wypadałoby dopiero poznać. Należy więc dążyć do problematyzowania różnego rodzaju przesłanek, które leżą u podstaw przyjmowanych przez nas syntez, by tą drogą dokonywać ich demistyfikacji i zbliżać się do rzeczywistego poznania samych siebie. Mówiąc ‘samych siebie’ Foucault ma na myśli pewną ogólność, tzn. nigdy (w omawianym etapie twórczości) nie interesują go konkretni ludzie.

Ogólność ta nie ma jednak charakteru gatunkowego, tzn. nie zakłada on istnienia czegoś, co byłoby wspólne wszystkim ludziom i co dałoby się nazwać „rzeczywistą jaźnią człowieka”. Nie można więc w ogóle pytać, czym jest człowiek w swej istocie, gdyż koniec platonizmu oznacza, że podmiot nie jest substancją i nie charakteryzuje go żadna wewnętrzna tożsamość. Człowiek nie posiada w sobie

<sup>3</sup> Por. Reichman J., *Michel Foucault the Freedom of Philosophy*, Nowy Jork 1985, s. 116.

<sup>4</sup> Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 49.



ahistorycznego rdzenia, jest, zgodnie z interpretacją Rorty'ego, przygodnym wytworem przygodnie istniejących sił, zaś podobieństwa pomiędzy poszczególnymi ujęciami podmiotu nie upoważniają do uznania istnienia jakiejś jego wersji. Foucault dokonuje nawet w tym względzie swego rodzaju samokrytyki, gdyż wydała w 1961 roku *Historia szaleństwa* bliska była uznaniu anonimowego i powszechnego podmiotu historii. Dlatego w późniejszym okresie proponuje on zacząć od pracy negatywnej, czyli od wyzwania się z sieci pojęć stanowiących odmiany idei ciągłości<sup>5</sup>.

Określając ontologiczny status naszego człowieczeństwa twierdzi zaś Foucault, że człowiek jest tylko pewną konfiguracją, tylko określoną rysą w porządku rzeczy. Nie tylko nie znajduje się w centrum stworzenia, lecz wątpliwe jest nawet czy 'rzeczywiście istnieje'<sup>6</sup>. Filozofom wychodzącym od człowieka i liczącym na przystęp do prawdy przeciwstawia on „filozoficzny śmiech, po części milczący”<sup>7</sup>.

Przytoczone stwierdzenia domagają się komentarza, gdyż same z siebie mają charakter raczej metaforyczny. Kwestię 'istnienia człowieka' Foucault wiąże bowiem z wyłonieniem się człowieka jako 'pozytywnej figury w polu wiedzy'. 'Śmierć człowieka' równoznaczna jest więc z brakiem sensu zajmowania się istotą, czy też naturą człowieka, oznacza koniec idei jego spójności, odrębności i wyższości wobec tego, co rozgrywa się w świecie pozaludzkiem. Z kolei idea 'filozoficznego śmiechu, po części milczącego' może być zinterpretowana jako świadomość niewspółmierności inicjowanego przez Foucaulta dyskursu z dyskursem dotychczasowych humanistów. Nieistnienia człowieka nie sposób przecież teoretycznie wykażać komuś, kto zajmuje się refleksją nad naturą człowieka i kto w sposób założeniowy wyróżnia go z całej reszty bytu.

W kolejnych pracach Foucault ukazuje, że człowiek, pytany, kim jest, nie potrafi zdać sprawy z określających go czynników. Wymykają mu się jego seksualizm, podświadomość, formy języka, a także formy władzy, której podlega. Dochodzi do tego, że podejrzana staje się sama idea wewnętrzności czy też duszy. Poszukiwanie swego prawdziwego 'ja', dążenie w głąb w celu dotarcia do swej prawdziwej istoty, czy też wyzwolenie się od różnego rodzaju złudzeń myślowych i od przymusu zewnętrznego zakłada przecież aprobatę dla siebie samego. Równoznaczne jest aprobacie dla tego, co może i powinno być wyzwolone. Krytycyzm Foucaulta końca lat sześćdziesiątych i początku siedemdziesiątych dotyczy zaś i tego, co możemy z sobą robić i co jesteśmy w stanie zmieniać. Z założenia nie jesteśmy bowiem niewinni, gdyż, jako produkt procesów kulturowych, przejmujemy i uwewnętrzniamy różnorakie zakazy i normy, których natura jest bardzo podejrzana. W szczególności nie mamy prawa ufać swej woli poznawania prawdy i intencji wywoływania globalnych przemian społecznych. Foucault skłania nas więc raczej do odmowy bycia

---

<sup>5</sup> Por. j. w., s. 44.

<sup>6</sup> Foucault M., *Człowiek i...*, wyd. cyt., s. 214.

<sup>7</sup> J. w., s. 233.

tym, kim jesteśmy i ku szukaniu nowych wersji siebie samych niż do odkrywania swego autentycznego 'ja'.

Jakie są zatem konsekwencje zapowiadanego przez Foucaulta teoretycznego antyhumanizmu, jak i jego późniejszego antyhumanizmu praktycznego? Strona negatywna jego koncepcji jawi się w sposób jednoznaczny. Oto nie zawieramy ukrytej istoty, która nadawałaby się do ujawnienia. Nie istnieje ukryta głębia rozstrzygająca, kim jesteśmy. Złudzeniem jest mające uniwersalny wymiar pojęcie człowieka, obejmujące wszelkie historyczne i kulturowe postacie człowieczeństwa. Nie jesteśmy autonomicznymi podmiotami, które dałoby się wyróżnić na tle otaczających nas form bytu. Zamiast autonomii przypada nam uwarunkowanie i zeterminowanie. Na miejscu uczestnictwa w kulturze wyróżnionej i uniwersalnej przypada nam usytuowanie w jednej z wielu kultur. Zamiast odkrywać swą istotę przychodzi nam jej ciągle wymyślanie i produkowanie na nowo.

Uzależnienie od różnorodnych zjawisk społecznych pozwala mówić Foucaultowi o rozproszeniu podmiotu. Tradycyjny, pełny podmiot okazuje się jedną z wielu złud. Uczestniczymy bowiem w wielu wspólnotach, z których każda posiada przypadkowy charakter. Zewnętrzne zdarzenia kształtują zarówno nasze cechy ogólne, jak i nasze losy osobiste, zaś nasza świadomość nie jest w stanie sprawować kierowniczej roli nad całym tym procesem. Poszczególne strony naszego uwikłania nie łączą się w jedną całość. Składa się na nas gra sił, a nasze człowieczeństwo rozprasza się pośród tego wszystkiego, co wywiera na nas realny wpływ.

### Derrida

Konieczność walki z humanizmem płynie u Derridy z przekonania, iż humanizm ma charakter metafizyczny. Postuluje on w związku z tym koniec idei humanistycznej swoistości człowieka i wszelkiego dyskursu o ludzkich celach. Uważa, że kategoria podmiotu powstała wewnątrz tak zwanej metafizyki obecności. Dlatego zrzeka się jednolitego miana "człowiek". "Nazwa człowiek jest nazwą istoty, która w całej historii metafizyki czy ontologii – innymi słowy w całej swej historii – marzyła o pełnej obecności, uspokajającej podstawie, źródle i końcu gry"<sup>8</sup>. Zakwestionowane zostają wszelkie cechy wiązane dotąd z podmiotem w ramach zachodniej filozofii, podmiot ten zostaje zdecentrowany.

Derrida wychodzi z przekonania, że podmiot Zachodu, będący przede wszystkim świadomością, może się sobie objawić tylko jako obecność dla siebie. To uprzywilejowanie świadomości oznacza więc uprzywilejowanie obecności. Podważając zaufanie świadomości do siebie Derrida opowiada się za nieidentycznością podmiotu. Jego podmiot nie jest już w stanie zrozumieć siebie samego. Punkt po punkcie zakwestionowane zostają cechy dotychczasowego pojmowania podmiotu – zamkniętość, jedność, autonomia, homogeniczność. „Zniesienie człowieka” jest

---

<sup>8</sup> Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. Adamczyk M., „Pamiętnik Literacki” 1986, nr LXXVI, z. 2, s. 266.

więc u Derridy, jak to sam wyjaśnia w *Marges...*, końcem jego swoistości. Krytykuje on wszelkie idee, do których odwoływały się ludzkie działania w trakcie dotychczasowej historii Zachodu. W gruncie rzeczy, uważa Vincent Leitch, podejrzane są dla Derridy wszystkie twory ludzkiego umysłu, gdyż tłumią one pierwotną różnię na rzecz wątpliwej tożsamości<sup>9</sup>. Kolejne etapy jego dekonstrukcji metafizyki obecności są zarazem krytyką humanizmu i wszelkiego dyskursu o celach człowieka<sup>10</sup>.

Interesujący i nowatorski jest sposób, w jaki Derrida walczy z zawartością idei humanizmu. ‘Śmierć człowieka’ sprowadza się u niego do rozpadu osobowej tożsamości. Odwołuje się on do struktury wskazującej, iż mówiący, obecny dla siebie podmiot nie jest wcale czymś pierwotnym, ani oczywistym. Strukturą tą jest system naszego języka: „podmiot (rozumiany jako tożsamość ze sobą albo jako świadomość takiej tożsamości) jest wpisany w język, jest ‘funkcją’ języka: staje się osobnikiem *mówiącym* jedynie wtedy, gdy podporządkuje własną mowę (...) systemowi przepisów językowych jako systemowi różnic”<sup>11</sup>, „podmiot mówiący lub znaczący nie byłby obecny dla siebie jako mówiący lub znaczący, gdyby nie gra różni językowej lub semiologicznej”<sup>12</sup>.

Subiektywność (podobnie jak i obiektywność) jest więc dla Derridy skutkiem różni, skutkiem włączonym w jej system. Odnosi się to w szczególności do podmiotu świadomego i mówiącego, podmiotu obecnego dla siebie. Wynika to u Derridy z tezy o nieistnieniu podmiotu pisma. Różnice nie są przecież wytworzone – pisze on – dzięki aktywności jakiegoś mówiącego podmiotu. Podmiot pisma jest jedynie – czytamy w *L’écriture et la différance* – systemem stosunków pomiędzy jego warstwami. Prostota cechująca klasyczne rozumienie podmiotu nie obowiązuje na zewnątrz tego obszaru. Złudzeniem jest nasze panowanie nad językiem. Derrida sądzi, iż porozumiewanie się i samorozumienie odwołujące się do niczym nieuwarunkowanej podmiotowości człowieka jest mitem.

Podważenie autonomii podmiotu prowadzi u Derridy do zakwestionowania możliwości nadawania przez podmiot rozumnego i jednolitego sensu zarówno światu, jak i własnemu istnieniu. Sens przestaje w ogóle zależeć od podmiotu, zaś sam podmiot staje się nietożsamy z sobą i nie w pełni dla siebie obecny. Nie otwiera się zarazem żadna możliwość przywrócenia tej tożsamości i obecności. W tym sensie podmiot, o którym mówiła humanistyczna tradycja po prostu nie istnieje. Podmiot derridiański na zawsze pozostaje oddzielony od samego siebie, nie jest panem siebie.

Nasze doświadczenie i świat nie tworzą u Derridy spójnej całości, a więc z bytu nie dają się wyprowadzić niczego, co mogłoby być dla nas oparciem. Ani za

---

<sup>9</sup> Por. Leitch V. B., *Hermeneutyka, semiotyka i dekonstrukcjonizm*, przeł. Borowska G., „Pamiętnik Literacki” 1986, LXXVII, z. 3.

<sup>10</sup> Por. Kofman S., *Derrida lesen*, tłum. Buchgeister M., Schmidt H.-W., Wiedeń 1987, s. 122.

<sup>11</sup> Derrida J., *Różnia (différance)*, tłum. Skoczyła J., w: Siemek M. J. (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 292–293.

<sup>12</sup> Tamże, s. 394.

pomocą rozumu, ani woli nie jesteśmy w stanie skonstruować własnej tożsamości, zaś wszelka świadoma decyzja okazuje się czymś wtórnym i bez znaczenia wobec „dziania się różni”.

Radykalność krytyki humanizmu polega u Derridy, między innymi, na tym, że rezygnuje on z samej intencji formułowania pozytywnej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. W koncepcji humanizmu zakładano natomiast bezpośrednią łączność filozofa z tym, co ludzkie, rozszerzał on zatem swe własne ja na wszystkich ludzi. Jeśli zaś zgodzić się z tym, że metafizyka posiada status kulturowy (co Derrida przyjmuje) i obejmuje całość naszej tradycji myślowej, to jakkolwiek postać ‘my’ humanistycznej tradycji musi przywoływać metafizykę. „Jest (...) rzeczą oczywistą, że owo *my*, choćby nawet było pospolite, ostrożne, zatarte, wpisuje tak zwaną formalną strukturę pytania o bycie w horyzont metafizyki i, szerzej, w środowisko języków indoeuropejskich, z którego możliwością z istoty związane jest pochodzenie metafizyki”<sup>13</sup>. Teza o nieprawomocności humanizmu staje się u Derridy prostą konsekwencją jego sprzeciwu wobec metafizyki.

### Liotard

Krytyka humanizmu u Lyotarda bazuje, podobnie jak u Derridy, na odniesieniu do tradycji metafizycznej, ale zwraca on również uwagę na wiele słabości dawnej koncepcji humanizmu, które nie pozostają w jakimś bezpośrednim związku z metafizyką. Badacze zauważają ponadto, iż jego atak na dotychczasową filozofię ukierunkowany jest nie tyle na metafizykę, co na historiozofię<sup>14</sup>. Z lektury *Kondycji ponowoczesnej* można bowiem wnosić, iż kryzys metafizycznej tradycji jest dla Lyotarda faktem. Pisze on, że żyjemy na skrzyżowaniu wielu narracji, obracamy się wśród wielości różnorodnych gier językowych<sup>15</sup>. Zachód jest już wyzwolony ze swych metafizycznych obsesji i Lyotard zamierza jedynie przyczynić się do spełnienia tej transformacji.

Z kryzysu metafizyki płyną pewne implikacje dla humanizmu, który operował jednolitą koncepcją ludzkiej natury, dążąc do stworzenia normatywnej wizji naszego człowieczeństwa. Podważenie funkcji filozofii jako rozsądzającego trybunału, jej możliwości odkrywania jakichś podstawowych prawd, jak również odpowiedzi dostarczanych przez filozofię, a nawet samych jej pytań, musi silnie uderzać w humanizm. Lyotard zauważa na przykład że żadna doktryna metafizyczna nie jest w stanie rozwiązać problemów różnicy pomiędzy dobrem i złem, krzywdą i sprawiedliwością<sup>16</sup>. Etyczne znaczenie metafizyki stało się więc pod znakiem zapytania. Odeszliśmy też od wiary w dawną pozycję humanistycznego intelektualisty. Wizja

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 146.

<sup>14</sup> Por. Dehnel P., *2422 słowa o postmodernizmie*, „Odra” 1994, nr 2.

<sup>15</sup> Por. Lyotard J.-F., *Kondycja postmodernistyczna*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 281.

<sup>16</sup> Por. Lyotard J.-F., *Heidegger i „żydy”*, „Odra” 1994, nr 2.

teoretyków – zbawców ludzkości i depozytariuszy wiedzy obca jest Lyotardowi. Nie mają oni mocy zbawiania świata, ani nawet tworzenia samych wizji emancypacyjnych. Współczesny intelektualista raczej sam potrzebuje pomocy. Cechuje go bowiem bierność i bardziej jest ofiarą alienacji niż zbawia nas przed jej skutkami. Produkowana przezeń wiedza ma jedynie charakter lokalny i może być użyteczna wyłącznie w związku z konkretnymi uwarunkowaniami.

Przesłanki te prowadzą Lyotarda ku opowiedzeniu się przeciwko wszelkim metanarracjom (humanizm był jedną z nich) tj. przeciw wszelkim uniwersalnym odpowiedziom na pytania poznawcze, czy etyczne. Brakuje nam kryteriów oceny takich odpowiedzi, w związku z czym nie ufamy już dziś jakiegokolwiek całościowej legitymizacji wartości. Lyotard wita z ulgą ten upadek metanarracji, gdyż stanowiły one przejaw myślowego totalitaryzmu. Nawet metanarracja emancypacji okazuje się, z tego punktu widzenia, czymś groźnym. Nie mamy prawa ufać już jakimkolwiek całościowym projektom, czy wizjom, zaś czymś szczególnie niebezpiecznym okazują się całościowe wizje człowieka. Powinniśmy więc żyć na skrzyżowaniu wielu małych narracji, co oddala potrzebę humanizmu w znanych nam postaciach tej doktryny.

Przesłanką dla sprzeciwu wobec humanizmu jest więc u Lyotarda pewna koncepcja ontologiczna. Jest nią radykalny pluralizm. Zgodnie z nim, żyjemy w świecie przypadkowości odwołującym się jedynie do doraźnych zobowiązań. W świecie tym zawiera się wielość indywidualnych bytów nie dających się nawzajem do siebie sprowadzić, co umożliwia mi obronę mojego własnego bytu i mojej subiektywnej wolności przed wszelkimi próbami sprowadzania ich do czegoś ogólnego, czemu miałyby przysługiwać jakaś wyższa prawda.

Wspomniana heterogeniczność wyraża się w pewnym ujęciu języka. Zaczyna on być traktowany jako jedyna licząca się rzeczywistość. Nie jest on instrumentem stosowanym dla określonych celów, lecz przysługuje mu radykalny priorytet i autonomia. Jest on strukturalnie i wydarzeniowo uprzedni, a człowiek wkracza dopiero w grę, która została otwarta przez język<sup>17</sup>. Wolfgang Welsch nazywa to stanowisko obiektywizmem językowym<sup>18</sup>.

Z koncepcji tej płyną implikacje krytyczne dla humanizmu. Iluzją jest przecież przekonanie, zgodnie z którym to nasza mówiąca wspólnota jest twórcą języka. Indywidua nie tyle grają językiem, co są grane. Lyotard stopniowo wycofuje się nawet z używania pojęcia „gra językowa”, gdyż sugeruje ono istnienie graczy poza

---

<sup>17</sup> Korzystam w tym miejscu z interpretacji poglądów Lyotarda dokonanej przez Wolfganga Welscha w *Heterogenität, Wiederstreit und Vernunft. Zu Jean-François Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne*, „Philosophische Rundschau” 1987, nr 34/3, s. 173.

<sup>18</sup> Por. j. w., s. 175.

samą grą<sup>19</sup>. Humanistyczna filozofia wpisana jest tymczasem w przekonanie, iż język jest instrumentem używanym przez ludzki umysł<sup>20</sup>.

Najciekawsze wątki krytyki humanizmu przeprowadzonej przez Lyotarda odnajdujemy jednak tam, gdzie odchodzi on od swych ogólnofilozoficznych przesłanek i zajmuje się konkretnymi problemami, które humanistyczna tradycja usiłowała pomijać. Jego krytyka przybiera w tym miejscu na sile i uderza on w humanizm znacznie silniej niż czynił to Derrida. Wspomina on nawet, iż dehumanizacja nie jest, być może, rzeczą całkiem złą z uwagi na usuwanie wszelkiego dyskursu humanizmu.

Główny zarzut wobec humanizmu sprowadza się do dogmatyzmu tej koncepcji. Nigdy bowiem nie zapytuje on o wartość naszego człowieczeństwa. Jest wręcz przekonany o braku potrzeby stawiania takich pytań. Zastanawianie się nad tym, kim właściwie jest człowiek, traktowane jest tu jako coś niebezpiecznego i szybko odrzucane<sup>21</sup>. Lyotard zastanawia się natomiast nad możliwością tego, iż stawanie się nieludzkim jest być może czymś koniecznym dla istot ludzkich opisywanych przez dotychczasowy humanizm. Stawia też pytanie, czy przypadkiem to, co jest 'właściwe' dla ludzkiego rodzaju nie jest zamieszkiwane także i przez to, co nieludzkie.

Problematyzacja ta prowadzi go do odróżnienia dwu odmiennych form tego, co nieludzkie: nieludzkości systemu organizującego życie społeczne ludzi i nieludzkości skrytej w ludzkiej duszy. Nie jest więc dla niego jasne, co właściwie należy nazwać „ludzkim” w ludziach. Czy człowiekiem jest naprawdę dziecko nie posiadające jeszcze 'drugiej natury', czy też człowiek dorosły, któremu stale grozi popadnięcie w konflikt z 'drugą naturą' i dla którego unikanie ciężarów wiążących się z tą naturą wydaje się niejednokrotnie czymś pociągającym.

W gruncie rzeczy ani dziecko, ani dorosły nie mogą aspirować do pełni tego, co ludzkie. Określeniu człowieka grozi więc bądź prosta nieokreśloność, bądź też dogmatyzm samopotwierdzającego się ujęcia naszego człowieczeństwa. Lyotard zauważa ponadto, że stawanie się pełnym człowiekiem dzieje się do pewnego stopnia w sposób nieludzki. W jakiejś mierze samo cierpienie nawołuje, by stawać się bardziej ludzkim. W tym sensie wspomina on o nieludzkości samej edukacji, nawet jeśli chodzi o jej najbardziej nowoczesne i nieautorytarne formy.

Lyotard opowiada się zatem przeciwko jednolitemu ujmowaniu ludzkiej natury. Twierdzi, że nie istnieje ahistoryczna natura ludzka, zaś istotą człowieka jest właśnie brak istoty. Jesteśmy obywatelami różnych kultur i ta różnorodność jest czymś nieprzewycięzalnym. Dlatego właśnie jesteśmy pozbawieni jakiegokolwiek

---

<sup>19</sup> Por. Readings B., *Introducing Lyotard. Art and politics*, Londyn, Nowy Jork 1991, s. 107.

<sup>20</sup> Por. Lyotard J.-F., *The inhuman. Reflections on time*, przeł. Bennington G., Bowlby R., Stanford 1991, s. 72.

<sup>21</sup> Por. Lyotard J.-F., *The inhuman...*, wyd. cyt., s. 1.

‘centrum’, czy też istoty. Paradygmatyczność zamyka nas na tę różnorodność historycznych doświadczeń.

Lyotard występuje w szczególności przeciwko wizji emancypowania ludzkości. Powstrzymuje się przed tym wszystkim, co trąci problematyką emancypacji. Odchodzi od utrwalonej roli intelektualisty przemawiającego w imię wyzwolenia, a w tym również od swych wcześniejszych ujęć. Bowiem przyjęcie metanarracji emancypacyjnej oznacza jedną z koncepcji uniwersalnego podmiotu oraz założenie, że podmiot ten czeka na swe wyzwolenie, zaś sens naszych działań sprowadza się do udziału w tym wyzwolaniu. Emancypacja jest dla Lyotarda ideą modernistyczną, modernizm zaś pozostaje w kręgu ujęć metafizycznych.

Zło płynące z koncepcji totalnego podmiotu humanistycznej tradycji polega na próbie ograniczenia perspektyw naszego myślenia. Lyotard chciałby się dowiedzieć czegoś nowego o człowieku. Całościowe wizje człowieka wywierają natomiast pewnego rodzaju presję na nasz sposób myślenia. Odpowiadając na pytanie, kim jest człowiek, popadamy ponadto w niesprawiedliwość, gdyż wybranie jednej z możliwych odpowiedzi dzieje się zawsze kosztem innych. Dlatego właśnie, wierzy Lyotard, dopiero w ramach postmodernizmu możemy mówić o wolności człowieka, tolerancji, otwartości na innych i ich poszanowaniu.

Ludzie mają, według Lyotarda, prawo do bycia sobą, do wyrażania swych poglądów i odczuć, do odmienności wobec innych, a nawet do przeciwstawiania się dotąd istniejącym normom<sup>22</sup>. Filozof ten przemawia głównie w imieniu jednostki. Poszanowania domaga się, według niego, każda koncepcja życia i każdy wybór. Siła oporu jednostki wobec całościowych systemów i tak nie daje się stłumić. Drzemią w nas bowiem moce, wobec których rozum okazuje się bezradny i to raczej on sterowany jest przez pragnienia, niż one przez niego.

### 3. Relacja pomiędzy sporem o podmiot a sporem o humanizm

Związek pomiędzy humanizmem a ideą podmiotu nie ma charakteru bezpośredniego. Humanizm zawierał określoną koncepcję człowieka. Miał tym samym podtekst antropologiczny, a zatem i metafizyczny. Z kolei idea podmiotu, w swojej nowożytnej postaci, nie posiada bezpośredniego podtekstu metafizycznego. Mówienie o podmiocie nie zakłada przypisania mu określonego statusu bytowego. Pytanie o taki status bytowy może się pojawić (jak u Kartezjusza), ale jego postawienie nie jest czymś koniecznym (na przykład u Husserla).

Powiązanie pomiędzy antyhumanizmem teoretycznym a krytyką podmiotu odwołuje się więc do pewnego założenia. Mówiąc najkrócej, Foucault, Derrida i Lyotard wychodzą z przekonania, iż każda koncepcja podmiotu była zarazem koncepcją naszego człowieczeństwa, gdyż wszelka podmiotowość stanowiła wyraz

---

<sup>22</sup> Por. Zeidler-Janiszewska A., *O estetyce oporu J.-F. Lyotarda*, w: Szkołut T. (red.), *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, Lublin 1992, s. 89.

naszego ludzkiego sposobu bytowania. Tylko w związku z tym założeniem krytyka dotychczasowego rozumienia podmiotu staje się zarazem krytyką humanizmu.

Warto w tym miejscu przypomnieć, czym jest humanizm. Na pytanie to nie sposób odpowiedzieć w sposób wyczerpujący, gdyż pojęcie humanizmu posiada wiele znaczeń i mieszczą się w nim treści o różnym statusie (opisowym, aksjologicznym lub zarazem opisowym i aksjologicznym). Zagadnieniem tym zajmowałem się już w swoich dotychczasowych publikacjach wykazując, iż spoisty system humanizmu należy do odległej przeszłości, zaś filozofowie mają znaczny udział w mnożeniu niejednoznaczności jeśli chodzi o posługiwanie się tym pojęciem. Klasyczne rozumienie humanizmu jest zarówno pewnym ujęciem ludzkiej natury, miejsca człowieka w świecie, jak i zadań, jakie mamy do zrealizowania. Obecna jest w nim określona teoretyczna koncepcja człowieka, jak i zespół wartości, a także i postulatów praktycznych. Zakłada on możliwość bycia panem siebie samego, kierowania swym życiem osobistym, kreowania wartości, a do tego i wpływania na życie zbiorowe. Od czasów niemieckiej klasyki wydawało się zatem, iż w związku z tą teoretyczną koncepcją człowieka humanizm wymaga podbudowy antropologicznej dostarczającej mu filozoficznego ugruntowania. Związało to humanizm z filozofią, która, jak się wydawało, powołana jest do dostarczania takiego uprawomocnienia.

Dwudziestowieczne badania nad humanizmem renesansowym doprowadziły jednak do rozluźnienia związków pomiędzy humanizmem a filozofią. Prace Ernsta Cassirera i Paula Oskara Kristellera ukazały, że humanizm tamtego okresu stanowił szeroki ruch kulturalny i literacki, który wcale nie był filozoficzny w swej treści, a miał jedynie implikacje filozoficzne. Relacje pomiędzy humanizmem a filozofią są więc w istocie bardzo luźne, co ukazuje odwołanie do samych sofistów (są oni uważani za inicjatorów myśli humanistycznej). Założeniem takiego związku jest przekonanie, iż podstawowe idee kultury domagają się filozoficznego uprawomocnienia, zaś brak takiego uprawomocnienia jest równoznaczny z unieważnieniem tych idei. Z tego właśnie względu przedstawiciele teoretycznego antyhumanizmu traktują humanizm jako koncepcję w gruncie rzeczy filozoficzną, ich dyskusja z teoretycznymi przesłankami humanizmu wydaje im się dyskusją z samym humanizmem. Użycie terminu „antyhumanizm”, nawet jeśli posługujemy się jeszcze dodatkowym określeniem „teoretyczny”, może więc prowadzić do daleko idących nieporozumień. Nie mogąc jednak kontynuować tego wątku, chciałbym skoncentrować się na problemach podmiotu.

#### **4. Czy przedstawicielom antyhumanizmu teoretycznego udało się wyeliminowanie z filozofii idei podmiotu?**

Zarówno aktywny udział Foucaulta we współcześnie prowadzonych sporach i publicznych debatach, jak i jego zaangażowana teoretyczna krytyka tzw. bio-władzy wskazują, że nie uwalnia się on od pewnych wartości. Solidaryzuje się przeciw z ludźmi skazanymi i więzionymi, angażuje po stronie różnych mniejszości nieko-



niecznie mu bliskich w sensie osobistym, a więc nie w związku z osobistą ekspresją swych prywatnych postaw i wartości. Jak zauważa Rorty, Foucault pragnął pomagać ludziom obywatelom się bez uznawania ich słownika za ten, którym mówi on sam. Prawomocne jest więc przypuszczenie, że posługuje się on określoną hierarchią wartości. W sposób niedwuznaczny sugeruje on przecież, że powinniśmy stawiać opór różnym formom dominacji. Walczy przeciw podporządkowaniu, zapytuje stale o wolność, afirmuje pewne dobra, choć nigdzie nie tematyzuje swej perspektywy etyczno-politycznej.

Foucault wyraźnie lęka się wszelkich globalnych określeń, odmawia artykulacji normatywnych zasad. Najwyraźniej wierzy w to, że efektywny krytycyzm musi pozostać krytycyzmem lokalnym<sup>23</sup>, gdyż tylko określone formy oporu mają dziś sens. Oczekuje on, byśmy przyjęli perspektywę osoby z zewnątrz. Stara się przemawiać w imieniu Innego. Jego diagnozę ‘śmierci człowieka’ potraktować można jako czyn dokonywany w imię innego człowieka<sup>24</sup>. Dlatego żąda on od nas rezygnacji z istniejącej wspólnoty i nabytej przez nas tożsamości.

Trudno byłoby zatem uznać, że w sposób konsekwentny wychodzi on poza obręb myśli humanistycznej. Jest bowiem przywiązany do wartości charakteryzujących humanistyczną tradycję. Co prawda, nie są one związane z istotą człowieka, gdyż mają na względzie otwieranie nas na nowe możliwości myślenia i działania<sup>25</sup>. Niezależnie jednak od tych intencji, są one wyrazem związku z samą ideą podmiotu. Można powiedzieć, za Blanchotem, że zniknięcie podmiotu staje się nowym sposobem jego istnienia, a więc rozproszenie podmiotu nie niweczy go w sposób konsekwentny<sup>26</sup>. Traci on jedynie dawną jedność. Sam problem podmiotu zostaje natomiast podjęty na nowo. Prace Foucaulta dają nam zatem okazję dla odnalezienia siebie jako istoty, która nie posiada stałych cech, zdolnej, a nawet zmuszonej do przemian, dostosowującej się do zewnętrznych okoliczności. Problem podmiotu i jego konstytucji nie jest więc wyeliminowany. Foucault przyznaje zresztą, że jego prace nie można czytać dosłownie, gdyż tak naprawdę stale chodziło mu o podmiot, a nie na przykład o władzę. Zajmował się, jak twierdzi w nieco późniejszym okresie, różnymi sposobami obiektywizowania przekształcającego ludzi w podmioty<sup>27</sup>. Uznaje zatem, że sugerowanie usuwania podmiotu nie było właściwe, gdyż pozbawiało nas motywacji do działań i mogło prowadzić do rozprężenia.

Podejmując z kolei dyskusję z Derridą, chciałbym zacząć od przyznania mu racji odnośnie tezy o związku humanizmu z różnymi formami uprzywilejowania

---

<sup>23</sup> Por. Bernstein R., *The new constellation. The ethical-political horizons of modernity postmodernity*, Cambridge 1991, s. 159.

<sup>24</sup> Por. Finkielkraut A., *Porażka myślenia*, przeł. M. Ochab, Warszawa 1992, s. 68.

<sup>25</sup> Por. Hiley D., *Philosophy in Question: essays on a pyrronian theme*, Chigago 1988, s. 161.

<sup>26</sup> Por. Blanchot M., *Michel Foucault, tak jak ja to widzę*, przeł. Komendant T., „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 171.

<sup>27</sup> Por. Foucault M., *Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts*, w: Dreyfus H. L., *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt nad Menem 1987, s. 243.

(świadomości, obecności). W uprzywilejowaniu tym nie chodzi o jakąś elitarność, czy też wyjątkowość humanistycznego ideału. Uprzywilejowanie, przeciwko któremu protestuje Derrida, nie daje się sprowadzić do kategorii psychologicznych, czy socjologicznych. Atakuje on bowiem samą bezpodstawność wyróżnienia sfery podmiotowości, wraz z przypisaną do niej świadomą wolą.

Wskazanie na bezpodstawność jakiegoś rozstrzygnięcia zazwyczaj pozbawia go mocy. Dzieje się tak jednak tylko wtedy, gdy stwierdzenie tej bezpodstawności pada z jakiejś neutralnej płaszczyzny rozważań. Trzeba zatem zadać pytanie, z jakiej perspektywy Derrida atakuje ukryte przesłanki humanizmu, w imię czego (lub kogo) chce pozbawić humanizm jego siły oddziaływania i, jeśli obecny dla siebie podmiot nie jest czymś oczywistym, to w imię jakiej oczywistości występuje sam Derrida?

Założeniem sposobu myślenia Derridy jest uniwersalne rozszerzenie pojęcia tekstu. W sposób dowolny uznaje on doświadczenie językowe za ostateczne i uniwersalizuje je w taki sposób, iż zaczyna ono obejmować wszelkie inne doświadczenia. Zakłada też określoną naturę języka – zamkniętość jego systemu, jak też i to, że nosi on w sobie „potrzebę własnej krytyki”. Na przykładzie Derridy można się przekonać, że wyjście poza założenia dotychczasowej filozofii jest możliwe, co jest spostrzeżeniem trywialnym – wystarczy przywołać doświadczenia kultur, którym filozofia była obca, lecz zarazem trudno jest w sposób teoretyczny skłonić ku takiemu postępowaniu. Jeśli bowiem Derrida chciałby formułować argumenty, pozostałoby mu odwołanie do tendencji wewnątrz kulturowych, gdyż to w naszej kulturze utrwalona jest zasada przekonywania za pomocą argumentów o charakterze teoretycznym. Sprzeciw wobec tradycji jest u niego w znacznym stopniu programowy, nie dopuszcza krytycznej oceny poszczególnych kroków. Pokazuje on, że można się sprzeciwić filozofii pod warunkiem zajęcia z góry agresywnej postawy wobec tego wszystkiego, do czego się ona odwołuje. Jest to więc postać samopowtarzającego się krytycyzmu, konsekwentnego i wnikliwego, ale programowego i założonego.

Jeśli zatem postulat walki z humanizmem miałby płynąć jedynie z przekonania o jego metafizyczności, to argumentacja Derridy nie przekonuje o konieczności wyjścia poza humanistyczną tradycję. Nawet jeśli rzeczywiście kategoria podmiotu powstała wewnątrz metafizyki, w związku z czym podmiot ten nie jest oczywisty, to nie wypływa stąd postulat opuszczenia humanizmu. Wniosek taki byłby wyrazem przecenienia roli myślenia. Wiele elementów naszego życia nie dysponuje myślowym uprawomocnieniem, co wcale nie oznacza konieczności podjęcia z nimi walki, czy też wychodzenia poza nie. Takie opuszczenie przyjętych form życia samo odwoływałoby się do wielu nie dających się myślowo uprawomocnić założeń. Krytyczne wypowiedzi Derridy na temat humanizmu trzeba więc odczytywać w zupełnie odmiennym sensie niż to, co one sugerują w izolacji od swego kontekstu.

Derridzie marzy się jakiś przyszły świat, o którym dziś nic bliższego nie daje się powiedzieć. Habermas dostrzega w tym chęć wykroczenia poza kontinuum hi-

stori<sup>28</sup> wynikające z totalizującego odrzucenia współczesnych form życia. Interpretacja ta jest o tyle krzywdząca, że Derrida nie traktuje swej dekonstrukcji jako równoznacznej z amoralnym, nieetycznym nihilizmem, choć tak się ją najczęściej przedstawia. Jego przedsięwzięcie przenika terminologia wartościująca, nawet jeśli zdaje się to przeczyć sensowi dekonstrukcji mającej być uwolnieniem od wszystkiego, co łączy się z takim słownictwem.

Wbrew oczekiwaniom, dekonstrukcja stanowi zatem postać zaangażowania w sprawy świata. Jego sugestie, że strategia dekonstrukcji nie jest podporządkowana żadnemu celowi nie odpowiadają prawdzie. Można bowiem wskazać jej teoretyczne i praktyczne cele. Jego walka z istniejącymi hierarchiami daje się odczytać jako wyraz zaangażowania w rozwiązywanie problemów współczesnego społeczeństwa. Derrida chce nam zatem coś powiedzieć, zaś etyczny wymiar jego filozofii staje się nawet coraz to bardziej widoczny w kolejnych fazach jego twórczości.

Dekonstrukcja metafizyki obecności nie jest więc zarazem dekonstrukcją humanizmu. Uwidacznia się to, m.in., w tym, że nie zrywa on wcale, co przeczy jego zapowiedziom, z podmiotem. Dekonstrukcja odbywa się w imię pewnego 'my'. Derrida nie udziela, co prawda, wyraźnej odpowiedzi, kim jest owo 'my' (pytanie o znaczenie tego 'my' stawia on w eseju *Kres człowieka*), ale można przypuszczać, że ma ono coś wspólnego z koncepcją podmiotu. W jednej ze swych programowych prac pisze on: „Zgodnie ze strategią rozpoczynam od miejsca i czasu, w którym właśnie „my” się znajdujemy, chociaż tego punktu wyjścia nie da się w ostatecznej instancji uzasadnić i jedynie na podstawie *différance* oraz jej „dziejów” możemy mniemać, że wiemy kim i gdzie jako „my” jesteśmy...”<sup>29</sup>. Parę stron dalej okazuje się zresztą, że chodzi o nas, ludzi, o badanie tego, co zmusza nas do myślenia w określony sposób.

O powrocie subiektywności i woli mogłoby świadczyć i to, że to właśnie konkretny podmiot (sam Derrida) decyduje się na likwidację dotychczasowego rozumienia podmiotowości, że dekonstrukcja wymaga zaangażowania i decyzji. Samo interpretowanie tekstu jest przecież dziełem człowieka, nawet jeśli sens tegoż tekstu w jakimś stopniu mu się wymyka. Człowiek u Derridy jest przede wszystkim tym, kto interpretuje. Dekonstrukcja traktuje nasze istnienie w kategoriach znaków. Derrida każe nam afirmować tę sytuację. Mamy widzieć coś pozytywnego w sytuacji, w której naszemu myśleniu brakuje oparcia.

To podmiot decyduje się więc u Derridy na swą likwidację jako podmiotu, co wskazuje na to, że jest on jednak nieredukowalny. Jest on wolny, gdyż może wybierać pomiędzy podejmowaniem oraz niepodejmowaniem 'gry różni'. Dokonuje on ponadto aktu woli szukania adekwatnych form wyrazu, co wskazuje na fakt obecności w nim woli.

---

<sup>28</sup> Por. Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*, Frankfurt nad Menem 1988 wyd. cyt., s. 214.

<sup>29</sup> Derrida J., *Różnia...*, wyd. cyt., s. 380.

Przechodząc do polemiki ze stanowiskiem Lyotarda, chciałbym nawiązać do wyrażonego już przekonania, iż jego krytyka stopniem swego radykalizmu przewyższa stanowisko Derridy. Rozszerza on bowiem krąg krytycznych obserwacji dotyczących tradycyjnego humanizmu, co prowadzi do większej wszechstronności krytycznych spostrzeżeń.

Lyotard nie tyle wykazuje niesprawiedliwość normatywnej wizji człowieczeństwa stanowiącej dotąd oparcie dla humanizmu, co podważa możliwość tworzenia takich wizji. Zarzuca więc humanizmowi bardziej dogmatyzm niż niesprawiedliwość humanistycznych określeń człowieka. Razi go ograniczenie perspektyw myślenia i w imię przewyżczenia tej ograniczoności występuje on przeciwko humanizmowi. Prezentuje się on nam jako badacz pragnący pogłębić naszą wiedzę o człowieku, nie zaś jako wróg idei głoszonych przez humanizm. Sposób krytyki humanizmu, podjętej w imię wolności naszego myślenia, nie jest więc wyrazem odrzucenia humanizmu, lecz ujawnia jedynie ograniczoność jego statusu. Skłania do zastanowienia się nad humanizmem, ale nie prowadzi w sposób bezpośredni do rezygnacji z tej koncepcji.

Inny typ argumentów krytycznych jest przywoływany w związku ze sprzeciwem Lyotarda wobec wszelkiego rodzaju metanarracjom prowadzącym zawsze do totalitaryzmu, lub wręcz będących wyrazem takiego sposobu myślenia. Jego opór wobec humanizmu wynika z woli poszanowania ludzi nie przyjmujących wzorców kulturowych wywodzących się z humanizmu. Filozof ten opowiada się nawet za poszanowaniem dla wszelkich koncepcji życia i wszelkich ludzkich wyborów. Stanowisko Lyotarda wypływa z chęci uwrażliwienia nas na inność.

Przychodzi teraz kolej na rozważenie teoretycznych podstaw sprzeciwu Lyotarda wobec humanizmu. Podstawą tą jest pewna koncepcja ontologiczna dająca się ująć jako radykalny pluralizm. Wiąże się ona, podobnie jak u Derridy, ze spojrzeniem na język, choć należy być świadomym, że Lyotard tworzy własną wizję tego, co dzieje się w ramach języka oraz wzbogaca ją o zestaw propozycji interwencji w procesy zachodzące w jego obszarze. Na te właśnie aspekty jego poglądów chciałbym zwrócić uwagę, gdyż rzucają one nowe światło na siłę jego krytyki humanistycznej tradycji i zarazem na krytykę koncepcji podmiotu.

Spojrzenie Lyotarda na język uwidacznia fakt, iż odwołuje się on do pewnej koncepcji podmiotu. Filozof ten stawia zadanie poszukiwania tak zwanego idiomu, dzięki któremu mogłyby się nam uobecnić słabsze dyskursy. Człowiek jest Lyotardowi potrzebny, zauważa Wolfgang Welsch, do wymyślenia nowych możliwości języka<sup>30</sup>. Przeczy to w jakimś względzie priorytetowi tego, co językowe. Kształtowanie nowych form języka, jak też całe spojrzenie na język, staje się u Lyotarda okazją dla powrotu pojęć przywołujących humanistyczną tradycję.

---

<sup>30</sup> Por. Welsch W., *Heterogenität, Wiederstreit und Vernunft. Zu Jean-François Lyotards philosophische Konzeption von Postmoderne*, „Philosophische Rundschau” 1987, nr 34/3, s. 174.

Nasza interwencja w zjawiska zachodzące na gruncie języka odwołuje się mianowicie do pewnych ideałów. Badając zjawiska językowe, Lyotard odwołuje się do hasła sprawiedliwości. Mówi o krzywdzie dziejącej się na gruncie języka polegającej na tym, że formułowanie jednych zdań dzieje się kosztem innych, jedna wypowiedź, poprzez sam fakt jej wydarzenia się, uniemożliwia sformułowanie w tym samym czasie innych możliwych wypowiedzi.

Słusznie pyta jednak Jacques Bouveresse, „co upoważnia nas do stosowania w ramach opisu tak typowo antropomorficznych i ‘humanistycznych’ pojęć, jak pojęcia ofiary, krzywdy, sporu czy ‘honorowego uregulowania’ albo do mówienia o zdaniach, które by tak rzec zaznają bólu istnienia ‘cierpiąc z powodu swego wydarzenia się’”<sup>31</sup>. Ów pozór nieludzkości w odniesieniu do zdań okazuje się u Lyotarda mocno zagadkowy. Wydaje się, iż mówienie o zdarzeniach językowych przy pomocy pojęć etycznych ma nas skłaniać do określonych zachowań.

Pojawia się tym samym u Lyotarda pewna ukryta koncepcja podmiotu. Interweniowanie, w imię sprawiedliwości, w to, co dzieje się w języku wymaga od nas wycucia moralnego. Z pełną racją zaznaczają zatem jego komentatorzy, że nie przeczy on opowiadaniu się intelektualisty po stronie ofiar i poszkodowanych<sup>32</sup>. Nowe idiomy formułowane są właśnie w ich imieniu. Interweniowanie w działanie mechanizmu samorzutnych napięć językowych odwołuje się do specyficznej wrażliwości podmiotu. Człowiek u Lyotarda, zauważa Wolfgang Welsch, jest nie tylko wykonawcą danych tendencji językowych, lecz również wynalazcą nowych gier<sup>33</sup>. Bez odwołania do koncepcji podmiotu nie byłoby w ogóle zrozumiałe, dlaczego nie porzestać na aktualnym funkcjonowaniu języka.

## 5. Wnioski

Formułując wnioski wypływające z moich rozważań krytyki koncepcji podmiotu dokonanych w ramach teoretycznego antyhumanizmu chciałbym się ograniczyć do kwestii bezpośrednio związanych z ujęciem podmiotu. Zaznaczyłem już swe wątpliwości odnośnie potrzeby prowadzenia teoretycznych sporów z humanizmem, w związku z czym kwestie te pozostawiam teraz na uboczu. Na podstawie analiz poglądów Foucaulta, Derridy i Lyotarda można natomiast dojść do przekonania, iż **filozofia nie może zrezygnować z formułowania koncepcji podmiotu**. Wspólnym motywem ich twórczości jest sprowadzenie tej koncepcji do płaszczyzny moralnej.

---

<sup>31</sup> Bouveresse J., *Racjonalność i cynizm*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 379.

<sup>32</sup> Por. Zeidler–Janiszewska A., *Adorno według Lyotarda*, w: Zeidler–Janiszewska A. (red.), *Adorno: między moderną a postmoderną. Rozprawy i szkice z filozofii sztuki*, Warszawa–Poznań 1991, s. 143.

<sup>33</sup> Por. Welsch W., *Heterogenität...*, wyd. cyt., s. 174.

Powstaje w tym miejscu pytanie, na ile próba ta jest udana? Jej atutem, patrząc z perspektywy dotychczasowych roszczeń filozofii, jest podtrzymanie uniwersalistycznych roszczeń takiego ujęcia podmiotu. Oto każdy z nas winien traktować siebie jako podmiot moralny, zobowiązany do uszanowania sfery inności. Uniwersalizm takiego roszczenia wiąże się jednak z określonymi dylematami teoretycznymi. Poglądy trójki omawianych filozofów wiodą ku pewnemu zapętleniu ich myśli. Z jednej strony, są oni świadomi niemocy dawnej koncepcji filozofii, chcącej wskazywać jedną, uniwersalnie ważną wizję człowieczeństwa. Widzą zło płynące z prób narzucania innym takiej wizji. Wiedzą, że nie daje się jej nigdy teoretycznie uprawomocnić. Z drugiej zaś strony, pragną podtrzymać ideę uniwersalności filozofii, nawet jeśli musi ona zostać ograniczona jedynie do strony moralnej. Filozofia, jak można sądzić, ma dla nich sens jedynie pod warunkiem proponowania czegoś, co byłoby uniwersalnie ważne.

Uniwersalności zobowiązania moralnego nie daje się jednak w pełni uprawomocnić w sposób teoretyczny. Idea podmiotu moralnego skłania natomiast do wielu pytań. Nieodzowna wydaje się odpowiedź, do jakiego stopnia mamy oddawać sprawiedliwość inności, na ile mamy przechodzić do punktu widzenia innego, kto w pierwszym rzędzie ma realizować wskazane powołanie moralne? Tymczasem z punktu widzenia idei podmiotu moralnego jakakolwiek odpowiedź na wspomniane pytania sama ma charakter moralny.

Pozytywną stroną dokonań teoretycznych antyhumanistów wydaje mi się odejście od substancjalizowania podmiotu, czyli wiązania go z jakkolwiek strukturą o charakterze metafizycznym, jak i od transcendentalizmu, który dostrzegał w podmiocie pewną spójną strukturę o zasięgu uniwersalnym. Wydaje się także, że mają oni rację podejmując atak na wszelkie absolutyzowanie roli naszej świadomości. Świadomość nie jest bowiem panią siebie samej, nasze świadome *ja* nigdy nie jest wyłącznie swoim własnym tworem. Zależność naszego *ja* od wielu zewnętrznych i wewnętrznych czynników pozwala na głoszenie idei rozproszenia podmiotu. Śmierć podmiotu jest więc przede wszystkim oznaką nieaktualności dawnego pojmowania podmiotu. Foucault, Derrida i Lyotard występują w imię prawdy na nasz temat, dążą do likwidowania wszelkich złudzeń w tym względzie. W sposób świadomy lub nie w pełni świadomy czerpią oni z ujęć Levinasa, który już wcześniej opowiedział się za moralnym sensem naszej podmiotowości. Podobnie jak i Levinasowi można więc i im postawić pytanie, czy fakt, iż nasze *ja* nie jest naszym świadomym produktem oznacza, że rola świadomości jest bez znaczenia?

Wydaje się, że idea podmiotu moralnego rozwijana na gruncie teoretycznego antyhumanizmu unika skrajnych konsekwencji wiążących się z koncepcją Levinasa. Jest w niej miejsce na rolę świadomego *ja*. Dlatego w pełni zgadzam się z wnioskiem Wolfganga Welscha głoszącym, iż postmodernistyczna krytyka podmiotu sama nosi znamiona filozofii podmiotu i że transformacja podmiotowości nie oznacza jej zanegowania. Powstaje w tym miejscu jednak pytanie, czy podmiot moralny jest właściwą formą zalecanego przez Welscha podmiotu słabego?

Mówiąc inaczej, czy nie lepiej w ogóle zrezygnować z wszelkich roszczeń uniwersalności, nawet jeśli są one ograniczone do strony moralnej? Czy nie powinniśmy pozostawić tych roszczeń nauce, przyjmując w pełni do świadomości fakt kulturowych uwarunkowań samej filozofii? Pozytywna odpowiedź na te pytania byłaby równoznaczna z przejściem do pojmowania filozofii na sposób hermeneutyczny. Filozofia hermeneutyczna Gadamera i Ricoeura odwołuje się bowiem do podmiotu o statusie kulturowym, związanego z określoną tradycją, choć wcale nie zamkniętego w jej obrębie. Uniwersalizowanie podmiotu traktowane jest tu jako proces historyczny (stapiania horyzontów, wchodzenia w dialog, tworzenia swej tożsamości, a nie jej odkrywania). Czy zatem przedstawiciele antyhumanizmu teoretycznego nie kontynuują dotychczasowej wizji filozofii, z którą na pozór walczą, tzn. czy i oni nie przypisują swej filozofii nadmiernych możliwości i nie przeceniają roli swych poglądów dla przebiegu naszego życia?

Katarzyna Sikora

## O filozoficznych podstawach niektórych fragmentów psychologii C. G. Junga

(Oddział Krakowski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 14 XII 2000 r.)

Tematem niniejszego szkicu ma być prezentacja filozoficznych podstaw koncepcji psychologicznej. Występując w tym miejscu jako psycholog, nie filozof, podejmuję próbę odpowiedzi na pytanie o filozofię Junga, nie o jego psychologię. Psycholog nie może uniknąć pytania o filozoficzne podstawy koncepcji, czy to przez niego stworzonej, czy wyznawanej, czy wreszcie będącej po prostu przedmiotem jego zainteresowania. Psychologia jest nauką niezwykle niejednorodną, a podziały w jej obrębie biorą się przede wszystkim z wielości paradygmatów, z różnorodności rozstrzygnięć dotyczących tego, co Madsen (1980) nazywa metawarstwą.

Twierdzenie o istnieniu związków między filozofią a psychologią nie jest twierdzeniem odkrywczym. Psychologia jako nauka wydzieliła się właśnie z filozofii pod koniec wieku XIX, natomiast to, co można nazwać „myślą psychologiczną”, było obecne w filozofii już od czasów filozofów greckich, pojawiając się w formie pytań o duszę ludzką: jej naturę, sposób istnienia, stosunek do ciała itd. Psychologia akademicka, reprezentowana przez Wundta i Titchenera, kontynuując kartezjański sposób ujęcia duszy ludzkiej jako *res cogitans*, zajmowała się głównie problematyką świadomości, spostrzegania i pamięci. Przedmiotem psychologii była świadomość, jej metodą – introspekcja, jej zadaniem – analiza zebranych w drodze introspekcji danych i rozłożenie ich na proste składniki. Wylaniająca się stąd statyczna i atomistyczna wizja człowieka stała się obowiązującą w psychologii. Nowej nauce postawiono zadania, jakie stały przed naukami przyrodniczymi. Przypuszczalnie niemożliwość sprostanania tym wymaganiom przez klasyczną psychologię świadomości stała się przyczyną powstania drugiego wielkiego nurtu – behawioryzmu, który jako przedmiot poznania psychologicznego stawiał zachowanie, dostępne intersubiektywnemu oglądowi i – przynajmniej – wolne od „filozoficznych spekulacji”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> W historii psychologii mamy ciągle do czynienia z dwoma przeciwstawnymi nurtami: z jednej strony z „dążeniem psychologii do emancypacji od bagażu doświadczeń filozofii”, z drugiej strony za każdą koncepcją psychologiczną stoją pewne założenia natury filozoficznej. Co więcej, „odnosi się wrażenie, że często rządzi tu prawa podobne jak w dziedzinie mody: raz modne jest jedno *decorum* filozoficzne, raz inne; raz egzystencjalizm, raz fenomenologia, personalizm, strukturalizm albo hermeneutyka. Nie umniejsza to jednak roli samego zjawiska, którego wpływ na formowanie się myśli współczesnej trudno przecenić” (Murański 1987, s. 8).



Nurtem opozycyjnym tak wobec psychologii akademickiej, jak i wobec behawioryzmu stała się psychologia głębi, zajmująca się przede wszystkim problematyką nieświadomości. Sama idea nieświadomości nie jest filozofii obca (por. Dobroczyński 1993). Człowiek Platona nosi w sobie ukryte wspomnienie kontaktu z ideami, Arystoteles (1980) wprowadza rozdział umysłu na czynny i bierny, a jego arabscy komentatorzy (Awerroes, Awicenna) opisują umysł czynny jako nieświadomy i – co ciekawe – jeden, wspólny wszystkim ludziom. Augustyn (1982, s. 183) pisze, że „człowiek nie może ogarnąć wszystkiego, czym jest”. Leibniz dopuszcza istnienie „ciemnych, ledwie co zauważalnych percepcji”. Problematyka nieświadomości przewija się w całej historii filozofii, znajdując swe najpełniejsze rozwinięcie w pismach Fichtego, Schellinga, Schopenhauera, von Hartmanna.

Wątki te jednak nie znalazły uznania wśród twórców naukowej psychologii. Być może przyczyniła się do tego aura niesamowitości otaczająca zjawiska nieświadome (quasi-spirytystyczne seanse Mesmera; por. Chertok, de Saussure 1988). Wczesne koncepcje nieświadomości (Charcot, Janet) powstały więc w kręgach pozaakademickich, w środowisku lekarzy – praktyków. W tych też kręgach powstała psychoanaliza, stworzona na przełomie wieku XIX i XX przez wiedeńskiego neurologa Zygmunta Freuda, którego kontrowersyjne twierdzenia na długo umieściły psychologię głębi poza granicami tak naukowej psychologii, jak i medycyny.

C. G. Jung niesłusznie uważany bywa za ucznia Freuda, choć okres jego fascynacji klasyczną psychoanalizą trwał zaledwie kilka lat. Wydaje się, że jungowską psychologię analityczną należy rozważać w oderwaniu od freudowskiej psychoanalizy, jako całkowicie oryginalną koncepcję.

Filozofia, znajomość której należała niegdyś do obowiązku człowieka nawet tylko średnio wykształconego, odegrała wybitną rolę w rozwoju myśli Junga. Spośród wpływów filozoficznych, do których się przyznawał, wymienić należy filozofię idealistyczną Kanta, Fichtego koncepcję jaźni konstytuującej świat, Schopenhauera wizję świata jako woli i wyobrażenia, twierdzenia von Hartmanna o celowo działającej nieświadomości jako podstawie ontycznej świata. Ponadto fascynowała Junga nauka, przeżywająca podówczas okres burzliwego rozwoju. Jako lekarz pozostawał w kręgu paradygmatu medycznego, a więc postulował prymat praktyki nad teorią, jednakże rozwój takich dziedzin teoretycznych, jak genetyka, czy budząca wiele kontrowersji teoria ewolucji były przez niego spostrzegane jako wnoszące wielki wkład w rozwój myśli psychologicznej. Na przełomie wieków swój rozkwit przeżywały również nauki humanistyczne. Jung śledził z zainteresowaniem rozwój etnologii, religioznawstwa, socjologii. Pasjonowała go również – podobnie zresztą jak Freuda – archeologia i historia.

Jung znał również osiągnięcia psychologii akademickiej oraz psychologii głębi. Przez kilka lat był bliskim współpracownikiem Freuda, nie wyrzekając się jednak swoich całkowicie oryginalnych rozwiązań. Osobny krąg jego zainteresowań stanowiła parapsychologia – miały na to wpływ względy rodzinne (matka Junga uchodziła za medium), ale i zainteresowania czysto poznawcze – praca doktorska

Junga poświęcona była zjawiskom paranormalnym (GW I<sup>2</sup>). Już ten pobieżny przegląd zainteresowań ‘mędrca z Zurychu’ przemawia na korzyść tezy, iż warto podjąć się próby rekonstrukcji podstaw jego koncepcji psychiki, a szerzej – jego antropologii.

Celem niniejszej pracy ma być przedstawienie Junga jako filozofa, a więc jako kogoś, kim – zdaniem Z. Rosińskiej (1982) – właściwie nie był, i za kogo się nie uważał (por. Jung 1995, s. 7). Nie stworzył, i chyba nigdy nie miał zamiaru tego robić, spójnego systemu filozoficznego, nie odwoływał się do jakiegś jednej koncepcji ontologicznej, czy epistemologicznej. Jeśli natomiast za filozofa uznamy tego, kto *umilował mądrość*, z pewnością należy zaliczyć Junga do tej grupy. Przedmiotem jego refleksji były bowiem problemy tradycyjnie już uznawane za filozoficzne, w jego pracach można odnaleźć wątki ontologiczne, epistemologiczne, etyczne, estetyczne, a także twierdzenia z zakresu filozofii religii, czy filozofii kultury. Najszerzej ujęte są jednak – ze zrozumiałych względów – wątki antropologiczne.

Czytelnik prac Junga powinien już na wstępie porzucić wszelką nadzieję co do tego, że dane mu będzie poznać jakąś spójną teorię, dobrze opisującą i wyjaśniającą rzeczywistość i pozwalającą na przewidywanie zjawisk. Takiej teorii Jung nie stworzył. Nie miał nawet – jak można sądzić – stabilnych poglądów co do poznania w ogóle, w tym i co do poznania naukowego. Koncepcja Junga nosi ślady walki między pozytywistycznym a antypozytywistycznym modelem poznania, między minimalizmem w formułowaniu celów poznawczych a tendencjami do całościowego opisu rzeczywistości, jej kompletnego opisanie i wyjaśnienia.

Trudno jest umiejscowić myśl Junga w jakiegś jednej tradycji filozoficznej. Z. Rosińska (op. cit.) zwraca uwagę na związki koncepcji Junga z *Lebensphilosophie*; wspólnymi cechami są tu krytyka tendencji pozytywistycznych, sprzeciw wobec idei postępu historycznego, interpretacja działalności ludzkiej jako twórczości. Myśl Junga zbliżona jest do myśli późnego Diltheya, przy czym akcent położony jest tu nie tyle na rozumiejącą i przeżywającą jednostkę, ile na struktury ponadindywidualne, konkretnie zaś na kolektywną nieświadomość. Hermeneutyka Junga jest jednak inna niż hermeneutyka Diltheya. Celem Diltheya jest poznanie „cudzego życia psychicznego” przez rozumienie wytworów będących jego ekspresją, zaś celem Junga – poznanie zbiorowej nieświadomości przez rozumienie symbolicznych wytworów kultury (Rosińska 1982, s. 23).

Psychologię Junga można umieścić w egzystencjalnej tradycji myślenia o człowieku. Zasadniczą cechą jego koncepcji jest fakt, iż nie przedstawia on jakiegś statycznej wizji człowieka. Życie psychiczne znajduje się w nieustannym ruchu – o człowieku nie można powiedzieć, że *jest*, co najwyżej można go opisać jako *stającego się* w procesie rozwoju – indywidualizacji.

Zamieszczona w niniejszym szkicu prezentacja poglądów Junga odnosić się będzie raczej do jego późnej myśli i obejmie najbardziej, jak się zdaje, zasadnicze kwestie: ideę *uni mundi* jako stanowisko ontologiczne, związane z nią rozstrzygnię-

---

<sup>2</sup> Powołując się na prace Junga w oryginale, posługuję się powszechnie przyjętym sposobem cytowania, opartym na układzie *Gesammelte Werke*.

cia epistemologiczne oraz zbudowany na tych podstawach gmach jungowskiej antropologii.

Koncepcja *uni mundi* to podstawowe założenie psychologii Junga. Termin zaczerpnięty został z pism alchemicznych (GW XIV/I, II), interpretowanych przez Junga jako zapis projekcji procesu indywiduacji na zewnętrzną rzeczywistość quasi-chemicznych procedur. Określenie *unus mundus* odnosiło się do jednego z końcowych etapów procesu alchemicznego i, zdaniem Junga, oznaczać miało dostrzeżenie istotowej jedności świata, niejako „szersze spojrzenie” ponad złudzeniem różnorodności bytów. Koncepcja *uni mundi* jest w swej istocie założeniem metafizycznym i jako taka nie daje się dowieść, ani obalić. Jak się zdaje, Jung sam wyznawał taki pogląd na naturę bytu, choć w swoich pracach rzadko wypowiada się wprost na ten temat.

Doświadczenie *uni mundi* lub, zgodnie z tradycją Wschodu: *nirdvandva*, zasadniczej niedwoistości świata, jest zdaniem Junga (1992), cechą dojrzałej osobowości. Większość ludzi boleśnie doświadcza istniejących ich zdaniem w świecie sprzeczności, podczas gdy w rzeczywistości są one złudzeniem, świat zaś istnieje jako *coincidentia oppositorum*. Nieświadomość, jak twierdzi Jung, nie spostrzega przeciwieństw, uważając nawet te, wydawałoby się, najbardziej podstawowe, „ducha i materię nie tylko za równoważniki, lecz za coś tożsamego” (GW IX/I, par. 555). Złudzenie istnienia przeciwieństw pochodzi więc od *ego*, świadomej części indywidualnej *psyche*.

Złudzenie to jest jednak nie do uniknięcia. Świadomość, jak widzi ją Jung, ujmuje świat w kategoriach równoważnych przeciwieństw, dychotomii<sup>3</sup>. *Z faktu, że psychologia stwierdziła występowanie* [w świadomości człowieka, a także w manifestacjach jego nieświadomości – przyp. K. S. ] „równoważnych przeciwieństw, nie można wysnuwać wniosku o dualizmie metafizycznym (...). Psychologia wie, że równoważność przeciwieństw to nieodzowny warunek aktu poznania, bez którego niemożliwe byłoby jakiegokolwiek rozróżnienie. Ale nie jest prawdopodobne, by coś, co w ten sposób wiąże się z aktem poznania, było też *eo ipso* cechą przedmiotu. Można by raczej przypuszczać, że to przede wszystkim nasza świadomość określa różnice między rzeczami, ocenia je [tj. różnice, nie rzeczy – przyp. K. S. ], a nawet tworzy w sytuacji, gdy wręcz nie dają się one spostrzec” (GW IX/II, par. 112). Dychotomiczność jest zatem cechą poznania, nie przedmiotu.

Taka kondycja ludzkiego poznania szczególnie ostro zaznacza się w kulturze Zachodu. Zdaniem Junga, przyczyniły się do tego specyficzne losy zachodniej kultury, konkretnie zaś nagle wszczęcie jej chrześcijaństwa. Twórca psychologii analitycznej pisze: „nasz zachodni proces rozwoju, który zaczął się od stanu prymitywnego, został raptownie przerwany wtargnięciem psychologii i duchowości ze znacznie wyższego szczebla kultury. (...) zostaliśmy zatrzymani w samym środku

---

<sup>3</sup> Teoria Junga przypomina tu w pewnym stopniu koncepcję „opozycji binarnych” Lévi-Straussa (1970).

wciąż jeszcze barbarzyńskiego politeizmu, który – przez kilka wieków i nie tak znowu dawno – był tłumiony i tępiony. Przypuszczam, że ten stan rzeczy spowodował osobliwe rozdarcie zachodniego ducha<sup>4</sup>. Nasz duchowy byt uległ przeobrażeniu w coś, do czego jeszcze nie dojrzał i czym w gruncie rzeczy nie mógł się jeszcze stać. Było to możliwe jedynie za cenę rozpadu na świadomą część psyche i na nieświadomość. (...) Człowiek uległ rozszczepieniu na osobowość świadomą i nieświadomą. Osobowość świadoma mogła zostać poddana domestykacji dlatego, że wyrwano ją z naturalnej całości człowieka prymitywnego. I oto staliśmy się wysoce zdyscyplinowani, zorganizowani i racjonalni” (Jung 1992, s. 116). Oddzielona od całości bytu świadomość ma mierne możliwości poznawcze. Przebiegające wewnątrz ludzkiego bytu rozdarcie jest rzutowane na świat zewnętrzny w procesie projekcji: „jeśli jakiś wewnętrzny stan faktyczny nie zostanie uświadomiony, to przystępuje on do człowieka z zewnątrz, jako los, to znaczy: jeśli indywiduum pozostaje jednolite i nie uświadamia sobie swego wewnętrznego przeciwieństwa, wtedy zaiste świat musi przedstawić konflikt i rozpaść się na dwie połowy” (GW IX/II, par. 126).

Owo złudzenie istnienia przeciwieństw w szczególności dotyczy kwestii dobra i zła. Jung nie zgadzał się z tradycyjną koncepcją *privatio boni* jako zbyt jednostronną (por. epistolarna dyskusja Junga z o. V. White’em OP, w: Jung 1996). Główną przeszkodą w przyjęciu tej tezy były przekonania epistemologiczne. Dualizm dobra i zła mógł być, w jego ujęciu, wyłącznie cechą sądu, a nie przedmiotu. Wszelkie zaś sądy, w tym i metafizyczne, są formułowane przez świadomość, toteż mają charakter psychologiczny: „twierdzenia metafizyczne są twierdzeniami duszy, są więc psychologiczne” (Jung 1992, s. 82).

Z pism Junga zdaje się wynikać, że jest on zwolennikiem realizmu ontologicznego, ale nie można tego jednoznacznie przesądzić. Pozostaje bowiem kwestia poznania. Jeśli człowiek, każdy człowiek, poznaje świat w kategoriach przeciwieństw i – to już stanowisko idealistyczne – tak ten świat konstruuje, to jaki archimedesowy punkt znalazł Jung, aby wygłaszać twierdzenia monistyczne? Jakie jest jego prawo do realizmu, skoro w jego mniemaniu rzeczywistość inaczej niż przez umysł nie może być dana? Jakakolwiek bowiem – twierdzi Jung – jest natura bytu, może on być poznany i zrozumiany jedynie poprzez psychikę – autonomiczny, dynamiczny, samoregulujący się układ procesów. Świat przedmiotów, świat innych ludzi, w końcu zaś i transcendencja są człowiekowi dane poprzez doświadczenia psychiczne; innej drogi poznania nie ma. Nie można wyrokować o tym, jaki świat *jest*, wiadomo tylko, jak jest spostrzegany. Jung pisze: „choć często określano mnie mianem filozofa, jestem przede wszystkim empirykiem – jako empiryk przyjmuję fenomenologiczny punkt widzenia” (1995, s. 7).

W świetle koncepcji *uni mundi* podział myśli Junga na ontologię i antropologię jest sztuczny. Człowiek jest bowiem przez Junga ujmowany jako mikrokosmos,

---

<sup>4</sup> Duch w ujęciu Junga to połączenie intelektualnych i emocjonalnych władz psychiki (Jung 1992, s. 43).

miniatura całości bytu. Pisze: *ta stara, dawno temu zapomniana idea człowieka jako mikrokosmosu to wielka psychologiczna prawda, ciągle jeszcze do odkrycia* (Jung 1993b, s. 47). Nie ma zasadniczych sprzeczności między człowiekiem a światem, nie ma też powodu, aby człowiek miał się w świecie czuć obco<sup>5</sup>.

Podobnie jak podział na „ja” i „świat”, tak też i podział natury ludzkiej na ciało i duszę (czy też: psychikę, bo Jung używa tych pojęć zamiennie) wydaje się na gruncie psychologii analitycznej sztuczny. Stanowisko Junga w kwestii natury ludzkiej określić można jako monizm neutralny. Podobnie jak w wypadku przeciwieństw doświadczanych przez człowieka jako istniejące w świecie, tak i doświadczenie sprzeczności czy rozdarć w naturze ludzkiej jest zdaniem Junga pewnym złudzeniem, pochodzącym od *ego*, ośrodka świadomości (GW IX/I, par. 555). Człowiek Zachodu, identyfikując się przede wszystkim z własną świadomością, doświadcza i opisuje siebie jako rozdartego, niespokojnego, targanego przez rozmaite zewnętrzne i wewnętrzne siły. Podobne stanowisko zajmuje zachodnia nauka, szczególnie zaś – psychologia. Albo poprzestaje ona na opisie wewnętrznych sprzeczności, albo ulega pokusie redukcjonizmu. Jung ostro sprzeciwia się temu ostatniemu, zwłaszcza fizjologizmowi: „*inter faeces et urinam nascimur* jest prawdą wieczną, choć niepłodną – powtarzanie jej wydaje się monotonne, a przede wszystkim nieapetyczne. Donikąd nie prowadzi objaśnianie dążenia duszy tylko z punktu widzenia macicy” (Jung 1994, s. 110).

Na poziomie ontologicznym Jung postuluje holistyczne podejście do kwestii natury ludzkiej, jednak na poziomie metodologicznym, z tytułu swych przekonań epistemologicznych, jest redukcjonistą. Ponieważ wszystko jest człowiekowi dane w doświadczeniu psychologicznym, przeto wszelkie twierdzenia, dotyczące rzeczywistości fizycznej, są twierdzeniami psychologicznymi, dotyczącymi bezpośrednio faktów psychologicznych, czyli wrażeń. Psychologizm Junga ma jednak, jak się zdaje, charakter wyłącznie metodologiczny.

Pisząc o osobie<sup>6</sup> ludzkiej Jung definiuje ją w kategoriach psychologicznych: „osoba to system psychiczny, który – w wypadku, gdy wywiera oddziaływanie na inną osobę – wchodzi w zmienne oddziaływanie z innym systemem psychicznym” (Jung 1994, s. 25). Osoba ludzka jest tu więc zdefiniowana w swej naturze i w związkach z innymi ludźmi. W kontekście powyższego zdania nie dziwi, że zasadniczą część jungowskiej antropologii będzie stanowić jego koncepcja psychiki.

Pomimo niedwoistości jego natury byt ludzki opisany przez Junga cechuje niezwykle skomplikowana struktura. Nie sposób w kilku zdaniach dać wyczerpujący opis tej struktury, toteż poprzestaniemy tu tylko na zasygnalizowaniu najistotniejszych momentów.

To, co Jung nazywa psychiką, nie jest jakąś „częścią” człowieka, pozostającą w opozycji np. do ciała. Jest pewnym aspektem niepodzielnego bytu ludzkiego. Ca-

---

<sup>5</sup> Znakomite studium dotyczące ‘bezdumności’ i ‘zadomowienia’ daje M. Buber w swojej pracy *Problem człowieka*, Warszawa 1993.

<sup>6</sup> Jung używa pojęcia *osoba* w dwóch znaczeniach, o czym niżej.

łość psychiczności, nazywana przez Junga *jaźnią*, jest początkiem rozwoju psychicznego człowieka. Pierwotne ontogenetycznie życie psychiczne jest niezróżnicowane i dopiero w toku rozwoju wyłaniają się z niego poszczególne struktury. Rozwój, czyli indywidualizacja, przebiega w dwóch fazach: pierwsza trwa od narodzin (w kwestii prenatalnego życia psychicznego Jung się nie wypowiadał) do statystycznej połowy życia, druga – od statystycznej połowy życia do śmierci.

W pierwszej fazie rozwoju z niezróżnicowanej jaźni wyłania się *ego*, ośrodek świadomego życia jednostki. Jung przypisuje *ego* dwie cechy: indywidualność i wolną wolę, przy czym tę ostatnią definiuje jako ilość energii psychicznej, a jej wolność ogranicza do pola świadomości. W pierwszej połowie życia kształtuje się również pewien psychologiczny portret człowieka: typ psychiczny – postawy i funkcje psychiczne, organizujące przepływ energii psychicznej. Koncepcja Junga jest bowiem koncepcją psychodynamiczną – duży nacisk położony jest tu na dynamikę życia psychicznego, na jego procesowość. Ilość typów psychicznych jest ograniczona, stąd w pierwszej fazie indywidualizacji ludzie przynależą do pewnych grup, kategorii. Indywidualność *ego* można więc uznać za dyskusyjną. Paradoksalnie, cechę indywidualności przypisać można nieświadomości, a raczej pewnemu jej obszarowi – nieświadomości indywidualnej, będącej magazynem pamięci osobniczej.

Jung, w sposób charakterystyczny dla psychologii głębi, posługując się przy opisie osobowości człowieka metaforami przestrzennymi (por. Dobroczyński 1993), wyróżnia dwa obszary nieświadomości – indywidualną i kolektywną. Ta ostatnia jest wspólną wszystkim ludziom, niejako dziedziczną genetycznie „pamięcią gatunku”. Koncepcja ta wzbudza chyba najwięcej kontrowersji. Jung nie wyjaśnił bowiem, na czym owo dziedziczenie miałoby polegać. Pierwotnie przyjętą przez siebie tezę o genetycznym przekazywaniu treści szybko zarzucił, pozostając przy mglistych twierdzeniach o dziedziczeniu form. Formy te, nazwane przez Junga „archetypami”, miałyby w życiu osobniczym być niejako ośrodkami organizującymi doświadczenie – zarówno percepcję, jak i umysłowe i emocjonalne kategoryzowanie zjawisk.

Teza ta byłaby może do przyjęcia, gdyby nie specyficzny sposób opisu zjawisk nieświadomych. Jung – naukowiec ustępuje tutaj przed Jungiem – mędrcom. O ile typologia jungowska opisana jest językiem psychologicznym, o tyle nieświadomość kolektywna bywa opisywana językiem metafizycznym, wręcz religijnym. Różnica ta jest na tyle wyraźna, że niektórzy komentatorzy (Murawski 1987) mówią wręcz o dwóch koncepcjach Junga – ‘popularno-konwencjonalnej’ oraz ‘głębszej’, adresowanej niejako do wtajemniczonych<sup>7</sup>. Ponieważ typologia jungowska i w ogóle opis pierwszej fazy indywidualizacji nie są w wysokim stopniu uwikłane w problematykę filozoficzną i mogą być odczytywane i weryfikowane na gruncie psychologii, nie będą one dalej przedmiotem niniejszych rozważań. Warto natomiast skupić się

---

<sup>7</sup> W tym miejscu dodać należy, że Jung, niechętny Freudowi ze względu na autorytatywność twierdzeń tego ostatniego, sam nie uniknął podobnych błędów. Psychologia analityczna wymaga, jak się wydaje, *inicjacji*, aby być w pełni zrozumiałą.

na kwestii statusu ontycznego kolektywnej nieświadomości, bowiem to do niej, nie do *ego*, odnieść należy większość podstawowych problemów antropologicznych: kwestie podmiotowości, wolności i zdeterminowania, bytu osobowego, a nawet – paradoksalnie – należy wobec niej postawić pytanie o świadomość.

Zdaniem Z. Rosińskiej nieświadomość kolektywną należy ująć w kategoriach bytu, jakkolwiek szokująco mogłoby to brzmieć. Co więcej, jest to byt w pewnym – nie do końca przez Junga ustalonym – sensie niezależny od jednostkowego bytu ludzkiego. Co prawda Jung twierdzi, że kolektywnej nieświadomości próżno szukać poza psychiką ludzką, nie wiadomo jednak, czy jest to twierdzenie o charakterze ontologicznym, czy epistemologicznym. Z pism Junga można wnioskować, że nieświadomość kolektywna jest jakimś rodzajem transcendencji, choćby w tym sensie, że przekracza jednostkowość ludzkiego bytu.

Nieświadomość jest filo- i ontogenetycznie pierwotna w stosunku do świadomości, i wywiera na tę ostatnią przemożny wpływ. Szczególnie koncepcja archetypów jako ponadindywidualnych (i ponadkulturowych) wzorców zachowania prowadzić musi do pytania o wolność człowieka. Oddziaływanie archetypów można bowiem odczytać jako rodzaj determinizmu. Charakter tego determinizmu trudno określić. Przyjęcie tezy o genetycznym przekazie archetypów prowadzić musi do wniosku o biologicznym zdeterminowaniu ludzkiego losu, a na takie rozwiązanie Jung się nie zgadzał.

Kolektywnej nieświadomości przypisuje Jung funkcję kulturo- i religiotwórczą. Szeroko pojęta religia, jak również wszelka ludzka twórczość jest zdaniem Junga ekspresją, manifestacją archetypu, podobnie zresztą jak marzenia senne, fantazje na jawie itp. Język archetypu jest językiem metaforycznym. Metaforyczny jest także język Junga, opisujący naturę archetypów. Nadaje im imiona (Anima, Animus, Stary Mędrzec, Wielka Matka) i traktuje tak, jakby były osobami niezależnymi od jednostki ludzkiej, w której się manifestują. Twierdzenia Junga mają tu zdecydowanie charakter metafizyczny. Pisze on, że archetypów nie należy uważać „jedynie za przedmioty, lecz także za podmioty rządzące się własnymi prawami. Z punktu widzenia świadomości można je, naturalnie, opisywać jako przedmioty i w pewnym stopniu wyjaśniać jako takie (...). Wtedy trzeba jednak abstrahować od ich autonomii. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę ich autonomię, to z konieczności musimy potraktować je jako podmioty, t.j. przyznać im spontaniczność i celowe działanie, lub też pewien rodzaj świadomości i *liberum arbitrium*, czyli wolną wolę” (Jung 1995b, s. 28)

Natura kolektywnej nieświadomości jest więc szczególna. Nie jest ona ani fizyczna, ani psychiczna. Można ją określić jako *psychoid*, takiego zresztą określenia używa sam Jung. Pisze on: „zbiorowa nieświadomość jest psychiką, która (...) nie daje się bezpośrednio spojrzeć ani przedstawić w przeciwieństwie do percypowanych zjawisk psychicznych. Z powodu jej niepercypowalnej natury nazwałem ją psychoidem” (GW XI, par. 495). Psychoid ten dysponuje wolą i ma charakter podmiotowy. Nie można nazwać go osobą, ponieważ jest ze swej natury nieindywidualny (czego wymagałaby klasyczna, tradycyjna definicja osoby jako *individuum*

*rationalis naturae*). Jeśli jednak przyjmie się interpretację kolektywnej nieświadomości jako bytu, to można odnieść do niej pojęcie osoby, zwłaszcza w kontekście wcześniej cytowanych twierdzeń Junga o *świadomości i wolnej woli*.

Pojęcie osoby zarezerwował jednak Jung dla innych celów. Określał tak bowiem człowieka doskonałego, kogoś, kto pomyślnie przebył drugą fazę indywiduacji. O ile bowiem pierwsza faza wspólna jest wszystkim ludziom, o tyle w drugą wchodzi tylko niektórzy. Nie miejsce tu na dokładny opis tego procesu. Dla celów niniejszej pracy wystarczy, jeśli weźmie się pod uwagę jego zasadniczy dynamizm – tzw. funkcję transcendentną, dążenie do rozwoju, do osiągnięcia pełni (choć Jung nie wskazuje, czym stan taki miałby się charakteryzować), oraz jego cel – dojrzałą osobowość rozumianą jako harmonijne współbrzmienie świadomości i nieświadomości, zaktywizowanie tego wszystkiego, co można określić jako ludzką potencjalność. Realizacja tej potencjalności nie oznacza jednak bezruchu, jako że, zdaniem Junga, ustanie przepływu energii psychicznej jest tożsame ze śmiercią.

Człowiek dojrzały porzuca ograniczającą go identyfikację z własnym *ego*, będącym zaledwie centrum pola świadomości, i utożsamia się z Jaźnią, pełnią psychiczności. Jest to ta sama jaźń, z której u progu życia wyłoniło się *ego*, tak więc rozwój człowieka zatacza koło, wracając do punktu wyjścia. Jest to już jednak inny stan – bowiem w toku życia jednostki ludzkiej pojawiła się świadomość. *Ego*, z natury swej jednostkowe, staje się podmiotem uświadomienia nieświadomości, staje się bohaterem indywiduacji, opisywanej przez Junga jako *opus contra naturam*. *Ego* wydaje się być niezbędne, aby proces indywiduacji mógł rozpocząć się i przebiegać pomyślnie.

W tym miejscu należy postawić zasadnicze pytanie: co, lub może lepiej: kto indywiduuje? Otóż zdaniem Junga indywiduację przechodzi cały człowiek, czyli zarówno świadomy, jak i nieświadomy aspekt jego bytu. Czy więc *ego* jest właściwym bohaterem indywiduacji? Jung nie odpowiada na to pytanie. Niektórzy komentatorzy (Rosińska 1982, s. 56) posuwają się wręcz do twierdzenia, że indywiduacja to „wewnętrzny (...) proces nieświadomości, dążącej do samorefleksji poprzez fenomen ludzki, tj. poprzez pojawienie się świadomości”. Tak ujęta nieświadomość to jakby echo Hegłowskiego ‘ducha obiektywnego’. Jednostkowe świadomości służą jej tylko za narzędzie w procesie samouświadomienia. Są one pewnym rodzajem ułudy, podczas gdy prawdziwą podstawą bytu jest jedna, niepodzielna *Jaźń*. Celem procesu indywiduacji jest więc powrót do tej właśnie podstawy bytu w drodze ostatecznego pojednania jednostkowej świadomości z uniwersalną, ponadosobową nieświadomością.

Twierdzenia te są jakby wprost zaczerpnięte z mądrości Wschodu. Rzeczywiście, religie Wschodu wywarły wielki wpływ na filozofię Junga. Wpływ ten widoczny jest w jego koncepcji *uni mundi*, w twierdzeniach o istotowej jedności świata i – co za tym idzie – człowieka. Wpływ ten widoczny jest również w jego ujęciu religii.

Jung nie wypowiada się wprost na temat istnienia bądź nieistnienia Boga. Religię, definiowaną za R. Otto jako stosunek człowieka do *numinosum* (Jung 1994,



s. 9), traktuje jako jeden z najważniejszych obszarów ludzkiego życia, ale chce rozpatrywać ją wyłącznie jako pewne zjawisko psychologiczne. Píše: „nie jestem teologiem, nie mam przeto nic do powiedzenia na temat istoty Boga. Wszystko, co powiadam o Bogu, mówię o obrazie Boga” (Jung 1996, s. 143.)

Jednak i w tym założeniu Jung nie jest konsekwentny – zamiast używać określenia „obraz”, pisze wprost o Bogu. Jako psycholog nie chce się wypowiadać na temat sposobu istnienia Boga, ale równocześnie pisze, że „nie sposób utrzymać żadnej doktryny o istnieniu Boga poza psychologiczną” (Jung 1994, s. 109.) Sprzeciwia się psychologizmowi, ale jednocześnie definiuje Boga jako *najsilniejszą pozycję psychiczną* (j.w., s. 110). Równocześnie Jung utożsamia obraz Boga z *Jaźnią* traktowaną jako całość psychiczności. Czy jest to przejaw redukcjonizmu, trudno rozstrzygnąć. Psychologizacja *sacrum* czy też sakralizacja psychiki, nieuprawniona na gruncie europejskim, w religiach Wschodu nie jest niczym szokującym. Być może to właśnie wpływy wschodnie zdecydowały o takim, a nie innym rozstrzygnięciu kwestii ontycznej podstawy rzeczywistości. Tylko z tego punktu widzenia można zrozumieć tak różną treść i formę ponad dwudziestotomowej spuścizny naukowej Junga.

Na koniec warto postawić jeszcze jedno pytanie: o kwestię dobra i zła w naturze ludzkiej. Zdaniem Junga zachodnia kultura, wyrosła w kulcie rozumu i – szerzej – świadomości, podchodziła zawsze nieufnie do idei nieświadomości<sup>8</sup>, traktując ją w najlepszym przypadku jako pewną niezręczną i wstydliwą okoliczność, *skeleton in the cupboard*, jak to metaforycznie określa Jung (1993b, s. 41). „Nawet oświeceni, materialistyczni psychologowie tacy, jak Freud, oferują nam nader niemiłą ideę drzemiących otchłani natury ludzkiej” – pisze Jung (1989, s. 251). To właśnie psychoanaliza, która poparła naukowym autorytetem obecną od wieków obawę przed nieświadomością, jest w dużej mierze odpowiedzialna za podejrzliwość, z jaką człowiek współczesny podchodzi do „ciemnej strony psychiki”: „babcię bajeczki o straszliwym pradzikusie oraz doktryna o infantylnoperversyjno-zbrodniczej nieświadomości sprawiły, że twór natury, a tym właśnie jest nieświadomość, jawi się jako groźne monstrum” (Jung 1993a, s. 46).

Kategorii dobra i zła nie należy raczej odnosić do nieświadomości: „jest ona istotą naturalną; rozpatrywana z perspektywy moralnej, estetycznej czy intelektualnej jest czymś neutralnym” (j. w., s. 47). Jednakże z perspektywy świadomego *ja* nieświadomość zawsze będzie postrzegana jako chaos, pełen dualizmów i sprzeczności, również jeśli chodzi o dualizm dobra i zła: „nieświadomość nie tylko jest czymś naturalnym i złym – jest także źródłem najwyższych dóbr; jest nie tylko ciemna, ale i jasna, nie tylko zwierzęca, półludzka i demoniczna, ale też nadludzka, duchowa i boska (w antycznym znaczeniu tego słowa)” (Jung 1993b, s. 42).

Wydaje się jednak, że sam Jung nie uniknął traktowania nieświadomości jako „groźnego monstrum”, choć o charakterze innym niż chciał to widzieć Freud. „Psy-

---

<sup>8</sup> Na temat ‘buforowego’ charakteru idei nieświadomości w kulturze Zachodu por. Dobroczyński 1993.

chika tylko w jej najmniejszej części jest tożsama ze świadomością, a w nieporównanie większej części stanowi fakt nieświadomy, który niby twardy i ciężki granit leży oto nieruchomy i niedostępny, i w każdej chwili, kiedy spodoba się to nieznanym prawom, może się na nas zwalić” (Jung 1978, cyt. za: Rosińska 1982). Nieświadomość przedstawiona jest tu jako coś zagrażającego, rządzonego nieznanymi prawami.

Problem dobra i zła w naturze ludzkiej najwyraźniej pojawia się w kontekście jungowskiego pojęcia *cienia* (Schatten), na poły archetypowej struktury psychicznej reprezentującej *to, czym osoba nie chce być* (CW XVI, par. 470). Z definicji powyższej wynika, że cień reprezentuje treści nie tyle złe, ile nieakceptowane, teoretycznie więc mogłyby to być (np. w wypadku człowieka żyjącego w patologicznym środowisku) cechy powszechnie uznawane za pozytywne. Z lektury pism Junga można jednak odnieść wrażenie, że traktuje on cień nieco inaczej, przypisując mu mimo wszystko cechy negatywne: „cień jest mało zindywidualizowany, człowiek odróżnia się bowiem od innych ludzi raczej swymi cnotami niż podłościami” (Jung 1994, s. 23). To, co indywidualne – wydaje się twierdzić Jung – jest pełne cnót, to, co nieindywidualne, jest podłe. Podobne problemy nastęrcza interpretacja kolektywnego wymiaru cienia jako absolutnego zła: „cień – o ile ma charakter osobowy – można przy odrobinie samokrytycyzmu przeniknąć bez większego trudu. Kiedy pojawia się on jako archetyp, natykamy się na te same trudności, co w przypadku animusa i animy<sup>9</sup>; innymi słowy, o ile możliwe jest poznanie względnego zła, które tkwi w naszej naturze, o tyle spojrzenie w oczy złu absolutnemu jest doświadczeniem równie rzadkim, co wstrząsającym” (Jung 1993c, s. 71).

Powyższe niejasności w kwestii dobra i zła w naturze ludzkiej staną się mniej rażące, o ile rozpatrzy się je z punktu widzenia jungowskiej epistemologii. Zgodnie z zasadą autoodniesienia teorii, wszelkie twierdzenia Junga dotyczące nieświadomości należy interpretować jako sądy wygłaszane z punktu widzenia świadomości. Cechą świadomości w ujęciu jungowskim jest, jak wspomniano wyżej, zdychotomizowane ujmowanie rzeczywistości. *Doświadczenie zła absolutnego* jest doświadczeniem pewnego aspektu nieświadomości przez świadomość, niezdołną do całościowego ujęcia bytu jako *coincidentia oppositorum*. Takie właśnie kalekie poznanie jest cechą zwłaszcza zachodniego umysłu (Jung 1992). Nieskory do ujmowania zła i dobra jako kategorii istniejących w poznającym podmiocie, a nie w poznawanym przedmiocie, Europejczyk jest w stopniu znacznie większym niż człowiek Wschodu podatny na projekcje. Parafrazując ewangeliczną przypowieść powiedzieć można, że człowiek Zachodu *widzi belkę we własnym oku jako źdźbło w oku swego brata*. Widząc w innych swoje własne zło, w innych też je tępi – dlatego właśnie Europa jest *matką potworów* (Jung 1947, s. 48).

Niespójność poglądów Junga dotyczących natury ludzkiej może być związana z faktem, że jego antropologię można umieścić w egzystencjalnej tradycji myśle-

---

<sup>9</sup> Niemożność intelektualnego oglądu i trudności w wycofaniu projekcji (por. Jung 1993, s. 72–87).

nia o człowieku<sup>10</sup>. Byt ludzki ujmowany jest w tej tradycji nie jako gotowa, skryształizowana całość, ale jako potencjalność będąca w ciągłym rozwoju. Indywidualizacja nie dotyczy bowiem tylko jednostki – rozwija się także ludzkość jako taka: „jako że nie sposób wyobrazić sobie (...), by współczesna ludzkość zdołała wspiać się na najwyższy z możliwych szczebli rozwoju świadomości, zatem musi istnieć jeszcze jakaś „reszta” zdolnej do ewolucji, nieświadomej psyche, której dalszy rozwój po- ciąga za sobą zwiększenie obszaru, a także większe zróżnicowanie świadomości. Nikt nie może powiedzieć, jak duża czy też jak mała jest ta „reszta”, gdyż brak nam skali, na której moglibyśmy zmierzyć możliwy zasięg rozwoju świadomości, a już na pewno brak nam miary, za pomocą której dałoby się stwierdzić, jak daleko sięga nieświadomość” (Jung 1993b, s. 40). Jeszcze bardziej optymistycznie brzmią słowa Junga, wygłoszone w jednym z serii wywiadów dla BBC: „nikt nie wie, gdzie leżą granice ludzkich możliwości. Na tym, proszę Państwa, polega piękno istnienia”.

### Bibliografia

#### PRACE C. G. JUNGA:

##### Prace C. G. Junga w oryginale:

1. Jung C. G., *Gesammelte Werke*, Walter Verlag, Zürich 1978.

##### Prace C. G. Junga w języku angielskim – oryginalne i tłumaczone:

1. Jung C. G., *The Integration of the personality*, Kegan, Trench, Trubner, London 1944.
2. Jung C. G., *Essays on contemporary events*, London 1947.
3. Jung C. G., *Collected works*, Bollingen Foundation, New York, 1959.
4. Jung C. G., *Letters*, Princeton 1973.
5. Jung C. G., *Psychological types*, Princeton 1976.

##### Prace C. G. Junga w całości tłumaczone na język polski:

1. Jung C. G., *Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie*, WL, Kraków 1982.
2. Jung C. G., *Życie symboliczne*, „Brulion” 1992c.
3. Jung C. G., *Psychologia przeniesienia, sen*, Warszawa 1993b.
4. Jung C. G., *O psychologii i patologii tak zwanych zjawisk tajemnych*, KR, Warszawa 1993d.
5. Jung C. G., *Psychologia a religia*, KR, Warszawa 1995.
6. Jung C. G., *Odpowiedź Hiobowi*, wyd. Ethos, Warszawa 1995b.
7. Jung C. G., *Aion*, Wrota, Warszawa 1997.
8. Jung C. G., *Wspomnienia, sny, myśli*, wyd. Wrota, Warszawa 1997b.

---

<sup>10</sup> Por. Platon 1983, Augustyn 1987, Pascal 1972, Heidegger 1977, Marcel 1959. Kontynuacją tej tradycji na gruncie psychologii stał się nurt tzw. psychologii egzystencjalnej – por. May 1995, Frankl 1978, 1984, Tillich 1983.

**Wybory pism C. G. Junga w tłumaczeniu na język polski:**

1. Jung C. G., *Psychologia a religia. Wybór pism.*, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1970.
2. Jung C. G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, PWN, Warszawa 1989.
3. Jung C. G., *Podróż na Wschód*, Pusty Obłok, Warszawa 1992.
4. Jung C. G., *O naturze kobiety*, wyd. Brama, Poznań 1992b.
5. Jung C. G., *O istocie snów*, KR sen, Warszawa 1993a.
6. Jung C. G., *Archetypy i symbole*, Czytelnik, Warszawa 1993c.
7. Jung C. G., *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, wyd. Brama, Poznań 1993d.
8. Jung C. G., *Zasadnicze problemy psychoterapii*, KR, Warszawa 1994.
9. Jung C. G., *O istocie psychiczności...*, wyd. KR, Warszawa 1996.
10. Jung C. G., Pauli W., *Dwugłos o „korzeniach świadomości”*, Znak nr 193/194, 1970.

**OPRACOWANIA DOTYCZĄCE PSYCHOLOGII ANALITYCZNEJ C. G. JUNGA:**

1. Bennet E. A., *C. G. Jung*, London 1961.
2. Jacobi J., *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie von C. G. Jung*, Walter Verlag, Zurich 1957.
3. Jacobi J., *Psychologia C. G. Junga*, wyd. Ewa Korczewska, Warszawa 1996.
4. Jaffé A., *C. G. Jung – Word and image*, Bollingen Series, Princeton 1979.
1. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, PAX, Warszawa 1973.
6. Murawski, *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego człowieka w pracach C. G. Junga i A. Kępińskiego*, wyd. Ossolineum, Wrocław 1987.
7. Pajor R., *Rola archetypu w psychologii analitycznej C. G. Junga*, wyd. PWT, Poznań 1992.
8. Samuels A., Shorter B., Plaut F., *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, wyd. Unus, Wrocław 1994.

**INNE:**

1. Arystoteles, *O duszy*, PWN, Warszawa 1980.
2. Augustyn z Hippony, *Wyznania*, PAX, Warszawa 1982.
3. Chertok L., de Saussure R., *Rewolucja psychoterapeutyczna. Od Mesmera do Freuda*. PWN, Warszawa 1988.
4. Dobroczyński B., *Ciemna strona psychiki. Geneza i historia idei nieświadomości*, wyd. UJ, Kraków 1993.
5. Madsen K. B.: *Współczesne teorie motywacji*, PWN, Warszawa 1980.
6. Rosińska Z., *Jung*, WP, Warszawa 1982.

Monika Teresa Nojszewska

## Retoryka jako umiejętność (sztuka) perswazji w komunikacji werbalnej i niewerbalnej

(XLVI Konferencja Historii Logiki, Kraków)

*„Słowa mogą być mostami. Ale też mogą być murami”.*  
[Albrecht Goes]

Termin „retoryka” znany jest od ponad dwóch tysięcy lat i oznaczać może między innymi: sztukę pięknego wysławiania, teorię prozy, teorię wymowy jako sztuki oratorskiego, czy umiejętność sprawnego przekonywania.

Jak można zauważyć retoryka jest definiowana w większości wypadków za pomocą terminu „teoria”, który może kojarzyć się negatywnie, a mianowicie z pewnego rodzaju pustostowiem, którego nie można wykorzystywać w życiu codziennym. Być może jest to jeden z powodów zniknięcia retoryki, prawie dwieście lat temu, z obszaru zainteresowań.

Retoryka, jeśli chce „powstać z popiołów”, musi przystosować się do współczesnych realiów i przestać odnosić się tylko i wyłącznie do słów (zarówno pisanych, jak i mówionych), ale powinna objąć także polem zainteresowań dziedzinę wyrażań pozawerbalnych, które w charakterystyczny sposób wzmacniają i modyfikują oddziaływanie werbalne. Badania pokazują, że ponad połowa informacji przekazywana jest niewerbalnie, czyli że mniejsza część przekazywanej informacji zawarta jest w słownym akcie komunikacji.

Jak przebiega komunikacja niewerbalna? Najczęściej stosowana typologia zachowań niewerbalnych przyjmuje, że jest ich dziesięć rodzajów:

1. Ruchy ciała, a w tym pozycja tułowia, gestykulacja rąk i ruchy nóg, pozycja i ruchy głowy, palców i dłoni oraz stóp. Tu można włączyć także głębokość i szybkość oddychania.
2. Mimika i ruchy oczu to najważniejsze linie transmisji stanów emocjonalnych, poczynając od sygnałów tak wyraźnych, jak uśmiech, a na tak subtelnych, jak wyraz lekkiego niesmaku, kończąc.
3. Kontakt fizyczny, dotyk odgrywa ogromną rolę w budowaniu bliskości lub dystansu psychicznego. Obyczaje kulturowe dotyczące dotyku określają części ciała i sposoby ich dotykania w zależności od stopnia znajomości i formalności interakcji. Najbardziej wystawione na dotyk są dłonie, najbardziej zakazane są genitalia.

4. Spojrzenie jednostronne i wzajemne, których psychologiczna funkcja jest mniej więcej zbliżona do funkcji dotyku na odległość, z zachowaniem fizycznego dystansu. Nawiązanie kontaktu wzrokowego poprzedza i warunkuje dalsze wzajemne postępowanie, unikanie wzroku jest najczęściej sygnałem odrzucenia.
5. Dystans fizyczny między rozmówcami może być bardzo niewielki, co sygnalizuje duży stopień wzajemnej znajomości i intymności, a może być bardzo duży, co oznacza wzajemne oddalenie. Jest to jakby przestrzenne odzwierciedlenie istniejącego dystansu psychicznego.
6. Cechy wyglądu fizycznego – większość elementów składających się na wygląd fizyczny nie ma charakteru trwałego, mogą one być łatwo zmieniane (operacje plastyczne i kosmetyczne).
7. Dźwięki parajęzykowe, takie jak różnego rodzaju wokalizacje, a w tym: śmiech, płacz, ziewanie, mrużenie, mlaskanie oraz „segregatory” dzielące wypowiedzenia, typu „hmm”, „eee”.
8. Jakości głosowe, które dotyczą cech głosu, sposobu wypowiedzania słów, budowania zdań, intonacji itp. i pozwalają odczytać, kiedy wypowiedź jest przyjazna, nacechowana życzliwością, a kiedy złośliwa, wypowiedziana z irytacją, z wyższością, z ironią, moralizatorska itp. Wszystko to rozpoznawane jest na podstawie wysokości głosu, rytmu, barwy, szybkości mówienia, akcentu i rezonansu.
9. Ubranie jest komunikatem szczególnym, gdyż najprędzej spostrzeganym. Odgrywa rolę pierwszego informatora o tak ważnych cechach, jak przynależność do płci i kręgu społeczności o specyficznej dla siebie modzie (czyli ‘jak cię widzą, tak cię piszą’).
10. Elementy środowiska fizycznego, takie jak umeblowanie mieszkania, oświetlenie, rodzaj muzyki w tle, temperatura pomieszczeń, kolorystyka ścian, architektura wnętrza.

W jaki sposób działa i do czego służy komunikacja niewerbalna? Współcześnie wyróżnia się następujące główne cele zachowania niewerbalnego w komunikacji międzyludzkiej:

- (a) wyrażanie emocji (zwięzanie oczu, opuszczanie brwi, intensywne wpatrywanie się, zaciskanie ust – złość);
- (b) przekazywanie interpersonalnych relacji (np. „lubię cię” – uśmiech, nasilenie kontaktu wzrokowego; albo „nie lubię cię” – odwrócenie wzroku, ton głosu staje się bezbarwny, stawanie tyłem);
- (c) prezentacja własnych cech osobowości („jestem otwarty” – gesty są szerokie, modulacja głosu podczas mówienia, zdecydowany ton głosu);
- (d) funkcje pomocnicze w toku rozmowy (oddawanie głosu, wzmocnienie, zdobywanie uwagi słuchacza).

Nie ulega wątpliwości, że najbardziej popularnym rodzajem komunikacji niewerbalnej są wyrazy twarzy. Ten element komunikacji ma najdłuższą historię w badaniach, jego dominacja wynika z niezwyklej komunikatywności ludzkiej twarzy. Chociaż podstawowe emocje (gniew, szczęście, zaskoczenie, strach, niesmak

i smutek) przenoszone za pomocą wyrazu twarzy są uniwersalne – wszyscy ludzie wszędzie wyrażają (lub kodują) te emocje w ten sam sposób i wszyscy potrafią zinterpretować (czy zdekodować) je z jednakową dokładnością, w praktyce trafne odkodowanie mimiki jest jednak dość trudne, ponieważ często ludzka twarz ujawnia mieszaninę emocji. Podczas gdy jedna część twarzy rejestruje jakąś emocję, druga odzwierciedla inną.

Należy nadto zwrócić uwagę na rolę kultury, która współdecyduje, kiedy i jak są odzwierciedlane emocje na twarzy. Przykładowo, amerykańskie normy kulturowe zabraniają mężczyznom ujawniania zachowań związanych z poczuciem bezradności, słabości itp., podczas gdy kobiety mają na to przyzwolenie; w Japonii z kolei tradycyjne reguły kulturowe zakazują kobietom prezentowania szerokiego, niepożądanego uśmiechu.

Znajomość mowy ciała jest bardzo pożyteczna w komunikacji międzyludzkiej, choćby jeszcze dlatego, że ciało kłamie bardzo nieudolnie. Najtrudniej jest oszukiwać, gdy ktoś się do nas bardzo zbliży. Dostrzegalne są wówczas wszystkie drobne sygnały, których właściwie nie można kontrolować: uniesienie brwi, drgnięcie kącika ust, zwięzające się źrenice. Najczęściej instynktownie wyczuwamy oszustwo, ale nie zawsze chcemy wierzyć naszemu „szóstemu zmysłowi”, nie chcemy, a może i nie potrafimy dostrzec faktu, że słowa i gesty nie są czasami zsynchronizowane.

Przykładem nowego, poszerzonego wykorzystania retoryki może być także reklama, która jest połączeniem informacji i perswazji. Perswazja jest procesem komunikacyjnym, mającym za zadanie wywarć wpływ na sposób postrzegania świata przez odbiorcę w celu osiągnięcia określonych efektów, przy czym odbiorca musi dysponować wolnością wyboru. Powodzenie perswazji zależy od wielu czynników pochodzących z różnych źródeł: od nadawcy, od odbiorcy, z formy i treści samego przekazu oraz kontekstu. Czynniki te mają decydujący wpływ na skuteczność perswazji, gdyż dostarczają podstaw do racjonalizacji podjętej decyzji. Perswazja, czy też komunikacja perswazyjna jest kształtowana przez retorykę, która precyzyjnie określa miejsce i funkcję poszczególnych elementów komunikatu i ich wpływ na efekt końcowy.

Za pomocą reklamy stosunkowo łatwo można przyciągnąć uwagę klienta do produktu. Kreowany w niej beztroski i kolorowy świat budzi naturalną ciekawość, którą łatwo spotęgować zatrudniając np. znane modelki, aktorów, sportowców, czy gwiazdy muzyki rozrywkowej. Niestety, nawet największe zainteresowanie jakimś produktem nie prowadzi automatycznie do sprzedaży – klienta trzeba jeszcze przekonać do zakupu, a więc ogromną rolę odgrywa perswazja reklamowa. U jej podstaw leży kilka elementarnych zasad, o których należy pamiętać, ponieważ ich złamanie znacznie osłabia, a nawet przekreśla skuteczność dobrej strategii promocyjnej. Oto te zasady:

1. Jedyne w swoim rodzaju – Największą szansę na rynku mają produkty inne niż zwykle, lepsze, oferujące coś wyjątkowego i niepowtarzalnego, co nazywane jest fachowo „USP” (*Unique Selling Proposition*). Wszelka odmienność pocią-

- ga klienta z ogromną siłą, bo dostarcza mu nie tylko korzyści, ale także nieznanych wcześniej podniet i doświadczeń poznawczych.
2. Korzyść ważniejsza niż zabawa – Klient jest oczywiście z reguły zadowolony, kiedy ogląda humorystyczny spot telewizyjny lub kiedy natrafi w prasie na przyciągającą oko artystyczną wizję ogłoszenia reklamowego. Jednak w czasie podejmowania decyzji o zakupie poszukuje przede wszystkim korzyści dla siebie. Dlatego stworzenie właściwej strategii perswazji wymaga odpowiednich badań.
  3. Emocje – Kupowanie nawet banalnych produktów, choćby takich jak woda mineralna, wiąże się nie tylko z zaspokajaniem potrzeb fizjologicznych, ale także symbolicznych oraz ze stylem życia. Emocje towarzyszą nam wszędzie, dlatego żadnego zakupu nie dokonujemy w stu procentach racjonalnie.
  4. Podwójne alibi – Bardzo często klient stojąc przed sklepową półką nie może zdecydować się na zakup, ponieważ nie jest w stanie usprawiedliwić go przed samym sobą. Szukanie przyczyn własnych i cudzych zachowań stanowi jedną z ważniejszych potrzeb człowieka. Skuteczność reklamy może znacznie zwiększyć podsunięcie – jako własnego – odpowiedniego powodu do zakupu.
  5. Walka ze stereotypami poznawczymi – Przeladowanie informacyjne, którego doświadcza każdy człowiek na co dzień, w poważny sposób odbija się na działaniu psychiki. Prowokuje ono przede wszystkim ciągłe stosowanie skrótów myślowych – zwanych „stereotypami poznawczymi”. Klient myślący stereotypowo o danej marce zazwyczaj traci z pola widzenia jej odmienną, przeżywa co najwyżej powierzchowne reakcje emocjonalne i nie jest w stanie wyobrazić sobie korzyści związanych z jej zakupem. Dlatego skuteczność perswazji reklamowej w dużym stopniu zależy od zmiany tej niekorzystnej i niebezpiecznej perspektywy poznawczej.

W wielu wypadkach przekaz reklamowy ma dwie warstwy: jedną z nich jest to, co potrafi sobie uświadomić odbiorca; drugą tworzą elementy ukryte przed refleksją – od prostej manipulacji muzyką, przez przekazy mające działać na podświadomość, po uczenie obserwacyjne. Muzyka stosowana w reklamie radiowej, czy telewizyjnej dla przeciętnego widza stanowi tylko ilustrację, czy oprawę samego komunikatu. Jak pokazują jednak przykłady wpływu tempa melodii na zachowanie konsumentów w sklepach i restauracjach, wcale tak być nie musi. Dzięki badaniom psychologicznym wiemy bowiem, że dźwięki muzyki mogą wyzwalać w człowieku całą gamę emocji, od silnego wzburzenia po ukojenie, co współcześnie bywa wykorzystywane w psychoterapii. Drugim źródłem szczególnie silnych wpływów na konsumenta jest stosowanie w reklamie koloru. Również w ten sposób można w znacznym stopniu kierować jego reakcjami emocjonalnymi. Na przykład barwa niebieska działa uspokajająco, sprzyja skupieniu, a przy tym obniża ciśnienie krwi, liczbę uderzeń serca i częstość oddechu.

Większość ludzi sądzi, że przekonywać można skutecznie tylko za pomocą właściwych argumentów. Jak się jednak okazuje, na wiarygodność reklamy poza samą treścią w dużym stopniu wpływa brzmienie wypowiedzianych w niej tekstów.



Podstawowe manipulacje językiem mówionym sprowadzają się do zabiegów, które mają za zadanie wyczulić świadomość odbiorcy na przekaz, lecz bez zwracania uwagi na ten fakt. Do najprostszych z nich należą:

- utrzymywanie dużej głośności reklam, znacznie wyższej od poziomu natężenia samych audycji radiowych czy programów telewizyjnych;
- elektroniczne przetwarzanie dźwięków mowy oraz towarzyszących im efektów akustycznych, tak by mieściły się w przedziale częstotliwości 2–6 KHz, co zwiększa zrozumiałość komunikatu, ponieważ wtedy ulega on wzmocnieniu w uchu i nie jest maskowany przez niskie tony;
- pisanie tekstów reklamowych w szczególny sposób, na przykład ze sztucznym zwiększeniem w nim liczby spółgłosek, które w dużym nagromadzeniu podnoszą świadomość przekazywanej informacji u odbiorcy.

Jak widać, przekonywać można na wiele sposobów, między innymi posługując się komunikacją pozawerbalną, która daje nowe możliwości wykorzystania retoryki. Może więc nadszedł już czas, aby klasyczna retoryka otworzyła się na nowe formy argumentacji i perswazji.

#### Bibliografia\*

1. Korolko M., *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990.
2. Kwarciak B., *Co trzeba wiedzieć o reklamie*, Kraków 1999.
3. Lewiński P. H., *Retoryka reklamy*, Wrocław 1999.
4. Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990.

\* Do przygotowania tekstu wykorzystano ponadto materiały przedstawiane na wykładzie *Komunikacja niewerbalna* prowadzonym przez dr hab. J. Antas dla studentów filologii polskiej UJ.

Paul McLaughlin

## A Critical Introduction to Liberalism

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 9 XI 2000 r.)

The lecture was critical, from the philosophical standpoint, of liberal theory and, from the 'political' standpoint, of the *consonance* between this theory and liberal society. Such consonance is often denied, notably by those who assert *dissonance* between a theory – which if not consummate is at least benign – and an unjust, would-be 'liberal' society. Some, of course, deny that liberal society is unjust – a claim that is sociologically baseless. It may be *more* just than the other prescribed social form(s), but justice is not settled upon by means of the lesser-of-two-evils (or, even, the least-of-three-or-four-evils) logic.

Bakunin famously anticipated the consonance between Marxian theory and communist praxis. My lecture sought to point toward a similar consonance in the case of liberalism.

The following were suggested as flaws in liberal society (though not philosophically demonstrable, they are open to sociological analysis and, I believe, are demonstrable as such): (i) a personalistic, anti-social pursuit of 'gain' and 'gratification' that results in the vaporization of community and even the bonds of family and friendship; (ii) a reduction of the person, conceived as (potentially) a free and self-conscious agent, to a free and discerning consumer, a reduction which obscures the historical pursuits of the libertarian tradition and even vindicates ecological devastation; (iii) the unaccountable authority of political and corporate institutions alike that results in political empire and vastly disproportionate economico-corporate freedom.

Is there any consonance between these flaws and liberal principles? To go some way toward answering this, we had to analyze these principles.

The following was offered as a definition of liberalism (and remained unchallenged): liberalism is *the political philosophy of individual liberty* or personal freedom. Three key concepts emerge from this definition:

(i) *the concept of the individual* (here distinguishing liberal individualism from 'socialistic' thought, be it socialist or even conservative);

(ii) *the concept of liberty* or freedom (here distinguishing liberalism from egalitarianism – socialist, anarchist, or otherwise);

(iii) the concept of State or *the concept of authority* in general (here distinguishing liberalism, even in its 'libertarian' form, from both individualist and social anarchism).

These concepts were discussed briefly.

(i) Liberal individualism would seem to consist in the ethical prioritization of the discrete individual, who, outside the context of organic society or fundamental social interests, ought to be allowed pursue his own specific, individual interests without any ‘illegitimate’ interference. This form of individualism has been grounded *theocentrically* (e. g., Locke) and *anthropocentrically* (e. g., Kant and Mill). From the point of view of one who, like Diderot, interprets these philosophical forms largely as ‘metaphysico–theological balderdash’, the possibility of a more satisfactory *naturalistically*–grounded individualism was questioned. Dawkins’ ‘genetic individualism’, for instance, was argued to be a ridiculously *anthropomorphic*, if not blatantly *ideological*, abuse of science.

(ii) Freedom has been characterized in the liberal tradition largely in *negative* terms (as freedom *from* interference); some liberals, such as T. H. Green (who maintains a role for State–intervention), however, characterize it in *positive* terms (as *freedom conveyed to some degree by something other than ‘freedom’*, conceived in a strict liberal manner). This distinction is famously made by Berlin – not that he was the first to make it. Though such freedom is regarded as the value among values by liberals, some insist that they are ‘egalitarian’ since they believe in, say, equality of opportunity, equal rights (to certain liberties), equality before the law, etc. The championing of such *formal* – that is merely *theoretical* – kinds of equality was distinguished from the true egalitarian commitment to *de facto* equality. Other liberals, such as Berlin, have at least had the honesty to dissociate liberalism – with its principle of liberty (adequate or otherwise) from egalitarianism – with its principle of equality. Thus he writes: “Everything is what it is: liberty is liberty, not equality or fairness or justice...”. This Parmenidean preference for ‘identity thinking’, as Berlin’s Hegelian enemies might note, easily transforms into a Parmenidean belief in the impossibility of (social) change: liberalism and conservatism easily converge.

Equality is the principle that, conceived in itself, animates the socialist tradition. In itself, however, abstracted from the principle of liberty, it appears just as partial and unfulfilling. It was argued, then, that both liberals and orthodox socialists insist on a principle which they hold to be peculiarly their own and irreconcilable with its ‘opposite’, having, without any justification to date, abstracted it from the unified formula of the French Revolution – *Liberté, Egalité et Fraternité* – and having divorced themselves from *a genuinely revolutionary tradition which pursued and pursues an integral vision of justice*. Aside from the spuriousness of this approach theoretically, history seems to have condemned (though not necessarily to the same extent) both schools of thought. Thus, Bakunin’s claim that “*liberty without socialism is privilege and injustice [while] socialism without liberty is slavery and brutality*” rings true.

(iii) The logical conclusion of the liberal outlook (with its love of liberty and suspicion of anything that opposes it) might seem to be an anarchism of some kind. However, what makes liberals liberals is that they do not draw this conclusion: on the contrary, they insist on the necessity of State–authority. The assumption made

here seems to be that man's nature is 'crooked' (or that he is in an original condition of sin) and he therefore needs to be kept in check. Still, the justification of State-authority (the extent of which we no longer seem to recognize) is a fundamental issue of political philosophy, though it is actually dealt with very rarely within the discipline; by and large, the legitimacy of the State is simply assumed or asserted on the slightest of 'arguments'. (Thus it was suggested at the lecture that this question didn't need to be asked and that, any way, history speaks for itself. Indeed it does: the previous century of State-organized violence, including that instigated by 'liberal' states, speaks volumes. Such an institution certainly requires justification – no easy task, I would suggest, which may well be why philosophers avoid it).

The most representative form of justification within the liberal tradition is *social contract theory*: the theory that discrete and free individuals chose to sacrifice some of their natural freedom in order to create a State which might offer some kind of security against interference by others. (There are, of course, exceptions such as Mill, though he offers no alternative justification, as far as I can see). Thinkers such as Locke claim historical validity for this theory; few follow suit. Others, such as Rawls, maintain that it is a hypothetical device for judging the validity of laws and constitutions. Reasonable enough, perhaps. However, this transforms the original justificatory role of the social contract ('the State is justified by its actual consensual origin'), so that the question – is State-authority legitimate? – remains unanswered. Either *historically* (where the social contract is a fantasy, an invention) or *hypothetically* (where it seems of almost no philosophical value), therefore, social contract theory fails to convince us that the State – in its monumental power, evidently exceeding the sum-power of its 'constituent members' – is a justifiable institution. Indeed, in its more critical and consistent moments, it points to the opposite conclusion.

Having glanced at each of the three key liberal concepts, we concluded, provisionally: (i) that the *concept of individuality* appears *alien to naturalistic thought, to post-Enlightenment rationalism*; (ii) that *the concept of liberty*, in its abstraction from the egalitarian principle, is *partial* and at odds with the content of the genuinely progressive tradition; (iii) that *the concept of authority*, especially in its contractarian form, is *either baseless or philosophically shallow*. As for the initial issue of consonance, the relationship between the three concepts adumbrated and the three practical flaws referred to earlier is fairly obvious, though it was beyond us to explore it further during the lecture.

Riccardo M. Campa

## Fleck's place in the philosophical debate

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 7 XII 2000 r.)

### 1. Ambiguities

Fleck's ideas did not have an immediate and appreciable impact on the philosophical debate. As is well known, his 1935 masterpiece *Genesis and Development of a Scientific Fact*<sup>1</sup> has been rediscovered in the 1960s by Thomas Kuhn. One consequence of this temporary marginalization has been the ambiguous (non uniform) reception of his ideas. This is nothing surprising, since rarely the interpretation produced by commentators coincide. However, Fleck became famous only *post mortem* and, consequently, he did not have the possibility to clarify his position concerning some important epistemological problems.

The effort I will produce in order to collocate Fleck's ideas in the correct cognitive space is not merely to satisfy idle curiosity. The debate in the *philosophy and sociology of science* (hereafter – PSS) has probably never been so harsh as in this end of millenium. In recent centuries, single scholars and/or entire schools of thought have engaged in various disputes over different (sometimes conflicting, sometimes mutually enriching) *images of science*. More recently the situation has significantly changed: in the present-day debate, not only a particular image of science is put in question, but *science itself*, as institution and as a specific type of knowledge is challenged<sup>2</sup>. And the reaction to this radical attack is not less radical<sup>3</sup>.

In the past the main aim of the PSS was establishing, rationally and empirically, the boundaries between science and other forms of knowledge. This distinc-

---

<sup>1</sup> L. Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, Chicago University Press, Chicago 1979.

<sup>2</sup> See, for instance: P. K. Feyerabend, *Against Method. Outline of An Anarchist Theory of Knowledge*, Verso, London 1978; T. J. Pinch and H. M. Collins, *Is Anti-Science Non-Science?*, in "Sociology of the Sciences Yearbook", Vol. 3: 221–250; and T. J. Pinch and H. M. Collins, *Private Science and Public Knowledge: The Committee for the Scientific Investigation of the Claims of the Paranormal and Its Use of the Literature*, in "Social Studies of Science" 14, 1984: 521–546.

<sup>3</sup> Among the most resolute defenders of Science and Reason (with capital letters) there is Mario Bunge. Cf. M. Bunge, *In Praise of Intolerance to Charlatanism in Academia*, in "The Flight from Science and Reason", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 775, June 1996.

tion has, in principle, also had to be functional for the detection and refutation of pseudo-science, that is, of non-scientific knowledge presented under the denomination of “science” in order to get social and academic credits. Today pseudo-science seems to be a minor problem. Science has gained such a bad name that it is sometimes easier to obtain credits by presenting ideas explicitly devoid of any connection with laboratories, experiments, mathematics, and rigorous reasoning. Now the main distinction in the market of ideas seems to be that between *science* and *antisience*, or more precisely between pro-science PSS and anti-science PSS.

To understand why Fleck represents a peculiar case-study in this panorama, it is enough noticing that: a) his work has been edited, promoted, and defended by Robert Merton<sup>4</sup>; b) many “militants” of the pro-science and anti-science parties name themselves, respectively, Mertonians and post-Mertonians; c) the post-Mertonians (also self-identified as constructivists and relativists) consider Fleck as one of their main masters. In sum, Merton is taken as the godfather of the pro-science party and Fleck as the godfather of the anti-science one, *but* Fleck’s thought has been promoted by Merton! This seemingly rebus shows that a correct interpretation and evaluation of Fleck’s ideas is still far to come.

My main thesis is that *Fleck occupies an intermediate (though precise) cognitive space between Merton and the new radical schools in the PSS*. Surely Fleck’s approach can be seen in many respects as an anticipation of the relativist/constructivist program coming to the fore in the 1980s, but there are also points of convergence with Merton’s view which deserve to be adequately emphasized. As well, there are non-negligible differences between Fleck and his more radical followers which need to be underlined.

## 2. Triadic vs. Dual Sociological Epistemology

The following table is a schematized representation of my reading of the twentieth century epistemological debate.

At the beginning of the century the epistemological approach which dominates the debate about the foundation of science is rooted in the empiricist tradition of Bacon, Mill and Comte. This approach, often labeled “positivistic” undervalues or totally ignore the role and the characteristics of the knowing subject in science. By ignoring the knowing subject, positivists neglect the role of genius as well as the role of extra-cognitive factors (e. g. the influence of the social milieu) in scientific research. Carnap’s *Aufbau*<sup>5</sup> is the last serious and systematic attempt to reconstruct human knowledge only by mean of *data and logic*. As is well known, the failure of

---

<sup>4</sup> Together with Thaddeus Trenn.

<sup>5</sup> R. Carnap, *The Logical Structure of the World*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967.

this attempt has been recognized by Carnap himself<sup>6</sup>. Black arrows in the table are to indicate the first breakthrough in the history of epistemology: from *dual epistemology* to *triadic epistemology*.

	Type of Metascience	Scholars
1	Object-to-be-known → resulting knowledge	Bacon, Mill, Comte (preceding centuries) Carnap (1920s)
	↓ ↓ ↓	
2	Object-to-be-known → rational knowing subject → resulting knowledge	Popper (1930s) Meyerson (1930s) Koertge (1970s)
3	Object-to-be-known → rational/social knowing subject → resulting knowledge	Merton (1930s) Bunge, Lakatos (1960s)
4	Object-to-be-known → social knowing subject → resulting knowledge	Fleck (1930s) Kuhn (1960s)
	↓ ↓ ↓	
5	Social knowing subject → resulting knowledge	Feyerabend (1970s) Bloor, Collins, Knorr, Latour, Woolgar (1980s)

Triadic epistemology introduces the knowing subject as a non-negligible factor that mediates between object-to-be-known and resulting knowledge. It is however necessary to qualify more precisely the different types of triadic epistemology, by distinguishing between *rational*, *social/rational*, and purely *social* knowing subject. Popper's *logic of discovery*<sup>7</sup> is alternative to dual (traditional) epistemology because it recognizes the role of the knowing subject in the form of *genius in science*. Only geniuses like Galileo, Newton, Einstein, Darwin could formulate bold conjectures able to revolutionize science. A set of methodological rules will never produce good science alone. Popper's knowing subject uses imagination, but he/she is still assumed to be a purely rational one. When social factors interfere, it follows that the resulting knowledge is not "genuine". Since the 1960s, Popper's metascience has been defended and developed in different directions by numberless philosophers<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> The recognition of the failure is the demonstration that positivists are sometimes less dogmatic than their enemies.

<sup>7</sup> K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959.

<sup>8</sup> Among Popperians it is worth mentioning: Noretta Koertge (in America), Adam Grobler (in Poland), Dario Antiseri, Angelo Petroni, Marcello Pera (in Italy), Hans Albert (in Germany), William Bartley III (Great Britain).

Already since the 1930s we encounter another version of triadic epistemology: that underlying Merton's sociology of science. Merton assumes that the knowing subject is fundamentally rational, but he is also aware that social factors play a significant role in the formation of scientific knowledge (true knowledge included). Since the 1960s, triadic sociological–and–rational epistemology have been independently developed by professional philosophers of science like Bunge<sup>9</sup> and Lakatos<sup>10</sup>. The difference between these two scholars is that Bunge is conscious of the convergence between his studies in the philosophy of science and Merton's studies in the sociology of science, while Lakatos considers Merton closer to Kuhn and Polanyi.

Indeed, there is a third type of triadic epistemology which tends to underestimate the role of reason in scientific research and focuses almost exclusively on the social/historical character of the knowing subject. Again, this perspective emerges in the 1930s, but conquers a major popularity in the 1960s. Fleck's 1935 *Genesis of Development of a Scientific Fact* is the point of arrival of a long tradition of thought in Poland, going back to Kramsztyk and the "Polish philosophico–medical school"<sup>11</sup>. Kuhn's 1962 *The Structure of Scientific Revolutions*<sup>12</sup>, directly inspired by Fleck's work, is now seen as the manifesto of this type of theory of knowledge.

Yet, triadic epistemology (in its three versions) is not the last stage of transformation of the theory of knowledge. White arrows are to indicate a second important breakthrough in the history of metascience. Since the 1970s, and more radically in the 1980s, a fifth form of metascience has emerged. It is again a dual epistemology. However, contrarily to positivistic metascience, the resulting knowledge is assumed to be produced entirely by the social knowing subject, and not by the object–to–be–known. Between the first and the fifth type of metascience there are, nonetheless, points of convergence. For instance, both epistemologies neglect the role of genius. The first philosopher of science who tended to neglect the role of objective reality in the creation of knowledge was Feyerabend. Afterwards his position has been more and more radicalized by the post–Mertonians sociologists of scientific knowledge. Latour and Woolgar's *Laboratory Life*<sup>13</sup> and David Bloor's

---

<sup>9</sup> See M. Bunge, *Social Science Under Debate: A Philosophical Perspective*, University of Toronto Press, Toronto 1998; and M. Bunge, *A Critical Examination of the New Sociology of Science*, in "Philosophy of the Social Sciences", Vol. 21 No. 4, December 1991, and Vol. 22 No. 1, March 1992.

<sup>10</sup> See I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

<sup>11</sup> Cf. I. Löwy, *From Z. Kramsztyk to L. Fleck: Medical Observations and the Construction of Clinical Facts*, in "The Polish Sociological Bulletin", No. 1, 1989: 39–48.

<sup>12</sup> T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1962.

<sup>13</sup> B. Latour and S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, Beverly Hills 1979.



*Knowledge and Social Imagery*<sup>14</sup> are usually taken as exemplars of this trend. This last form of theory of knowledge, very often, characterizes itself as “antiscientific”. Indeed, these scholars intend to revalue alternative forms of knowledge and practices like: magic, miracles, witchcraft, astrology, telekinesis and paranormal phenomena in general. Brief, everything banned by modern science as superstition.

#### 4. Fleck and Merton

Differences. According to Merton the success of science in explaining objective reality is evident. The interplay of human reason, sophisticated techniques of research, particular social and cultural structures, genius of some individuals, chance, and other factors has contributed to make of science one of the most successful human enterprises. Merton maintains that “[s]peaking of the progress of science in this concrete historical sense means only that the contemporary physical and life sciences can account with more widespread coherence, precision, and often predictability for all the natural phenomena which the ancients tried to account for, and much else besides, including an indefinitely wide range of natural phenomena which were not even detectable”<sup>15</sup>.

Fleck seems instead to be much more skeptical concerning the progress of science: “I do not think that today’s science is closer to the objective picture of the world than the science of 100 years ago. On the other hand, I am sure that today’s science is closer to our world of today, while the science of 100 years ago was closer to what was then the world of the creators of science... to our grandsons, the science of 1940 will not seem much better than that of 1840”<sup>16</sup>.

Similarities. This profound difference notwithstanding, Merton and Fleck can be assimilated for the fact that both subscribe to a triadic sociological epistemology<sup>17</sup>. Evidence that Fleck believes in the existence of an objective reality, external and independent from the human and social world are not absent, as the following paragraph demonstrates.

---

<sup>14</sup> D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge and Kegan Paul, London 1976.

<sup>15</sup> This Merton’s quotation is found in P. Sztompka, *Robert K. Merton: An Intellectual Profile*, MacMillan, Hong Kong 1986: 274. Sztompka’s reference is to Merton, *Progress in Science? A Shapeless Cloud of a Question*, lecture delivered in 1982 at Temple University Colloquium in Philadelphia (mimeographed) pp. 1–20. The main works written by Merton are: *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York 1968; *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, The University of Chicago Press, Chicago 1973; *Sociological Ambivalence and Other Essays*, The Free Press, New York 1976; *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, Harper & Row, New York 1970.

<sup>16</sup> L. Fleck, *Problems in the Science of Science*, in Cohen and Schnelle (eds.), *Cognition and Fact*, Reidel, Dordrecht 1986: 116–117.

<sup>17</sup> This seems to be also Sztompka’s opinion. See P. Sztompka, *Robert K. Merton...*, op. cit.: 76–77.

“The origin of the number 16 for the atomic weight of oxygen is almost consciously conventional and arbitrary. But if 16 is assumed as the atomic weight for O, oxygen, of necessity the atomic weight of H, hydrogen, will inevitably be 1.008. This means that the ratio of the two weights is a passive element of knowledge”<sup>18</sup>.

The existence of passive elements of knowledge is an “axiom” for those philosophers who qualify themselves as rationalist and realist, but not every philosopher is ready to accept postulates like the *existence* of an external world and the *independence* of this world from human linguistic manipulations.

### 3. Fleck and the Relativist/Constructivist Program

Differences. There is a large number of scholars and schools that self-identify as relativists or constructivists. These approaches sometimes differ significantly and thus should be adequately distinguished. The most radical school is probably that of Collins, Travis, and Pinch (authors that we can symbolize with the brief locution ‘Bath group,’ since their ideas developed at Bath University, in the United Kingdom). Besides the Bath group one encounters the Edinburgh group, including figures like David Bloor, Barry Barnes, Steven Shapin, Donald MacKenzie, Bill Harvey, and Andy Pickering, and insisting that science is socially determined and that all scientific programs and results can be explained (in part or at all) as the result of social ‘interests’. Then, there is also the constructivist program followed by Krohn, Whitley, and Knorr–Cetina, which does not consider relativism as a necessary assumption<sup>19</sup> and assumes that science is practical, local, and constructed (and not theoretical, universal, and ‘discovered’ as it is traditionally postulated). Finally, there is on the scene also the group adopting “discourse analysis” methodology and mainly represented by Mulkay, Gilbert, and Woolgar.

Here, considering the parameters of my paper, I will simply label all these schools and scholars as “the relativist/constructivist program” (hereafter – RCP). I am however aware that not all of them would accept to be put in the same category<sup>20</sup>.

The mentioned scholars variously and ambiguously oscillate between dual sociological epistemology (social knowing subject → resulting knowledge) and triadic sociological epistemology (object-to-be-known → social knowing subject

---

<sup>18</sup> L. Fleck, *Genesis...*, op. cit.: 83.

<sup>19</sup> K. D. Knorr–Cetina, *The Constructivist Programme in the Sociology of Science: Retreat or Advance?* in “Social Studies of Science”, London and Beverly Hills, Vol. 12, 1982: 321.

<sup>20</sup> As Mulkay and Gilbert opportunely underline, “there is a tendency to oversimplify intellectual boundaries in the course of lively academic debate. No doubt [Gieryn] ... is right in suggesting that commentators have previously often used the term ‘Mertonian’ rather carelessly in devising a background within which the originality of their own work can become evident. It seems likely that we all characterize intellectual movements to which we do not belong in ways which seem bizarre to those named insiders” – M. Mulkay and G. N. Gilbert, *What is the Ultimate Question? Some Remarks in Defence of the Analysis of Scientific Discourse*, in “Social Studies of Science”, London and Beverly Hills, Vol. 12, 1982: 309.

→ resulting knowledge). Here I will stress more on the radical angle of the RCP. Gieryn lists a series of sentences by Collins which make think the relativist position as “a step back to ‘sociological reductionism’, an exemplary case of the fallacy of ‘nothing but–ism’”<sup>21</sup>. And these sentences seem not to leave many doubts about the radicality of Collins’ position: “the natural world has a small or non–existent role in the construction of scientific knowledge”; “to press the account forward requires that it be taken that the phenomenon itself does not dictate the outcome of the argument”; “[We are] refusing to put any demands at all upon reality, to circumscribe possible individual beliefs”; “nothing outside of courses of linguistics, conceptual and social behavior can affect the outcome of these arguments”<sup>22</sup>.

To be sure, Collins seems to assume that an external world does exist (or could exist), but humans are considered unable to grasp any knowledge about it. Zybertowicz takes even a more radical position. He argues that: a) “the scientific cognition could not evolve as a legitimate form of activity, unless it has become socially recognized that there is something out there to be searched for...”; b) “there are symbolic manipulations that can actually perform expected changes in the physical properties of various objects”<sup>23</sup>. If I interpret correctly these sentences, Zybertowicz is ready to exclude that outside the social world there is an independent natural world. This exclusion provides an epistemological legitimation for magic, miracles, telekinesis, telepathy, and other paranormal phenomena. Words are not only to represent things, they are also to change things, for the mental (and so conceptual, linguistic) world is not sharply disconnected from the natural world.

I think that Fleck differs from Collins because, as we have seen, he assumes that there are passive elements in our knowledge and, moreover, he assumes that we can more or less precisely understand *where* nature intrudes in science. The knowing subject establishes conventionally the atomic weight of oxygen; an external and independent natural world establishes the ratio of the weights of oxygen and hydrogen. Then, he differs from Zybertowicz because he never explicitly says that magic, astrology, alchemy are (or could be) “true knowledge”. He just says that these forms of non–scientific knowledge are to be understood in relation to a particular thought–style, which is located in a specific historical time and social space. Often these non–scientific assumptions constitute a source of error, but sometimes they help science to develop and, consequently, they cannot be derided or taken only as a shame of the human kind.

---

<sup>21</sup> T. F. Gieryn, *Relativist/Constructivist Programmes in the Sociology of Science: Redundance and Retreat*, in “Social Studies of Science”, London and Beverly Hills, Vol. 12, 1982: 287.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> A. Zybertowicz, *Theory of Culture, Stages of Social Cognitive Change and the Paranormal Phenomena*, in „Studia Metodologiczne”, z. 9, 1999: 35–70.

“...Poignant jokes against Pasteur circulated. Liebig, blinded by his preconceived ideas, was unable to perceive some easily demonstrable and quite distinct phenomena supporting Pasteur’s claim.

It would, however, be a mistake to assume that the style of thinking, and the leading general ideas or images (*Gestalten*) derived from this style, are always rather a hindrance in the search for truth and a source of error. The whole of modern knowledge of infection and infectious diseases originates in very ancient beliefs in analogy between putrefaction and disease, and in small ‘animalcules’ as a cause of both...

All these ‘ingenuous intuitions’ which existed before any empirical proof, and stemmed from an old pre-scientific *Denkstil*, acted throughout the ages as a propelling force for a host of discoveries. It is doubtful whether our knowledge of infectious disease would have made such progress without these ‘intuitions’”.

As we can see, Fleck still uses categories like “truth,” “error,” “discoveries,” “progress” which are banned in the vocabulary of postmodernists. He never says that truth and illusion are indistinguishable<sup>24</sup> and, moreover, he often qualifies scientific knowledge as “true knowledge”. What he refuses is the qualification of other forms of knowledge as ridiculous superstitions or meaningless ideas.

There is, then, another important difference between Fleck and present constructivists: Fleck was a microbiologist turned sociologist. This is to say that he was (in principle) competent to perform a sociological analysis of microbiology. Latour and Woolgar are instead anthropologists *tout court*, claiming that their ignorance of natural science is a point of strength and not of weakness of their studies. They comment on the *content* of biological theories, without having any basic knowledge of biology and chemistry. They are in that situation defined by Bunge as *willful or postmodern ignorance*<sup>25</sup>. I think that sociologists of science can focus indifferently on the social structure of the *scientific community* (as Merton mainly does) or on the *very content* of science (as Fleck mainly does). *But* by being a pure sociologist, one can perform only the first type of study. In the second case a further specialization is needed. A sociologist of bacteriology must be a sociologist *and* a bacteriologist. An anthropologist of neurobiology must be an anthropologist *and* a neurobiologist, and so on. Otherwise the sociology of science will be only a caricature of a science.

Similarities. There are many similarities between Fleck’s approach and the RCP. The most striking one is the negation of the role of genius in science. Indivi-

---

<sup>24</sup> Cf. Fleck, *Problems of the Science of Science*, in Cohen and Schnelle (eds.), *Cognition...*, op. cit.: 123.

<sup>25</sup> “[W]illful or postmodern ignorance is the deliberate refusal to learn items relevant to one’s interests. Example: the refusal of the psychotherapist and the philosopher of mind to learn some experimental psychology and neuropsychology; the refusal of the literary critic with some sociological interests to learn some sociology; and the refusal of the philosopher of science to learn a bit of the science he pontificates about. All these are instances of willful ignorance. This is the only intolerable kind of ignorance, for it is a form of dishonesty” – M. Bunge, *In Praise of Intolerance...*, op. cit.: 108.

dual's cognitive capability almost disappears in Fleck's metascience as well as in relativist/constructivist PSS. The thought-style not only *influences* the outcome of scientific inquiry, it fully *determines* the very content of observation<sup>26</sup>.

### 5. Taking Position

As we have seen, I assume that Fleck (together with Kuhn) represents one of five different modes to interpret the problem of scientific cognition. In this final remark I intend to take position in the controversy. I personally support the third epistemological approach presented in this paper, namely that proposed by Merton, Bunge, and Lakatos, among others. In other words, I believe that: a) there exists *true* and *false* knowledge (or, more precisely, that there is knowledge which has a greater *content of truth* than other); b) scientific knowledge contains active elements (hypothesis, conjectures) as well as passive elements (facts); c) it is worth distinguishing between *constructs* (concepts, models, theories, etc.) and *facts*: science is a linguistic construction; objective reality is not; d) a certain type of *scientific reason* (historically emerged) plays a fundamental role in the creation/discovery of true knowledge; d) *social factors* play a role in the creation/discovery of true as well as false knowledge; e) social structures *influence*, but not fully *determine* the individual knowing subject; f) *genius* plays a role in the formulation of conjectures, hypotheses, models, theories, concepts, and the ways of testing them; g) scientific constructs are in principle *universal* and only contingently *relative*; h) there is *progress* in science; i) frequency, range, and precision of *predictions*, *logical consistence* between different scientific discoveries, and *technological applications* are indices of scientific progress; l) all these assumptions as well as their negation have a (partial) *metaphysical content*, that is, a non demonstrable core.

On these assumptions I found my criticism of Fleck's metascientific creed. He asserts that 1940 science is not closer to objective reality than 1840 science. However, his negation of progress is based on a peculiar way of reasoning. He assumes that, since science will change again in future, to his grandsons 1940 science will not appear much better than that produced one century before. A mathematical metaphor could represent well this perspective. In a progressive sequence of numbers, number 5 is "bigger" than number 4. Nonetheless, observers can clearly perceive the difference only by being located "near" the mentioned numbers (say, in 0, or in 4, or in 5, etc.). If the observer locates him/herself near  $\infty$  (infinite), the difference between 4 and 5 will just disappear. Whatever number is non-comparable with  $\infty$  and, consequently, whatever number is "equivalent".

I think that this way of reasoning is a mere sophism. It is comparable with Zenone's paradox of Achilles and the tortoise. As well as it is impossible to explain motion with elementary logic (as already Aristotle remarked), it is impossible to explain the progress of science with elementary logic. None the less, progress does

---

<sup>26</sup> Cf. Fleck, *Crisis in Science*, in Cohen and Schnelle, *Cognition...*, op. cit.: 155.

exist. It is in front of our eyes as well as motion of bodies. In order to explain the latter we had to develop a very sophisticated dynamics (based on mathematical tools unknown by the Greeks). *I assume that present epistemology does not explain scientific progress in a fully satisfactory way, because it is still in a rudimentary stage.*

In more specific terms (by being one of the grandsons mentioned by Fleck) I feel entitled to express my opinion about the progress of medicine. To me, the science of 1940 seems closer to the objective picture of reality than the science of 1840. I can say more: 1940 science seems to be much closer to the truth than 1935 science, that is, that possessed by Fleck in the year of publication of his masterpiece. A few years after the appearing of his book, in fact, we discovered that: a) the antibodies–antigen (Ab–Ag) reaction is not necessarily specific (that is, a serum containing an antitreponema Ab does not react only with treponema); b) Ag does not have to be necessarily a protein; c) lipids can be the support of immunological specificity (in the 1930s, the few lipids whose structure had been established were lecithin, cholesterol or sphingomyelin and they were found in most of the tissue analyzed; consequently, it was hard to suspect that lipids are immunogenic); d) the factor responsible for the reaction with serum from syphilitic patients was a phospholipid (isolated in 1942 by Pangborn and called cardiolipin); e) cardiolipin is a constituent of treponema, but it is also present on various tissue (that is why the reaction was possible on non–infected liver homogenate); f) it is possible to circumvent this anti-complementary interference by combining cardiolipin with lecithin. In sum, some years after the appearing of Fleck's book, immunologists discovered the chemical structure of the antigen involved in the Wassermann reaction. Moreover, Fleming discovered penicillin, which eradicates completely the disease. Hence, Fleck's skepticism about the progress of bacteriology and immunology can be also understood in the light of the knowledge of his time.

Of course, we cannot assert that these discoveries are definitive (we can grasp *truth*, not *certainty*), but similarly we cannot assert that they are of *necessity* non-definitive. As Bunge convincingly remarks “[p]hilosophers have taken care of epistemological relativism or skepticism with the help of purely logical arguments or by listing some of the last findings of science, such as the heliocentric theory of the planetary system, the circulation of the blood, the existence of electromagnetic fields, atoms, and genes, and the evolution of biospecies. These and most of the truth of logic and mathematics are surely some of the many full (not just partial) and eternal truths established since the beginning of the modern era – *pace* such distinguished skeptics as Hume, Engels, and Popper”<sup>27</sup>. Till when these theories: remain non–refuted (in spite of the fact that scientists are free to produce attempts at refutation); provide precise predictions; are proved to be logically consistent; constitute the basis for effective technological applications, we are allowed to consider them as *true*.

---

<sup>27</sup> M. Bunge, *A Critical Examination...*, op. cit.: 50.

Without a doubt, *treponema pallidum*, cardiolipin, antigen, sphingomyelin, lecithin, cholesterol, and penicillin are *socially constructed concepts*. Natives of, say, New Guinea could not conceive of the problem of syphilis in these terms. They are *social constructs* as well as the previous theories: a) syphilis is caused “*ex conjunctione Saturni et Iovis in tertia scorpionis facie in 23 gradu transacta 1484 tumque aliarum stellarum fixarum configuratione tunc temporis simul concorrentium...*” (brief, astrological explanation); b) syphilis is caused by the will of God, who wants to punish sinners (brief, theological explanation). None the less, these concepts and theories appear to us as non-equivalent constructs.

I am sure that even the most radical relativist could accept to have sexual intercourse when there is a “*conjunctione Saturni et Iovis in tertia scorpionis*”, but he/she would never allow a physician to inject a suitable quantity of *treponema pallidum* in his/her blood. This means that we have good reasons to conclude that the theory of germs disease is socially constructed better than astrology.

Andrzej Nowicki

## Giordano Bruno. Filozoficzna treść jego „miłości do Muz”

(Erga Musas...Giordano Bruno e la filosofia di „cultus Musarum” ed „ardens erga Musas religio”. Referat wygłoszony na Seminarul Internațional și Interdisciplinar „Giordano Bruno și Renașterea în perspectiva unei culturi europene fără frontiere”, Bukareszt, 3 XII 2000)

Słowo „posąg” (*statua*) w napisanej przez Bruna *Lampie trzydziestu posągów* stawia przed nami problem relacji pomiędzy filozofią a rzeźbą. Oryginalny wkład Bruna do tej problematyki polega na twierdzeniu, że każde pojęcie filozoficzne może być wyrażone jakimś posągiem. Bruno tworzy „Muzeum wyobraźni” zaludnione setkami posągów i objaśnia ukryty w tych posągach sens. W pierwszych wydaniach jego dzieł spotykamy wiele ilustracji, o których wydawca Johann Wechel pisał w 1591 roku, że je Bruno „*ipse sua manu sculpsit*”. Sam Bruno podkreślał, że nie można być filozofem, nie będąc równocześnie malarzem i rzeźbiarzem. Od sztychów, będących dziełem jego rąk, ważniejsze są posągi, które Bruno „*ipse sua mente sculpsit*”, a wśród nich zwłaszcza posągi Muz.

W różnych dziełach Bruna znajdujemy kilkadziesiąt wypowiedzi na temat Muz. Do najważniejszych wypowiedzi należą te, które są związane z jego pluralistyczną i policentryczną wizją Wszechświata. Jeżeli nieskończony Wszechświat – nie mający żadnego nieruchomego centrum – wypełniony jest niezliczonym mnóstwem światów, to również w świecie kultury nie powinno być żadnego centralnego ośrodka władzy nad umysłami, ani jakiegś jednej panującej doktryny filozoficznej i religijnej, ani jakiegś jednej jedynej estetyki. Bogactwo kultury polega na jej różnorodności i oryginalności jej wytworów. Wynika stąd wniosek, że twórcy nie mogą służyć jednej i tej samej Muzie, ale każdy twórca powinien mieć swoją własną Muzę, czyli nie tylko wytwarzać wartościowe dzieła, ale również swoje własne zasady wytwarzania tych dzieł. Dotyczy to nie tylko poezji, malarstwa, rzeźby i muzyki, ale również filozofii.

W tym kontekście – obok znanych greckich imion dziewięciu Muz – pojawia się wprowadzone przez Bruna imię jego własnej Muzy: *Musa Nolana*, będąca Muzą jego filozofii, w której wszystko pochodzi od niego: nie tylko twierdzenia, ale także metoda (czyli *modus investigandi* w sensie „sposobu uprawiania filozofii”) i słownictwo, rozpatrywane zarówno od strony „sposobu mówienia” (*modus loquendi*), jak od strony „sposobu rozumienia” (*modus intelligendi*), a przede wszystkim



*modus creandi* czyli właściwy tylko jemu jednemu sposób wytwarzania dzieł filozoficznych.

Takie ujęcie związane jest z walką Bruna o wolność myśli, o wolność badań naukowych, o wolność twórczości artystycznej, o prawo do istnienia różnych kultur, różnych języków, różnych religii, różnych systemów filozoficznych, różnych sposobów wytwarzania dzieł sztuki. Walka Bruna o wolność nie była walką o własne prawa, ale walką o wolność dla wszystkich. Była walką o różnorodność, o stale rosące zróżnicowanie ludzkich umysłów i ludzkich dzieł. Dla poznania nieskończonego Wszechświata w jego obiektywnej wieloaspektowości niezbędne jest niezliczone mnóstwo rozmaitych punktów widzenia, mnóstwo sposobów badania, mnóstwo narzędzi pojęciowych, mnóstwo systemów filozoficznych. Potrzeba więc nie jakiegoś jednego, lecz mnóstwa źródeł inspiracji, mnóstwa Muz. Nie było więc sprzeczności między postulatem posiadania swojej własnej Muzy a „płomienną miłością do [wszystkich] Muz” (*ardens erga Musas religio*).

Spory o „źródła” filozofii Bruna nie uwzględniają tego faktu, że Bruno programowo odrzucał postawę „wiary” i postawę „wyznawcy” poglądów jakiegoś jednego Mistrza. Jak przed nim Giovanni Pico della Mirandola, również Bruno wszystkich wielkich filozofów uznał za własnych mistrzów, ale rezerwował sobie prawo do patrzenia na świat swoimi własnymi oczami i do myślenia swoim własnym mózgiem. Historyk filozofii ma jednak prawo do zbadania, którzy spośród mistrzów Bruna odegrali największą rolę w kształtowaniu się jego własnej filozofii. Studiując dzieła Bruna od przeszło czterech dziesięcioleci, sądzę że na czoło wysuwają się: Lukrecjusz (z wizją niezliczonych światów rozwoju kultury i modelem poematu filozoficznego, będącego wzorem dla łacińskich poematów Bruna), Arystoteles jako autor książki *Delta* (w *Metafizyce*), Kopernik, który obaleniem geocentryzmu utorował drogę do policentrycznej wizji nieskończonego Wszechświata i Lullus fascynujący Bruna modelem rotacji tarcz współśrodkowych jako podstawą integracji pluralizmu metodologicznego.

Ale kiedy mówimy o miłości Bruna do Muz, to do tych czterech źródeł trzeba dodać platońskiego *Faidrosa* jako piąte źródło. Można także wysunąć hipotezę, że występująca w dialogu Bruna (*De gli eroici furori*) postać Cykady przywędrowała do niego z gaju Acheloosa, w którym Cykada mówi Muzom o miłości Sokratesa do Muz. Tę rozmowę Cykady z Muzami pokazał na jednej z ilustracji do *Faidrosa* Władysław Witwicki (1878–1948). Seminarium w Bukareszcie stało się w związku z tym okazją do pokazania uczestnikom tej ilustracji, jako eksponatu polskiego malarstwa filozoficznego, które potwierdza myśl Bruna o możliwości wizualnego przekazu treści filozoficznych.

Stefan Folaron

## Fenomen człowieczeństwa na przełomie XX/XXI wieku

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Częstochowie, 22 XI 2000 r.)

Emil Chartier, współczesny myśliciel francuski, pisał, że „człowiek wyszedł z lasu pełnego bogów, ujrzał swoje ludzkie królestwo i zamiast doskonalenia umiejętności rządzenia nim, często do owego lasu powraca”<sup>1</sup>.

Dlaczego człowiek opuszcza świat realny i wybiera świat iluzji i złudzeń?

Heinrich Weinstock, niemiecki uczoney, mówi, że człowiek boi się drugiego człowieka: „My ludzie XX wieku niczego tak się nie boimy na tym świecie, jak człowieka. Ów fakt powszechnego ludzkiego strachu – to jest Manetakel, które jawi się krwawymi literami na ostatniej stronie dotychczasowej historii Zachodu”<sup>2</sup>.

Jacek Inglot pisze, że „człowiek jeszcze nigdy w swoich dziejach nie był osaczony przez tyle zagrożeń. Stąd chęć ucieczki od chaosu życia do bezpiecznej Arkadii”<sup>3</sup>.

„Nie wykluczone – zauważają Francois Raffin i Maria Morfeaux – że powrót w świat iluzji jest wynikiem ignorancji i bezsilności wobec samego siebie”<sup>4</sup>.

Fakt ten wydają się potwierdzać liczni myśliciele, uczeni poszukujący coraz to innych, nowych koncepcji człowieka. Ale tworzenie coraz to nowych sposobów rozumienia człowieka w niczym nie rozwiązuje problemów jego obecności w świecie, w którym czuje się coraz bardziej zagubiony i bezsilny, w którym często zapomina o swoim człowieczeństwie, a nawet zaczyna wątpić w jego wyznaczniki i uwarunkowania. W tej sytuacji człowiek swoje wyobrażenie człowieczeństwa przenosi w świat iluzji, która przybiera postać filozoficznej refleksji, w której stale poszukuje odpowiedzi na pytanie: Czym jest człowiek?

O człowieczeństwie nie rozstrzyga struktura człowieka, np. to że składa się z duszy i ciała. To nie ma żadnego wpływu na postawy i zachowania, w których człowieczeństwo się wyraża lub wyrażać powinno.

Liczni autorzy, m. in. Heinrich Weinstock<sup>5</sup>, Antonio Gramsci<sup>6</sup>, Józef Bańka<sup>7</sup>, ks. Józef Tischner<sup>8</sup>, Adam Schaff<sup>9</sup>, Jose Ortega y Gasset<sup>10</sup>, Cornelius van der Poel<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Alain, *Soison de l'esprit*, 1928, s. 145.

<sup>2</sup> Weinstock Heinrich, *Die Tragödie des Humanismus. Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild*, Wiesbaden 1989, s. 346.

<sup>3</sup> Inglot Jacek, *Ucieczka z mętnego bagna*, „Życie Częstochowy” 22 III 1994.

<sup>4</sup> Raffin Francois, Morfeaux Luis-Maria, *L'homme et le Monde*, Paryż 1977, s. 5-6.

wymieniają różne właściwości, które razem wzięte określają pojęcie człowieczeństwa.

Właściwości te, przykładowe, można podzielić na trzy grupy.

Właściwości introwersyjne: rozum, sumienie, poczucie godności, inteligencja, autokreacja, możliwość wyboru wewnętrznego, świadomość celu życia, własnej tożsamości, życia i śmierci.

Właściwości ekstrawersyjne: możliwość określenia własnego miejsca w świecie, świadomość więzi z otoczeniem przyrodniczym i społecznym, wrażliwość na drugiego człowieka, wolność wyboru zewnętrznego, wiara jako kategoria psychologiczna w sensie zawierzenia drugiemu człowiekowi.

Właściwości intro–ekstrawersyjne: wrażliwość estetyczna, świadomość moralna, poznanie, poczucie obowiązku, świadomość aksjologiczna, wiara jako kategoria religijna (stosunek wobec sacrum), twórczość, przejmowanie i przekazywanie tradycji, poczucie odpowiedzialności.

Takie jest wyobrażenie, mniemanie o determinantach człowieczeństwa. Taka jest iluzja. W rzeczywistości determinanty te są ograniczane, deformowane albo w ogóle nie istnieją. Oto niektóre przykłady.

## 1.

Andrzej Szostek pisze: „Sumienie jako świadomość tego, co człowiek uczynił i wobec tego jako świadek prawdy o nim jest zarazem strażnikiem jego godności, godności ludzkiej osoby, jako rzeczywiście rozumnie wolnej, zdolnej do samostanowienia”<sup>12</sup>.

Sumienie i godność są tu uwarunkowane rozumną wolnością i autonomią człowieka.

Jednak ta rozumna wolność i autonomia w świecie technicznego oraz ideologicznego totalitaryzmu, bezwzględności kapitalistycznego systemu gospodarczego – są czystą iluzją. Systemy te wyalienowały się, stały się autonomiczne i ubezwłasnowolniły jednostkę.

---

<sup>5</sup> Weinstock H., op. cit.

<sup>6</sup> Gramsci Antonio, *Wstęp do studiów nad filozofią i materializmem historycznym*, Warszawa 1977.

<sup>7</sup> Bańka Józef, *Problemy współczesnej filozofii człowieka*, Katowice 1978.

<sup>8</sup> Ks. Tischner Józef, *Człowiek jest istotą dramatyczną*, w: Wodziński C., *Filozofia jako sztuka myślenia*, Warszawa 1993; Ks. Tischner J., *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991.

<sup>9</sup> Ortega y Gasset José, *Człowiek i ludzie*, w: tegoż, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982.

<sup>10</sup> Schaff Adam, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1965.

<sup>11</sup> Van der Poel Cornelius J., *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, Warszawa 1987.

<sup>12</sup> Szostek Andrzej MIC, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 1991, nr 15/16, s. 29.

## 2.

Cornelius Van der Poel stwierdza jednoznacznie: „Człowiek podlega wielu ograniczeniom, które są poza jego kontrolą. Niektóre z nich są dane z góry, inne stwarza on sam lub jego bliźni. Człowiek może kierować sobą tylko w ramach tych ograniczeń”<sup>13</sup>.

Coraz częściej powstają organizacje (partie, kościoły), występują maniakalni, autokratyczni przywódcy, polityczni i religijni, którzy pozbawiają człowieka możliwości decydowania o sobie, pozbawiają go wolności myślenia i wiary we własne możliwości.

Poza tym samostanowienie, „kierowanie sobą wymaga wiedzy; nie jest to tylko sprawa posiadania pewnego celu przed sobą, ponieważ potrzebne jest również pewne zrozumienie własnych zdolności”<sup>14</sup>.

Ks. Józef Tischner stawia znak równości między człowiekiem i odpowiedzią na pytanie: „Co człowiek o sobie wie?”<sup>15</sup>.

Tymczasem w rzeczywistości następuje frontalny odwrót od wiedzy humanistycznej, od wiedzy o drugim człowieku i na temat samego siebie ku wiedzy technicznej i spekulacjom fenomenologiczno–spiritualistyczno–teologicznym.

Człowieczeństwo staje się anachronizmem, przeszkodą w realizacji celów, które z dobrem jednostki niewiele albo w ogóle nie mają cokolwiek wspólnego – np. cele polityczne, ekonomiczne, militarne, religijne.

## 3.

Jose Ortega y Gasset uważa, że „człowiek w ostatecznej instancji żyje nie podług instynktów, lecz rządzi sobą za pomocą innych władz jak refleksja i wola”<sup>16</sup>.

Jednak współczesne mechanizmy społeczne, polityczne, ideologiczne oraz ekonomiczne pozbawiają człowieka możliwości nie tylko korzystania z tych władz, lecz uniemożliwiają „życie podług instynktów”, albowiem do tego należą wyżywienie, ochrona przed zimmem, chorobami itp.

Według ks. Józefa Tischnera „życie nie jest dedukcją z abstrakcyjnych ogólnych przesłanek. Jest twórczością”<sup>17</sup>.

Działalność człowieka, w tym praca, szeroko rozumiana twórczość była jedną z podstawowych kategorii filozoficznej antropologii Renesansu (np. Gianozzo Manetti<sup>18</sup>, Tomasso Campanella<sup>19</sup> i in.). Konsekwencją ludzkiego działania jest zapew-

---

<sup>13</sup> Van der Poel Cornelius J., op. cit.

<sup>14</sup> L. c.

<sup>15</sup> Ks. Tischner J., *Człowiek jest ...*, op. cit., s. 112.

<sup>16</sup> J. Ortega y Gasset: *Rozmyślenia o technice*, w: *Bunt mas...*, op. cit., s. 241.

<sup>17</sup> Ks. J. Tischner: *Człowiek jest istotą dramatyczną*, op. cit. s. 118.

<sup>18</sup> Manetti Gianozzo, *De dignitate et excellentia hominis libri III*, w: Garin Eugenio, *Filosophi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942.

<sup>19</sup> Campanella Tomasso, *Civitas solis*, 1602.

nienie godnego życia w wymiarze materialnym i duchowym oraz trwanie poza własne życie (np. Giulio Cesare Vanini<sup>20</sup>).

Tymczasem współczesne systemy organizacyjno–ekonomiczne pozbawiają człowieka jednej z najważniejszej właściwości jego istoty – możliwości samorealizacji w działaniu, pozbawiają pracy, w której człowiek spełnia sam siebie, realizuje wyznaczniki swojego człowieczeństwa.

## 5.

Według Adama Schaffa znakiem człowieczeństwa jest stawianie pytania o sens i cel życia<sup>21</sup>.

Jednak pytanie to jest bezprzedmiotowe, gdy człowiek pozbawiony jest perspektyw na najbliższą przyszłość, nie mówiąc o życiu w ogóle.

Jakie znaczenie ma pytanie o cel życia, skoro matka nie wie, czy w dniu następnym zdobędzie kawałek chleba lub lekarstwo dla swoich dzieci?

## 6.

Albert Schweitzer twierdzi, że „aby człowiek nie zginął, trzeba, aby osoba była odpowiedzialna za prawdę w historycznej obecności”<sup>22</sup>; a według ks. Józefa Tischnera człowiek dążąc do prawdy „wchodzi na drogę odzyskiwania siebie”<sup>23</sup>.

Jednak owo odzyskiwanie siebie, swego człowieczeństwa poprzez dążenie do prawdy jest niemożliwe, ponieważ droga do niej została zamknięta przez dogmaty w różnych wymiarach ludzkiej wiedzy i egzystencji, np. dogmaty polityczne, społeczne, ekonomiczne, w różnych dyscyplinach wiedzy – poprzez odgórne autorytarne rozstrzygnięcia, poprzez monopolizację prawdy, np. przez określone organizacje religijne, czy nibynaukowe.

## 7.

Adam Szostek pisze: „Człowiek osiąga swą osobową pełnię poprzez miłość”<sup>24</sup>, która wyraża się między innymi w życzliwości, akceptacji drugiego człowieka, innych ludzi.

W realizacji człowieczeństwa – według Corneliusa Van der Poela – *doniosłą rolę dogrywa dobro innych jednostek i wspólnoty ludzkiej*<sup>25</sup>. Ta miłość wobec dru-

---

<sup>20</sup> Vanini Giulio Cesare, *De admirandis naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis*, Lutetiae 1616.

<sup>21</sup> Schaff A., op. cit.

<sup>22</sup> Schweitzer Albert, Humanitaryzm, w: Suchodolski Bohdan, Wojnar Irena, *Humanizm i edukacja humanistyczna*, Warszawa 1988, s. 431.

<sup>23</sup> Ks. Tischner J., *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, op. cit., s. 21.

<sup>24</sup> Szostek A., op. cit., s. 30.

<sup>25</sup> Van der Poel Cornelius, op. cit., s. 160.

giego człowieka, pragnienie jego dobra, jest warunkiem „całkowitej wartości ludzkiej”<sup>26</sup>.

W rzeczywistości jednak życie codzienne uczy agresji, nienawiści w walce o byt, o doktryny, ideologie – np. fanatyzm, szowinizm nacjonalistyczny, polityczny, religijny i in.

## 8.

Niektóre właściwości człowieczeństwa należy budzić, rozwijać w imię ratowania *differentia specifica* istoty ludzkiej – np. wrażliwość na piękno, świadomość wartości moralnych i ich znaczenia w życiu człowieka i in.

Tymczasem piękno jest systematycznie niszczone w imię racji np. ekonomicznych, finansowych i in.

W systemie oświaty coraz mniej jest miejsca na kształtowanie wymienionych właściwości, a wychowanie moralne zostało zdominowane przez doktrynerstwo polityczne i religijne.

## 9.

Heinrich Weinstock określa współczesnego człowieka mianem „mrówczej monady”<sup>27</sup>. Określenie to ma podwójny sens:

1<sup>o</sup> Człowiek stał się biologicznym robotem, zajęтым zabezpieczeniem swojego biologicznego bytu, materialnych potrzeb, pozbawionym możliwości wolnego wyboru, decydowania o swoim losie jako człowieka.

2<sup>o</sup> Człowiek stał się leibnizowską monadą, bytem dla siebie, zamkniętym w sobie z obawy przed otoczeniem zagrażającym temu, co uważa za swoje człowieczeństwo – poczuciu godności osobistej, własnej tożsamości, *humanum* – słowem tego wszystkiego, dzięki czemu czuje się jeszcze człowiekiem.

W tej sytuacji próba realizacji pełnego człowieczeństwa jest tylko złudzeniem.

## 10.

Według Johna Powella człowieczeństwo jest niszczone przez brak wiary w siebie i nienawiść: „Wątpienie w siebie i nienawiść siebie to powszechny rak, który strasznie spustoszył ludzkość, wypaczając i burząc stosunki społeczne i społeczne zaufanie...Niemał wszystkie neurozy i zło moralne wypływają z tej jedynej wspólnej przyczyny: braku prawdziwej miłości siebie”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 161.

<sup>27</sup> Weinstock H., op. cit., s. 236.

<sup>28</sup> Powell John, *Pełnia człowieczeństwa, pełnia życia*, Warszawa 1994.

## 11.

Ryszard Łukaszewicz i Lech Zacher piszą, że „człowiek został zdominowany przez technikę i specjalizację, uwiązany w sieci struktur i hierarchii organizacyjnych, a iluzoryczne sukcesy wskaźników ekonomicznych i statystycznych jeszcze bardziej go ubezwłasnowolniły”<sup>29</sup>.

## 12.

Według tychże autorów człowieka pozbawiono podmiotowości i indywidualności „w imię racji siły, władzy, dobrobytu czy narodowej wolności”<sup>30</sup>.

Człowiek musi nieustannie składać siebie, swoją tożsamość w ofierze na ołtarzu jakiejś idei, jakiegoś sacrum, które nie uwzględnia indywidualności człowieczeństwa.

Tymczasem natura człowieka ma charakter wyłącznie indywidualny, a jej podmiotem jest zawsze konkretny człowiek.

Równocześnie idee te, będące abstrakcją wyalienowanych z człowieka właściwości człowieczeństwa, posiadają te same oznaczenia pojęciowe i dlatego są szczególnie niebezpieczne – ponieważ wprowadzają człowieka w błąd, każąc iluzję traktować jako realną rzeczywistość.

Faktycznie człowiek urzeczony, oczarowany ideą, nie zawsze zdaje sobie sprawę z utraty swej tożsamości, własnego „bycia sobą”.

Rozwianiu się idei, ujawnieniu się rzeczywistej prawdy, zdemaskowaniu mityfikacji, towarzyszą niekiedy głębokie wstrząsy społeczne, gospodarcze, ustrojowe, a także osobiste – stając się źródłem kolejnego dramatu człowieka. I nie bez powodu ks. Józef Tischner nazywa człowieka „istotą dramatyczną”<sup>31</sup>.

## 13.

Według Aurelio Pacci ten stan rzeczy człowieczeństwa prowadzi do powszechnego chaosu i krachu bytowania człowieka<sup>32</sup>. Natomiast ks. J. Tischner ostrzega, że ci, którzy pozwolili pozbawić się swego człowieczeństwa, „pozwolili się duchowo zabić, potem zabijają innych”<sup>33</sup>.

I to jest owo „mane takel fares”, które jest adresowane do współczesnego człowieka.

To jest ostrzeżenie, które zmusza do poszukiwania odpowiedzi na pytania:

---

<sup>29</sup> Łukaszewicz Ryszard, Zacher Lech, *Szanse człowieka i człowieczeństwa w uwarunkowaniach współczesnej cywilizacji*, Warszawa 1984, s. 3.

<sup>30</sup> L. c.

<sup>31</sup> Ks. Tischner J., *Człowiek jest istotą dramatyczną*, op. cit.

<sup>32</sup> Peci Aurelio, *Imperatywy nowego humanizmu w*: Suchodolski B., Wojnar I., op. cit., s. 466.

<sup>33</sup> Ks. Tischner J., *Człowiek jest istotą dramatyczną*, op. cit., s. 120.

Czy człowieczeństwo pozostało już tylko wspomnieniem, czy jest już wyłącznie iluzją? Odpowiedź brzmi: „Nie”.

Czy można człowieczeństwu przywrócić stan rzeczywisty? Odpowiedź brzmi: „Tak”.

To są jedyne możliwe odpowiedzi, stanowiące podstawowe warunki istnienia i trwania człowieka jako człowieka.

Liczni myśliciele wypowiadają się na temat możliwości spełnienia tych warunków ratowania i zachowania człowieczeństwa.

Leonore Kühn uważa, że zasadniczą rzeczą w postawie i zachowaniu człowieka jest zachowanie harmonii w różnych wymiarach ludzkiego bytowania:

- między determinizmem i wolnością w dążeniu do własnego spełnienia się
- między egoizmem i bezosobowością
- między zróżnicowanymi wartościami jako źródłem norm moralnych
- między tworzeniem i unicestwieniem
- między życiem i śmiercią.

#### 14.

Według Heinricha Weinstocka należy odejść od tezy Kierkegaarda, że byt jest systemem odnoszonym tylko do Boga.

Uznanie, że każdy pojedynczy człowiek jest złożonym bytem sam dla siebie, stanowi punkt wyjścia do wszelkich możliwych rozważań na temat człowieczeństwa.

Człowiek powinien tę swoją indywidualność, ontologiczną tożsamość sobie uświadamiać i z tego uświadomienia czynić użytek w procesie swego istnienia, np. w zakresie poznania, woli i in.<sup>34</sup>

Człowiek musi uświadamiać sobie sens swego istnienia jako człowieka, sens swego człowieczeństwa w ścisłym związku ze swoim środowiskiem przyrodniczym i społecznym.

Człowiek musi odnaleźć się jako człowiek, w pełni swego człowieczeństwa wśród stworzonych przez siebie Golemów i fantomów, wśród których nie tylko się zagubił, ale utracił wobec nich swą ludzką niezależność.

Człowiek musi uwolnić się od fobii stworzonych przez siebie i narzuconych sobie więzów politycznych, społecznych, ideologicznych, ekonomicznych. Człowiek powołał je do życia, on też może je zmienić, zrzucić i unicestwić.

Człowiek stworzył dobro i zło i także on i tylko on sam może je zniszczyć. To jest również bezwzględny warunkiem zaistnienia odpowiedzialności człowieka, który nie może odpowiadać za cokolwiek, na co nie ma wpływu.

---

<sup>34</sup> Weinstock H., op. cit., s. 345–346.



## 15.

Człowiek jako jedyna istota jest zdolny przejmować tradycję kulturową. To jest jedna z istotnych właściwości, stanowiących o jego człowieczeństwie. Według Stefana Żeromskiego każdy naród jest tyle wart, o ile m. in. pamięta o swej przeszłości.

Jednak owa pamięć nie może polegać na rozdrapywaniu grobów i na próbach ożywiania zmumifikowanej historii.

Na mogiłach należy zapalać znicze i składać kwiaty.

W sposób krytyczny przejmować wartości służące człowiekowi, weryfikujące i umacniające jego człowieczeństwo.

Tymczasem nasze dzisiejsze patrzenie w przeszłość jest chore, skażone rakiem nacjonalizmu, sekciarstwa, fanatyzmu. Niszczymy groby i pomniki pamięci innych, jeżeli nie należą do określonej czyjejś przeszłości. Hańbą okrywamy siebie, naród, społeczeństwo, które nie ma na imię ani „Polak” ani „katolik”, ale „człowiek”.

Najbardziej syntetyczną wykładnię człowieczeństwa przekazał założyciel chrześcijaństwa, Jezus Chrystus. Wykładnia ta zawarta jest w słowach *Miłuj bliźniego swego, jak siebie samego*.

Tę wykładnię potwierdzał swym codziennym życiem. A wskazanie przez Piłata na Chrystusa – *Ecce homo* – *Oto człowiek* urasta do symbolu, w którym zawarta jest cała ludzka mądrość i cała filozofia człowieczeństwa, przekazana przyszłości przez Chrystusa z Nazaretu.

Słowa Chrystusa współbrznią ze słowami Konfucjusza – „Kto człowieczeństwo prawdziwie umiłował, ten je ponad wszystko stawiać będzie”.

Słowa *memento mori* – *pamiętaj o śmierci* muszą być poprzedzone słowami *memento vivere* – *pamiętaj, że żyjesz* i *memento esse hominem* – *pamiętaj, że jesteś człowiekiem*.

To trojake memento jest jedyną obroną przed skutkami zawartymi w ostrzeżeniu „Mane, takel fares”.

Pamiętaj o życiu i śmierci, pamiętaj, że jesteś człowiekiem.

Dariusz Barbaszyński

## Metafizyczny wymiar człowieczeństwa w filozofii Mariana Zdziechowskiego

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Olsztynie, 9 I 2001 r.)

Współczesną filozofię europejską kształtuje wiele nurtów myślowych. Fakt ten nie świadczy jednak o słabości metafizycznej refleksji. Wynika on raczej z niebywałego rozwoju nauk szczegółowych i poszerzającego się w związku tym zakresu wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości. W obecnej sytuacji filozoficznej pytania uprawomocniają się po prostu w wielu różnych koncepcjach. Z drugiej strony od myślicieli wymagać można postawy zdecydowanej – jakiegoś etosu myślenia i działania odkrywającego niepodważalną prawdę o istocie świata i człowieka. To jest potrzeba egzystencjalna daleka od naukowej ostrożności.

Wychodząc jej naprzeciw chciałbym przedstawić założenia koncepcji filozoficznej Mariana Zdziechowskiego. Jego myśl po latach nieobecności powróciła na stałe do polskiego obiegu intelektualnego. Warto jednak inspirować się tym sposobem myślenia przy każdej okazji. Refleksja Zdziechowskiego dotyczy bowiem problemów naszego potocznego życia – egzystencji kształtowanej w pewnych decyzjach moralnych. Aksjologiczna postawa wydaje się być obszarem, w którym filozof czuł się najlepiej. Wychował się w ziemiańskim domu w Rakowie – w miejscu, gdzie krzyżowały się wpływy kilku narodów – Polaków, Rosjan, Żydów. Był wówczas rok 1861. W rodzinnym domu pielęgnowano tradycje napoleońsko-powstańcze. Silne było również przywiązanie do katolicyzmu. Te składniki ukształtowały w efekcie jego zainteresowania dziełami polskich i rosyjskich romantyków: Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Puszkina, Lermontowa i Gogola. W okresie gimnazjalnym fascynację literaturą romantyczną jeszcze bardziej się pogłębiły<sup>1</sup>. Konsekwencją tej edukacji były studia slawistyczne w Petersburgu i Dorpacie oraz podróże do Grazu, Genewy i Zagrzebia.

---

<sup>1</sup> Wspominając lekcje z literatury rosyjskiej Zdziechowski pisał: „Wykłady, kończyły się na Puszkinie. Ci, co po nim nastąpili wykluczeni byli z programu nauczania ze względu na opozycyjne, nieraz rewolucyjne pierwiastki zawarte w ich twórczości i możliwość szkodliwego wpływu na młodzieńcze umysły, (...) poznawaliśmy ich z wypisów szkolnych, ale wypisy te zachęcały do bliższego poznania, bliższe zaś poznanie przeistaczało się nieraz w zachwyt. Zaczynałem gimnazjum z wyniesioną z domu niechęcią do języka i literatury rosyjskiej, kończąc byłem w niej rozmiłowany”. Zob. Zdziechowski M., *Pod wrażeniem „Dziejów porozbiorowych” Michala Bobrzyńskiego, Wspomnienia i fakty*, „Przegląd współczesny” 1932, nr 117–118, s. 48.

W biografii intelektualnej Zdziechowskiego ważnym momentem okazał się rok 1888. Filozof rozpoczął wówczas pracę na Uniwersytecie Jagiellońskim i opublikował swoją pracę doktorską. Jej tytuł „Mesjaniści i słowianofile. Szkice z psychologii narodów słowiańskich” wskazywał, że mamy do czynienia z próbą naukowego podsumowania młodzieńczych zainteresowań. Istotnie, Zdziechowski w swojej komparatystycznej analizie porównywał dwie, w jego opinii, odrębne duchowości: zachodnioeuropejską i słowiańską. W „Mesjanistach” filozof stwierdza, że kultura narodów słowiańskich nie jest tak zracjonalizowana jak umysłowość społeczeństw Europy Zachodniej. Słowianie są bardziej uczuciowi i religijni. W rozważaniach Zdziechowskiego dostrzeżemy jednak pewną charakterystyczną tendencję. Przedstawiając mesjanizm słowiański, uczony wyodrębnił jego narodowe odmiany. Mesjanizm polski uznał za twórczość bardziej egzaltowaną niż dokonania romantyków rosyjskich. W tej kulturze istotne znaczenie miała bowiem idea samodzierżawia i wspólnotowe cechy prawosławia, i one właśnie spowodowały większy realizm Rosjan.

Komparatystyczne studia nie były jednak najważniejszym składnikiem tej pracy. W debiucie pisarskim Zdziechowskiego widoczne są bowiem zarysy późniejszej koncepcji antropologicznej definiującej najgłębsze powołanie człowieka. Racjonalizm i uczuciowość są tutaj jakby dwoma biegunami myślenia określającego cechy człowieczeństwa i jego przejawy w życiu społecznym.

Rozwinięcie tej teorii widoczne jest nieco później w pracy habilitacyjnej pt. „Byron i jego wiek”. Zdziechowski wydał ją w Krakowie w latach 1894–1897. Sam tytuł książki wskazuje już na podjęcie badań antropologicznych w szerszym zakresie. Polski i rosyjski mesjanizm nie są tutaj zjawiskiem specyficznie słowiańskim, ale przejawem szerszej, ogólnoludzkiej tendencji konkretyzującej się w dążeniu człowieka do nieskończoności. Ów kierunek ludzkich poszukiwań nazwie filozof „byronizmem”. Widoczny jest on nie tylko w twórczości Mickiewicza i Słowackiego, ale także Shelleya, Musseta, Heinego, Lenaua i Lamartine’a<sup>2</sup>.

W habilitacji pogłębia dążenie do definiowania istoty człowieka w perspektywie metafizycznej. Co więcej, akcentowany przez Zdziechowskiego fakt istnienia w ludzkich poszukiwaniach idei nieskończoności uprawnia do stwierdzenia, że mamy do czynienia w doświadczeniu religijnym. W „Byronie i jego wieku” kojarzone jest ono równocześnie z faktem istnienia zła, co powoduje, że antropologia filozofa staje się refleksją o paradoksalności kondycji ludzkiej. Z ludzkiego pragnienia obcowania z nieskończonością, odczuwania obecności Boga, rodzi się siła do walki ze złem, ale z drugiej strony zło jest nieusuwalne, bo stanowi piętno grzechu pierwotnego – karę za upadek prarodziców. Dramat człowieka okazuje się więc doświadczeniem ontycznym.

---

<sup>2</sup> Twórczość samego Byrona filozof oceniał bardzo wysoko niemniej zarzucał jej zbyt indywidualizm, który „(...) można pogodzić z żądzą szczęścia powszechnego tylko na gruncie chrześcijańskiej miłości bliźniego, uznającej zdolność do ofiary za miarę mocy jednostki ludzkiej i zaparcie się siebie dla dobra innych za szczyt indywidualizmu”. Zob. Zdziechowski M., *Byron i jego wiek. Studia porównawczo-literackie*, t. 2, Kraków 1897, s. 461.

Koncepcja człowieka przedstawiona w „Byronie” pozwala zrozumieć sens argumentów stosowanych przez filozofa w dyskusji na temat istoty zła. Jej istotnym przejawem były z pewnością spotkania z Lwem Tołstojem, które w efekcie zaowocowały dość obszerną korespondencją pomiędzy obydwoma pisarzami. Rosyjski pisarz uważał, że zło, z uwagi na swój ontyczny status, nie może być zlikwidowane, a zatem walka z nim jest absurdem. Taka argumentacja prowadziła do tezy, że człowiek powinien przyjąć postawę pasywną i pogodzić się z realiami ludzkiej egzystencji. Jednak Zdziechowski powyższego rozumowania nie akceptował.

Polemika z Tołstojem na temat możliwości przewyciężenia zła przekształciła się w dojrzałą teorię filozoficzną w najważniejszym dziele uczonego pt. „Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa”. Książka opublikowana została w roku 1914 i kończy w istocie wysiłek twórczy filozofa podczas pobytu w Krakowie. Zło określone zostało w tej pracy jako doświadczenie ontyczne, ale jednocześnie jako coś, co powinno być przewyciężone w akcie religijnego przeżycia. W planie bożego Objawienia istnienie zła ma bowiem głębszy sens – uwidacznia ludziom drogę, którą chodzić nie powinni. „Romantyczna świadomość nieograniczonych pragnień ducha – pisze Zdziechowski – a ograniczoność jego środków musi z natury swojej być mniej lub bardziej pesymistyczna i do pesymizmu prowadzi”<sup>3</sup>. Niemniej postawa owa „(...) jest zarazem punktem zwrotu ku religii. Człowiek bowiem uświadomiwszy sobie nieskończoność pożądań swoich nie znajdujących miejsca na świecie, przenosi je w świat wyższy. Na tym polega stosunek pesymizmu do religii”<sup>4</sup>. Tołstojowski pasywizm okazuje się więc postawą, którą ze względów ideowych nie może zaakceptować człowiek wierzący w Boga. Walka ze złem, choć ma wymiar heroiczny, jest obowiązkiem potwierdzającym autentyczność naszej religijności.

Refleksje antropologiczne zawarte w „Pesymizmie” akcentują więc metafizyczny wymiar człowieczeństwa. Przekonanie Zdziechowskiego, że ludzie wypełniają jakąś metafizyczną misję zgodną z jakimś ukrytym celem Opatrzności już się nie zmienia. W ostatniej fazie twórczości filozofa pojawiają się jednak wątki katastroficzne. Przyczyną narastającego pesymizmu są, z jednej strony, wrodzone skłonności filozofa („czucie tragiczności bytu”), z drugiej zaś zmiana miejsca zamieszkania. Zdziechowski przenosi się z Krakowa do Wilna i wchodzi niejako w nową przestrzeń kulturową. Sąsiedztwo nowego państwa radzieckiego sprawia, że problem istnienia zła odniesiony zostaje do realiów historyczno-politycznych. W tym czasie złem jest po prostu ideologia komunistyczna, która w swojej warstwie treściowej podważa ludzkie pragnienie nieskończoności. W pismach z okresu wileńskiego Zdziechowski uzna bolszewicką propagandę za zło „nie z tego świata” – moc szatańską, z którą nie sposób walczyć. Ze smutkiem obserwował tendencje do bagateli-

---

<sup>3</sup> Zdziechowski M., *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, w: tegoż, *Wybór pism*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1997, s. 83.

<sup>4</sup> Tamże, s. 93–94.

zowania tego zjawiska w społeczeństwach Europy Zachodniej. W konkluzjach swoich rozważań głosił więc rychły kres europejskiej cywilizacji.

Katastroficzne akcenty jego wileńskiej twórczości zmieniły ostatecznie perspektywę rozważań na temat człowieka. Refleksja natury historycznej przekształciła się w teorię eschatologiczną nie pozbawioną jednak intuicji wynikającej z bieżących wydarzeń. Zdziechowski zmarł w roku 1938, a już rok później Europa przeszła koszmar wojennych cierpień. Okazało się, że zło, które wileński moralista dostrzegł w stalinowskim państwie znalazło swoje ponure dopełnienie w ideologii faszystwu. Katastroficzne wizje filozofa nie były więc futurologią bez pokrycia, ale precyzyjnym prorocstwem. Także dzisiaj, w czasach daleko posuniętej względności w wielu sferach życia, jego ostrzeżenia przed zgubnym wpływem totalitaryzmu mogą być pouczającą lekcją. W każdej kulturze istnieją bowiem immanentne „zarodki” zła. Być może idąc tropem myśli Zdziechowskiego sprzyjamy wszelkim dążeniom człowieka *ad astra* – temu naturalnemu pragnieniu doświadczenia niekończoności.

## Recenzje i sprawozdania

STEVEN D. HALES (red.): *Metaphysics. Contemporary Readings.* Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA, 1999, ss. XVI + 494.

Antologia pod redakcją Stevena Halesa (Bloomsburg University, Pennsylvania) jest jedną z kilku na angloamerykańskim rynku wydawniczym, które przez odpowiedni dobór oryginalnych i ważnych rozpraw filozoficznych starają się przedstawić kwestie metafizyczne dyskutowane przez współczesnych filozofów analitycznych. Bardzo często kwestie te obejmują nie tylko zagadnienia dotyczące tego, co istnieje, jakie są podstawowe i najogólniejsze kategorie ontologiczne itp., lecz również problemy dotyczące wolnej woli, identity osobowej, relacji umysłu do ciała itd. Chociaż są to niewątpliwie doniosłe zagadnienia, ich związek z ontologicznym rdzeniem metafizyki jest dosyć luźny. Dlatego też Hales pomija je w swojej antologii, zamieszczając w niej tylko rozprawy, które koncentrują się na kwestiach ontologicznych (tak przynajmniej deklaruje on we wstępie do całego tomu, s. XIII).

Antologia składa się z dziewięciu części dotyczących kolejno: istnienia, sporu realizmu z antyrealizmem, prawdy, obiektów abstrakcyjnych (własności, liczb i sądów w sensie logicznym), jakości wtórnych, zdarzeń, substancji, zależnych partykulariów (dziur, granic i powierzchni) oraz mereologii. Każda z tych części – co jest niewątpliwie wielką zaletą recenzowanej antologii – poprzedzona jest ogólnym wstępem wprowadzającym w jej problematykę oraz główne rozwiązania. Należy przy tym zaznaczyć, że wstępy te zostały napisane specjalnie do tego tomu; każdy przez innego specjalistę w danej dziedzinie. Wśród ich autorów są tacy znani filozofie analityczni, jak: Simon Blackburn, Bob Hale, Jonathan Bennett i Peter Simons. Dobierając teksty do antologii, Hales kierował się nie tylko względami czysto merytorycznymi, tj. ich rolą w rozwoju metafizyki analitycznej, lecz również racjami dydaktycznymi, takimi jak klarowność prezentacji i przystępność.

Zważywszy na deklarację Halesa dotyczącą ontologicznej orientacji całej antologii, pewne zdziwienie budzi w niej część dotycząca prawdy, która zawiera rozprawy Alfreda Tarskiego, Susan Haack, Nicholasa Reschera, Paula Horwicha i Mariana Davida, poprzedzone wstępem Fredericka Schmitta. Niezależnie od ich historycznej, czy merytorycznej doniosłości, z pewnością bardziej stosownym miejscem dla tej części byłaby antologia z epistemologii lub filozofii języka. Brakuje

w niej natomiast osobnej części poświęconej konieczności metafizycznej i ontologii światów możliwych, która była bardzo szeroko dyskutowana w filozofii analitycznej w ostatnich dwudziestu latach minionego wieku. Hales co prawda tłumaczy się we wstępie, że rozprawy dotyczące tych kwestii są na ogół bardzo trudne i wymagają zaawansowanej znajomości logiki, dlatego zdecydował się na ich pominięcie. Nie jest to jednak wystarczające wytłumaczenie, gdyż wiele z nich wymaga jedynie bardzo elementarnej znajomości logiki, a już z pewnością nie większej niż inne teksty, które zostały włączone do antologii.

W części dotyczącej sporu o realizm znalazło się miejsce dla tekstu, który w tej formie nie był do tej pory nigdzie publikowany. Jest to mianowicie rozprawa Michaela Devitta, w której autor przedstawia i podsumowuje naturalistyczną obronę realizmu, przeprowadzoną bardziej szczegółowo w innych jego publikacjach książkowych. Ponadto w krótkim dodatku do tej rozprawy Devitt odpowiada na interpretację jego stanowiska w sporze o realizm, zasugerowaną przez Blackburna we wstępie do owej części. Właściwe postawienie i rozstrzygnięcie sporu o realizm, wymaga – według Devitta – wyraźnego oddzielenia kwestii metafizycznych od semantycznych i epistemologicznych oraz potraktowania metafizycznego sporu o realizm jako sporu do pewnego stopnia empirycznego (postulat ten wynika z metafizycznego przekonania Devitta, że filozofia nie jest aprioryczną dyscypliną autonomiczną, lecz stanowi przedłużenie nauk przyrodniczych). Metafizyczny spór o realizm dotyczy w pierwszym rzędzie świata fizycznego, czy, ogólniej, świata zewnętrznego. Realizm w jego odniesieniu ma, zdaniem Devitta, dwa wymiary: wymiar związany z istnieniem i wymiar związany z niezależnością. Ten pierwszy sprowadza się do uznania istnienia takich bytów „zdroworozsądkowych” jak kamienie, drzewa i koty oraz takich bytów „naukowych” jak atomy, elektrony i zakrzywiona czasoprzestrzeń. Natomiast wymiar drugi to teza, że wszystkie te byty są niezależne od umysłu, w tym sensie, że nie są przez umysł konstituowane, oraz są obiektywne, gdyż w swoim istnieniu i naturze nie zależą od aktywności poznawczej naszych umysłów. Biorąc to pod uwagę oraz zastrzegając się, że realizm nie zobowiązuje do uznania istnienia absolutnie wszystkich bytów postulowanych przez zdrowy rozsądek i teorie naukowe, Devitt proponuje następujące określenie realizmu: „egzemplarze większości zdroworozsądkowych i naukowych typów fizycznych obiektywnie istnieją, niezależnie od tego, co mentalne” (s. 91). Innymi słowy, według realizmu kategorie przedmiotowe, którymi operuje zdrowy rozsądek i nauka nie są puste; podpadają pod nie obiektywnie i niezależnie istniejące obiekty. We współczesnych dyskusjach filozoficznych oddziela się jednak często sprawę istnienia i charakteru bytów obserwowalnych od bardziej skomplikowanej kwestii istnienia i natury bytów nieobserwowalnych, postulowanych przez teorie naukowe. Przemawia to za użytecznością wyróżnienia dwóch rodzajów realizmu metafizycznego: zdroworozsądkowego i naukowego.

Zdaniem Blackburna, dla sporu o realizm, bez względu na to, jak zostanie on określony, istotne jest rozróżnienie między dysputami i dyskursami „pierwszego rzędu”, dotyczącymi zwykłych, empirycznych spraw rozstrzyganych zdroworoz-

sądkowo lub naukowo, a sporami i dyskursami „drugiego rzędu”, w których chodzi o relację całej naszej aktywności poznawczej „pierwszego rzędu” do rzeczywistości. Blackburn mocno podkreśla, że filozoficzny spór o realizm, w przeciwieństwie do tego, co sugeruje Devitt, jest sporem „drugiego rzędu”. Rzecz jasna, można zawsze zakwestionować to rozróżnienie, twierdząc np. że taki dyskurs „drugiego rzędu” nie jest po prostu możliwy, gdyż „nie możemy wspiąć się na poziom metateoretyczny, pozwalający nam jednocześnie ująć nasz dyskurs i świat oraz ustalić zachodzące między nimi relacje” (s. 51). Stanowisko takie określa Blackburn mianem minimalizmu. Jest ono przyjmowane częściej niż wydaje się to na pierwszy rzut oka. Jest tak dlatego, że niejednokrotnie spory „pierwszego rzędu” przedstawia się w zwodniczy sposób jako doniosłe spory filozoficzne „drugiego rzędu”. Zdaniem Blackburna tak właśnie czyni Devitt, dla którego realizm jest nie tyle poglądem dotyczącym relacji umysłu do świata, związanym istotnie z metateoretycznymi rozważaniami na temat takich kategorii, jak opis, refleksja, prawda i znaczenie, co raczej zwykłą koniunkcją zdroworozsądkowych i naukowych twierdzeń w rodzaju „skały istnieją i są od nas niezależne”, „elektrony istnieją i są od nas niezależne” itd. W takiej perspektywie realizm jawi się jako stanowisko trudne do zakwestionowania, natomiast jego zaprzeczenie, czyli antyrealizm, jako coś całkowicie absurdalnego i niewiarygodnego, coś co nie jest wcale subtelnym stanowiskiem filozoficznym, lecz wyrazem zaskakującej nieznajomości faktów empirycznych i naukowych.

Pod adresem takiej interpretacji sporu o realizm oraz charakterystyki minimalizmu można z pewnością wysunąć jedno, stosunkowo drobne, zastrzeżenie. Nieco myląca jest bowiem terminologia, w jakiej Blackburn formułuje kluczowe dla swoich rozważań rozróżnienie między dysputami „pierwszego rzędu” i dysputami „drugiego rzędu”, zwanymi też przez niego „metateoretycznymi”. Sugeruje ona mocno, że metafizyczny spór o realizm ma charakter metaprzmiotowy, a formułowane w ramach tego sporu stanowiska są w jakimś sensie metateoriami w stosunku do przedmiotowych teorii dotyczących szczegółowych aspektów rzeczywistości (fizycznych, chemicznych lub biologicznych). Sugestia taka jest z pewnością nie-trafna i może przyczynić się do niewłaściwego odczytania tego, o co w rzeczywistości chodzi Blackburnowi. A chodzi mu, jak się wydaje, o rzecz jak najbardziej słuszną: o to mianowicie, że metafizyczny spór o realizm nie jest zwykłym empirycznym sporem dotyczącym istnienia określonych przedmiotów (skał, gwiazd, kotów itd.) oraz o to, że sporu takiego nie można toczyć w oderwaniu od zagadnień epistemologicznych i semantycznych. Odpowiedź Devitta na te zastrzeżenia i interpretację jego naturalistycznej obrony realizmu jako ukrytej formy minimalizmu nie jest przekonująca. Sprowadza się ona ostatecznie do tego, że źródłem zastrzeżeń Blackburna jest to, iż empiryczne podejście charakterystyczne dla naturalizmu sprawia, że filozoficzny spór o realizm przestaje być ekscytujący, traci otaczającą go aurę dogłębności. Blackburnowi chodzi z pewnością o coś więcej: o możliwość filozofii wykraczającej, przynajmniej w sferze zadawanych pytań, poza perspektywę zdrowego rozsądku i nauk szczegółowych.



ROMAN DAROWSKI SJ: *Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku*. Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1998, ss. 372.

Roman Darowski SJ jest bez wątpienia najwybitniejszym znawcą dziejów filozofii jezuitów w Polsce. Bez żadnej przesady rzecz można, że to dzięki Jego wieloletniemu i niestrudzonemu wysiłkowi badawczemu świadomości współczesnych udostępniony i przybliżony został imponujący, jak się okazuje, dorobek jezuitów w zakresie filozofii. Charakter fundamentalny posiada dzieło obrazujące pierwszy, ale zarazem znaczący, etap dziejów filozofii jezuitów, a zatytułowane *Filozofia jezuitów w Polsce w XVI wieku* (Kraków 1994, ss. 450). Jest ono świadectwem zasługującej na szczególne uznanie rzetelności badawczej Autora, wzbogaconej imponującą erudycją historycznofilozoficzną. Syntezę tę poprzedzały liczne studia i artykuły, z których każde przypominało jakąś zapomnianą dotąd postać i jej poglądy, bądź określony temat związany z filozofią jezuitów. Każda z owych rozpraw daje potwierdzenie znakomitego warsztatu historyka filozofii i tego, co mógłbym nazwać zamiłowaniem w wydobywaniu i opracowaniu detalu historycznego. Odkrywają one zupełnie zapoznane lub słabo rozpoznane fakty naszej intelektualnej tradycji. Współczesny badacz podejmujący studia nad dziejami rodzimej kultury intelektualnej XVI wieku nie może nie uwzględnić dorobku R. Darowskiego. Wszak w wyniku bardzo wnikliwych dociekań badawczych uczonego i ich efektów odsłonięty został zapoznany lub słabo rozpoznany obszar naszej kultury intelektualnej stanowiącej integralną część kultury owej epoki.

Swoimi zainteresowaniami badawczymi Darowski obejmuje dwa kolejne stulecia zgłębiając filozofię jezuitów XVII i XVIII wieku. Ich widocznym efektem są liczne studia poświęcone filozofii jezuitów wyżej wymienionych epok. Podobnie jak w wypadku poprzedniego stulecia, dotyczą one konkretnych postaci i ich poglądów. Owoce owych dociekań publikował Autor w różnych czasopismach i pracach zbiorowych na przestrzeni dwudziestu lat.

Przedstawiana tu książka jest zbiorem i przedrukiem 18 studiów i kilku jeszcze wypowiedzi o nieco innym charakterze odnoszących się bez wyjątku do filozofii jezuitów w Polsce i na Litwie. Pierwszym i niezaprzeczalnym walorem książki jest to, że zbiera ona rozproszone dotąd po różnych czasopismach rozprawy, do których dostęp z oczywistych powodów był utrudniony. Po drugie, zebrane razem w książce studia, przeważnie o charakterze analitycznym, dają w sumie wyraźny obraz filozofii jezuitów w dwóch ostatnich stuleciach Rzeczypospolitej. Podjęta w końcowej części zbioru próba syntetycznego ujęcia filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku ten obraz uwyraźnia i dopełnia.

Pierwsza, obszerna zamieszczona w niniejszej książce rozprawa omawia: *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI–XVIII w.)* Autor daje w niej przegląd ważniejszych publikacji na temat działalności filozoficznej jezuitów w Polsce, od ich sprowadzenia w 1564 r. do zniesienia zakonu w 1773 i w latach następnym oraz zakreśla perspektywy dalszych badań. Mamy

tu więc przedstawioną bibliografię podmiotową, czyli wykaz publikacji z zakresu filozofii napisanych przez jezuitów, następnie bibliografię przedmiotową, czyli opracowania ujęte w porządku chronologicznym. Znajdujemy tam syntetyczne informacje na temat opracowań zarówno dziejów zakonu jezuitów w Polsce, jak i dorobku jego reprezentantów w zakresie różnych dyscyplin, zwłaszcza zaś filozofii. Mowa jest tu między innymi o dziele Stanisława Załęskiego poświęconym całości dziejów jezuitów w Polsce, także o pierwszych opracowaniach dziejów filozofii jezuitów Henryka Struvego, po części M. Straszewskiego i F. Kwiatkowskiego, dowiadujemy się także o pierwszych studiach nad dziejami filozofii jezuitów w Polsce Stanisława Bednarskiego oraz próbie całościowego ujęcia zagadnienia przedstawionego przez Wiktora Wąsika w jego *Historii filozofii polskiej* (rozdz. *Scholastycy młodszy, Charakterystyka Scholastyki Wileńskiej*).

W omawianym studium znajdujemy również informacje o opracowaniach na temat nauczania filozofii na Litwie, stosunku jezuitów do kartezjanizmu i do „nowszej” filozofii w ogóle, stosunku jezuitów do heliocentryzmu, przedstawiony został również zarys filozofii jezuitów na Litwie, a w szczególności kurs logiki w Akademii Wileńskiej. Autor przekazuje nam również szereg informacji o studiach poświęconych filozofii jezuitów w okresie kasaty zakonu i udziału byłych jezuitów w pracach Komisji Edukacji Narodowej. W kolejnym podrozdziale Autor przedstawia zestaw 21 nowszych przyczynkowych studiów i opracowań poświęconych poszczególnym postaciom lub niektórym szczegółowym tematom. W wykazie powyższym wymienione również zostały encyklopedie i słowniki uwzględniające, oczywiście w odpowiadającym tego typu wydawnictwom zakresie, filozofię jezuitów. Całość przeglądu i charakterystyki publikacji na temat filozofów w dawnej Rzeczypospolitej kończy podsumowanie i określenie perspektyw dalszych badań. Autor wyraża tu pogląd, że wprawdzie w dotychczasowych badaniach dokonano szereg analiz pewnych zagadnień dotyczących filozofii jezuitów w Polsce, ale „filozofia ta w swej całości nie została dotychczas krytycznie zbadana” i dlatego dotychczasowe analizy „nie są wystarczające do stworzenia zadowalającej syntezy” (s. 51). Dodajmy wszakże ze swej strony, że wieloletnie i niezwykle owocne studia samego R. Darowskiego, których wynikiem jest wspomniana wyżej rozprawa *Filozofia jezuitów w Polsce w XVI wieku*, jak i przedstawiana tu książka *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku* stanowią mocną podstawę dla postulowanej przez Autora syntezy i zapewne taka zostanie wkrótce przedstawiona, zwłaszcza, że R. Darowski intensywnie kontynuuje badania i zapowiada kolejne ich wyniki. W omawianym zaś artykule jego Autor uważa, że przystąpi do tworzenia syntezy odzwierciedlającej rzeczywisty stan filozofii jezuitów w Polsce XVI, XVII i XVIII wieku, gdy zakończone zostaną badania w trzech następujących kierunkach:

„1) w dziedzinie danych biograficznych na podstawie zachowanych źródeł współczesnych, zwłaszcza pochodzących z Rzymskiego Archiwum Jezuitów;

2) w dziedzinie prac wydanych drukiem, obejmujących traktaty z całości filozofii, poszczególne dyscypliny, pisma polemiczne z zakresu filozofii i druki szkolne (tezy);

3) w dziedzinie wykładów rękopiśmiennych (skryptów)” (s. 58).

Przedstawiona powyżej wypowiedź z roku 1978 otwiera całą serię analitycznych studiów poświęconych głównie filozofom jezuitom XVII i XVIII wieku. W porządku chronologiczno-personalnym znajdujemy tu przedruk następujących opracowań: *Wawrzyniec Bartilius (1569–1635). Filozof i teolog; Filozofia moralna Wojciecha Sokolowskiego (1586–1631); Marcin Łubieński (1586–1653), profesor filozofii w Kaliszu i Lwowie; Życie i działalność Tomasza Elżanowskiego (1590–1656); Stanisław Śmiałkowicz (1592–1648), wykładowca filozofii we Lwowie i Krakowie; Gorgoniusz Ageiston (1604–1665), profesor w Akademii Wileńskiej; Z filozofii polskiej XVII wieku – recenzja: F. Bargieł, Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686) jako filozof z kręgu myśli suarezjańskiej, Kraków 1987; Geneza dzieła Wojciecha Tytkowskiego „Philosophia curiosa”; „Filozofia zajmująca” – recenzja: F. Bargieł, Wojciech Tytkowski SJ i jego „Philosophia curiosa” z 1669 r., Kraków 1986; Filozofia Stefana Szczanieckiego (1658–1737); Koleje życia i działalność filozoficzna Aleksandra Podlesieckiego (1683–1762); Poglądy filozoficzne Stanisława Jaworskiego (1711–1779); Filozofia Jana Kowalskiego (1711–1782); Jana Kowalskiego rękopiśmienne wykłady z filozofii przyrody (Ostróg 1747/48); Andrzej Rudzki (1713–1766); Stosunek Andrzeja Rudzkiego (1713–1766) do filozofii Kartezjusza; Filozofia Ks. Stanisława Szadurskiego – recenzja: F. Bargieł, Stanisław Szadurski SJ (1726–1789), Kraków 1978; Polska odpowiedź na konkurs Akademii w Besançon. Jan Załuskowski i jego Disputatio (1764); Grzegorz Arakielowicz (1732–1798) i jego poglądy filozoficzne; Ludwik Roszkowski (1736–1781).*

Powyżej przedstawione wyliczonymi tytułami opracowania drukowane na łamach różnych czasopism naukowych na przestrzeni 20 lat stanowiły bardzo znaczący wkład do przedstawienia próby syntezy filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku. Taki też nieomal tytuł nosi opracowanie przedstawione w omawianej książce pod numerem porządkowym 22. Ukazało się ono dokładnie w 18 lat po wydrukowaniu studium *Stan i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI–XVIII w.)*. Rozprawa *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XVIII wieku. Próba syntezy* składa się z podrozdziałów opatrzonych następującymi tytułami: 1. Wstęp. 2. Ratio studiorum. 3. Praktyka nauczania. 3.1. Rozwój szkolnictwa. 3.2. Nauczanie w praktyce. 3.3. Tematyka wykładów. 3.4. Piśmiennictwo. 3.5. Najwybitniejsi filozofowie. 3.6. Charakterystyka filozofii. 4. Filozofia pozaszkolna (obywatelska). 5. Zadania na przyszłość. 6. Bibliografia. Autor tej syntezy podkreśla, że jest ona wynikiem zarówno badań wcześniej prowadzonych, jak i Jego własnych, które kontynuował wytrwale i systematycznie od lat siedemdziesiątych.

W wypowiedzi zatytułowanej *Z doświadczeń historyka filozofii jezuitów w dawnej Polsce*, przedstawionej na zebraniu w dniu 26 IX 1996 r. w Zakładzie Historii Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk R. Darowski mógł już z poczuciem satysfakcji, właściwej uczonemu, który ma za sobą długą i owocną drogę badania i poznania naukowego, sformułować takie oto przekonanie: „Praktycznie biorąc filozofia szkolna została opracowana. Mój artykuł *Stan obecny i perspektywy badań nad filozofią w szkołach jezuickich w Polsce (XVI–XVIII w.)*, „Archiwum

Historii Filozofii Myśli Społecznej”, t. 24, 1978, s. 237–285, wydany 18 lat temu, jest dziś w zasadzie nieaktualny” (s. 350).

Ze swej strony dodajmy, że dokonania badawcze R. Darowskiego w dziedzinie badań nad filozofią jezuitów są ważne i doniosłe nie tylko z uwagi na wyzwanie badawcze postawione przez historyka filozofii jezuitów, ale również z uwagi na to, że stanowią one znakomite i liczące się dopełnienie, o ważną część składową obrazu dziejów filozofii polskiej. Dzięki nim nasza tradycja filozoficzna jawi się w niepomniernie większym zróżnicowaniu i bogactwie. Zapewne obraz ten ulegnie dalszemu wzbogaceniu, gdy przedmiotem badań stanie się filozofia pozaszkolna, czyli „obywatelska” (filozofia państwa, filozofia prawa itp.), która nadal jest słabo opracowana.

W powyższej wypowiedzi stanowiącej zwięźczenie przedstawianej tu książki Autor zapowiada opracowanie syntezy po polsku i po francusku (do użytku obco-krajowców) zatytułowanej: *Filozofia jezuitów w Polsce od XVI do XX wieku oraz La philosophie des jesuites en Pologne du XVI–au XX siècle*. Życzymy Autorowi i zainteresowanych Jego dorobkiem czytelnikom, aby to ważne dla dziejów filozofii polskiej i – ogólniej – rodzimej tradycji intelektualnej dzieło, zostało jak najszybciej ukończone i wydane.

Włodzimierz Tyburski

Człowiek i pustka. Problemy wakuumologii. Praca zbiorowa pod redakcją Zbigniewa Hullu i Witolda Tulibackiego, Wyd. Olsztyńska Szkoła Wyższa, Olsztyn 2000, ss. 263.

Tytuł przedstawianej tu publikacji wyraźnie uświadamia, że jej inicjatorzy i autorzy pragną skupić uwagę na intrygującej i pobudzającej intelektualnie problematyce pustki, ale nie tyle w jej wymiarze ontologicznym, z mniejszym lub większym powodzeniem podejmowanej i naświetlanej w refleksji filozoficznej różnych czasów, co raczej w perspektywie antropologicznej, która stanowi, jak dotąd, przedmiot skromniejszych zainteresowań. Wydobyć i pełniejsze ujawnianie bogactwa antropologicznych kontekstów zagadnienia pustki jest już pierwszym, znaczącym się przy wstępnym oglądzie tej pozycji wydawniczej, jej osiągnięciem. Ale przecież rozprawa ujawnia także inne, choć związane z poprzednim, konteksty podejmowanej problematyki: psychologiczny, etyczny, społeczny, metodologiczny, historyczny. W konsekwencji takiego podejścia otrzymujemy niezwykle bogaty rejestr zagadnień ukazujący szeroki nurt refleksji nad problematyką pustki we wszystkich niemal możliwych jej przejawach. Różnorodność merytoryczna i formalna tematyki konstytuującej refleksję nad filozoficznie rozumianą pustką została przez redaktorów zbioru poddana określonym, bardzo starannie przemyślanym i merytorycznie uzasadnionym, zabiegom porządkującym i klasyfikacyjnym. Ich efektem jest klarownie zarysowana konstrukcja zbioru. Składają się na nią oprócz *Słowa wstępnego* cztery zasadnicze rozdziały zarysowujące podstawowe obszary refleksji i wprowadzające w całość tej niezwykle skomplikowanej proble-

matyki określoną klarowność. W *Słowie wstępnym* inicjatorzy przedsięwzięcia wydawniczego i zarazem redaktorzy przedstawianej pozycji zgrupowali materiał treściowy tak, aby – jak stwierdzają – zarysować „pewne terytoria dociekań”, które zdecydowali się „określić ogólną nazwą *wakuumologii* (od łac. *vacuum*), nazywając tak szeroki nurt refleksji nad filozoficznie rozumianą pustką ujętą we wszystkich możliwych jej przejawach ontycznych i antropologicznych” (s. 5).

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym: „Pustka w perspektywie metodologicznej i historycznej”, Ryszard Nazar formułuje uwagi w sprawie statusu metodologicznego terminu „pustka”, a Zbigniew Hull przedstawia wielowymiarowość pustki, jej różne pojęcia i rozumienia. Autor finalizuje interesujące i wnikliwe analizy następującą konstatacją: „Życie ludzkie można potraktować jako nieustanne zmaganie się z pustką: dążenie do jej oswojenia, dopełnienia i przekroczenia, bądź też, przeciwnie, uleganie pokusie zapadnięcia w pustkę. (...) Pustka bowiem jest wszechobecna – jest niezbywalnym komponentem ludzkiego doświadczenia świata i siebie – w każdym ich (człowieka i świata) wymiarze” (s. 16). Z kolei Józef M. Dołęga ukazuje kilka możliwych ujęć zagadnienia ‘człowiek i pustka’, a mianowicie: w refleksji metafizycznej, w refleksji religijnej i teologicznej oraz w refleksji antropologicznej. Metodologiczny wymiar zagadnienia podnosi także Leonard Lekumas (Łotwa) w artykule *Pustka jako fenomen filozoficznej świadomości*; Zinaida Andersone (Łotwa) – *Niebyt i byt formy wzajemnego przechodzenia* oraz Victor Manuel Tirado San Juan (Hiszpania) – *Mysleć Bycie i „nie” Bycia przez pryzmat inteligencji odczuwającej*.

Problematyka pustki ujęta w perspektywie historyczno–personalnej podjęta została w interesującej wypowiedzi Marii Gołaszewskiej pt. *Sartre’a filozofia niebytu*, w której wyczytać można, między innymi, taką oto myśl: „pustka jest bogatsza od pełni, bowiem pustka zawiera możliwości. Pustka przeciwstawia się nie tyle pełni, co raczej wypełnieniu, gdzie nie ma już miejsca na nic, podczas gdy w pustce jest miejsce na wszystko” (s. 41). W nurt refleksji historyczno–personalnej wpisuje się także artykuł Juana Banona (Hiszpania): *Człowiek i złudzenie, o poglądach G. K. Chestertona, X. Zubiriego oraz R. Girarda*, także w kolejności: Marii Gołębiewskiej – *Derridy refleksja na temat pustki – polemika ze strukturalizmem*; Ewy Starzyńskiej–Kościszko – *Byt i nicestwo w „Analityce” Bronisława Trentowskiego*; Ady Byczko, Igora Byczko (Ukraina) – *Niewidzialna natura rzeczywistości w filozofii Grigorija Skoworody*.

W rozdziale drugim uwaga skoncentrowana została na wymiarze ontologicznym pustki, a dokładniej na jej różnorodnych aspektach ontologicznych. Cykl wypowiedzi poświęconych temu zagadnieniu otwiera artykuł Stefana Oparty pt. *Między bytem a pustką. Uwagi o relatywnej ontologii*. W kwintesencji przedstawionego tu wywodu autor przedstawia swój pogląd na temat statusu współczesnej ontologii i dochodzi do wniosku, że współcześnie wprawdzie skruszała żywiona niegdyś wiara w stabilność „‘prawdziwego’ naukowego obrazu świata”, ale „wbrew dziewnastowiecznym prorokom filozoficzne teorie bytu odradzają się dziś, a nie znikają. Każdy bowiem, kto nie przechodzi obojętnie obok pytania o sens świata, musi

wkroczyć w krainę ontologii z jej odwiecznymi pytaniami, kategoriami i pułapkami. Jest to jednak inna ontologia, pozbawiona aspiracji do monopolu na niezmienną prawdę, relatywna w swej istocie” (s. 91). Na całość rozdziału składają się w kolejności następujące artykuły: Grzegorza Bujaka – *Próżnia – pustka – nicość. Czy wszechświat jest fluktuacją próżni?*; Jana Trąbki – *Człowiek wobec naturalnej pustki*; Walerego L. Obuchowa (Rosja) – *Duch jako Nic*; Jurisa Vuglsa (Łotwa) – *Postrzeganie i byt jako fenomeny w kontekście pustki*; Eugeniusza Kośmickiego interesujący w zawartości treściowej tekst pt. *Czy zmierzamy do pustki biologicznej? O podstawowych problemach różnorodności biologicznej*; oraz Jana Kurowickiego – *Artystyczna i filozoficzna obecność pustki* – rzecz poświęcona głównie obecności problemu pustki we współczesnej literaturze pięknej.

Rozdział trzeci zatytułowany „Pustka w wymiarze antropologicznym” otwiera artykuł Krzysztofa Łastowskiego pt. *Człowiek bez innych. Idea pustki gatunkowej w parafrazie teorii ewolucji*. W interesującej i obszernej wypowiedzi autor, jak sam zapowiada, analizuje „biologiczne istnienie oraz społeczno-kulturowy byt człowieka/gatunku ludzkiego, bez Innych istot żywych, tak jakby naturalnie (biologicznie i kulturowo) możliwe było autonomiczne istnienie *homo sapiens*” (s. 152). Odnotujemy również kolejne wypowiedzi zawarte w rozdziale: Jan Sauś: *Czy istnieje problem pustki społecznej? Uwagi filozoficzno-społeczne*; Andrzej Kiepas i nośny poznawczo problem sformułowany w tytule artykułu: *Człowiek w rzeczywistości wirtualnej, czyli w pustce rzeczywistej*; Jarosław Barański: *Pustka aksjologiczna – świat wolności ledwie uzasadnionej*. Witold Tulibacki w wypowiedzi zatytułowanej: *Notatki o pustce człowieczej* pyta o problem pustki ujętej antropologicznie. Pojawia się ona – „jeśli nie wewnątrz psyche, to z całą pewnością w związku z treścią psyche i jej funkcjonowaniem” (s. 190). Autor analizuje egzystencjalne sytuacje, w których rodzi się i pojawia fenomen doznawania pustki. Z kolejności Ryszard Rosa przedstawia nawiązujący do współczesnych problemów naszego życia społecznego artykuł pt. *Zapełnić pustkę. Refleksje o tzw. pustce aksjologicznej w okresie zmiany społecznej i edukacyjnej*. Rozdział kończy wypowiedź Olgi Parinowej (Rosja) zatytułowana: *Pustka duchowa i problem pluralizmu religijnego we współczesnej Rosji*.

Finalizujący całość, czwarty w kolejności rozdział rozważa problematykę pustki ujętej w kontekście psychologicznym. Otwiera go artykuł Haliny Romanowskiej-Łakomy pt. *Pustka jako wartość dodatnia*; Anna Latawiec w artykule *Człowiek wobec cierpienia i śmierci* zastanawia się nad fenomenem pustki pojawiającej się, gdy cierpienie i umieranie dokonuje się w samotności. Zdzisława Piątek w wielce interesującym artykule, napisanym w nieco eseistycznej konwencji, zajmuje się pewnym szczególnym rodzajem i doświadczeniem pustki, jakim jest nuda. Istotę tak ujętej problematyki oddaje tytuł całej wypowiedzi: *Nuda, czyli pustka*. Przyciągają uwagę czytelnika wnikliwe i subtelne rozważania nad samym fenomenem nudy, nad tym jak ma się on do zjawiska apatii, oraz doświadczeniem nudy w przypadku deprywacji sensorycznej. Autorka analizuje również nudę w kontekście samobójstwa, przypomina diagnozę nudy, daną przez Emila Tardieu, oraz stawia i formułuje pró-

bę odpowiedzi na pytanie: „jak to się dzieje, że człowiek nudzi się?” (s. 233). Rozdział „Pustka w kontekście psychologicznym” uzupełniają następujące wypowiedzi: Andreja Demiczewa i Tatiany Dorochowej: *Pustka strach*; Wojciecha Słomskiego: *Pustka jako kategoria filozoficzna w poglądach Antoniego Kępińskiego*, oraz Stanisława Kawuli *Samotność licealistów*.

Dodajmy, że przedstawiana publikacja jest plonem międzynarodowej konferencji zorganizowanej przez Studium Nauk Humanistycznych Wydziału Zarządzania Akademii Rolniczo–Technicznej w Olsztynie, Olsztyńskiej Szkoły Wyższej i tamtejszego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Pomysłodawcami idei tematycznej konferencji, jej inicjatorami i bezpośrednimi organizatorami byli prof. prof. Zbigniew Hull i Witold Tulibacki.

Już choćby powyższe tytułowe przedstawienie wypowiedzi składających się na zawartość niniejszej publikacji wskazuje, jak wielkie bogactwo tematyczne implikuje sformułowane przez redaktorów tej książki zagadnienie. Odpowiada mu różność form ich prezentacji od w pełni zgodnego z wymogami poprawności akademickiej wykładu aż po literackie, w eseistycznej konwencji ujęte, wypowiedzi.

Książka jest wymownym świadectwem tego, że zaproponowany temat jest niezwykle inspirujący i zachęcający do wielu przemyśleń i poszukiwań. Jest publikacją wartościową merytoryczną i nowatorską tematycznie. Z uwagi na podjęte zagadnienie właściwie nie znajduje odpowiednika w rodzimej literaturze. Umysławia ona bogactwo możliwych oglądów fenomenu pustki. Czytelnik zaś z prawdziwą poznawczą satysfakcją zapoznaje się z pomieszczonymi tu wypowiedziami, które niepomierne poszerzają wiedzę na temat zagadnienia sformułowanego w tytule książki.

Dodać należy, że prezentowana tu praca zbiorowa przygotowana została w sposób wzorcowy. Wszystko tu jest na swoim miejscu, logicznie i merytorycznie powiązane, układające się w bardzo dobrze skomponowaną całość, a redaktorzy zadbali o naprawdę wartościowe pozycje. W efekcie czytelnik otrzymuje rzecz oryginalną, wartościową i atrakcyjną poznawczo.

Włodzimierz Tyburski

Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku. Pod red. B. Skargi, Warszawa 1997, t. 5.

Piąty i ostatni tom *Przewodnika po literaturze filozoficznej XX wieku* Redaktorzy uważają za uzupełnienie i rozszerzenie czterech tomów poprzednich, zapewniając czytelników, iż tom ten nie stanowi w żadnym wypadku rezultatu chaotycznej lektury członków zespołu redakcyjnego. Odnieść można wręcz wrażenie, iż osoby odpowiedzialne za ukazanie się ostatniego tomu zwracają się do czytelnika z pewną obawą o to, czy tom ten, tak jak cztery poprzednie, zasługiwał będzie na miano opracowania roszczonego sobie prawo do przekroju przez całą literaturę filozoficzną mijającego stulecia.

Przeglądając zamieszczone w ostatnim tomie *Przewodnika* omówienia dzieł filozoficznych trudno oprzeć się wrażeniu, iż obawy Redakcji są całkowicie nieuzasadnione. Nie jest to w żadnym razie zbiór przypadkowy, stanowiący wynik osobistych upodobań, czy zawierający to, co nie zmieściło się w poprzednich tomach. W wielu wypadkach tytuły omówionych książek należą do kanonu literatury filozoficznej XX wieku i trudno znaleźć poważną publikację, która by się na nie powoływała i nie uznawała za konieczne odniesienie się do poglądów ich autorów. Wprawdzie spotkać można w omawianym tomie, podobnie jak w tomach poprzednich, pozycje, które na ogół nie są przez fachowców uznawane za żelazny kanon dwudziestowiecznego piśmiennictwa filozoficznego (jak książka E. Fromma *Mieć czy być*, która pomimo trafności zawartych w niej krytyk funkcjonuje często jako synonim amerykańskiego wybrzydzenia na dobrobyt). Tego rodzaju dzieła nie stanowią wprawdzie, przynajmniej z punktu widzenia filozofów uniwersyteckich, klasyki literatury filozoficznej (w znaczeniu zbioru tytułów, których nie wypada nie umieścić w przypisach), cieszą się jednak tak dużym powodzeniem w gronie „zwykłych” odbiorców literatury filozoficznej, że zignorowanie ich w tak istotnej dla polskiego czytelnika publikacji przeglądowej byłoby poważnym uchybieniem.

Wybór książek, które pragnie się włączyć do określonego kanonu, jest zawsze w naturalny sposób uzależniony od pewnych arbitralnych decyzji: wyróżnienie jednych tytułów wiąże się z uznaniem innych za mniej istotne i niegodne włączenia do proponowanego czytelnikowi zestawu dzieł klasycznych. W praktyce wybór taki zależy nie tyle od osobistej wiedzy oraz preferencji poszczególnych osób wchodzących w skład zespołu redakcyjnego (oraz, co się niestety zdarza, od ich osobistej siły przebicia) – ostatecznie znajomość literatury może być zawsze uzupełniona sugestiami z zewnątrz – ile od gotowości otworzenia się na te sugestie i rezygnacji z własnego wyobrażenia o tym, co w dwudziestowiecznej filozofii jest naprawdę ważne. W wypadku *Przewodnika*, którego celem powinna być jak najdalej posunięta bezstronność w wyborze omawianych książek, mamy do czynienia z potrzebą uświadomienia sobie pewnego rodzaju postawy etycznej, jaką Redakcja winna jest odbiorcom publikacji.

Już pobieżny rzut oka na spis zamieszczonych w *Przewodniku* opisów wystarczy, by ową postawę Redakcji ocenić pozytywnie – nawet przy wyjątkowo złej woli trudno doszukać się tutaj symptomów stronniczości i szykanowania „kierunków filozoficznych nie do końca poprawnych politycznie” (dotyczy to zarówno całości, jak i omawianego ostatniego tomu). Tego rodzaju postawa nie jest, wbrew pozorom, sprawą oczywistą. Znaleźć można wiele przykładów podręczników, przewodników, wstępów, wprowadzeń itp., często skądinąd bardzo dobrych, które grzeszą bądź zawężeniem prezentowanego materiału do nurtów preferowanych przez autorów, bądź też ograniczają się do przedstawienia literatury powstałej jedynie w znanym sobie kręgu kulturowym. To ostatnie uchybienie staje się często udziałem autorów niemieckiego kręgu kulturowego, którzy w przekonaniu o wiodącej funkcji filozofii niemieckiej zachowują się tak, jakby jedynym językiem filozofii był ich język ojczysty. Fakt, że począwszy od Oświecenia aż po koniec wieku XIX



przede wszystkim w Niemczech działały się w filozofii rzeczy interesujące, nie ma tutaj nic do rzeczy – ostatecznie w wieku XX w filozofii polskiej również działały się rzeczy interesujące, a przecież w *Przewodniku* literatura polska nie zajmuje zbyt eksponowanego miejsca. Tak więc, dzięki postawie intelektualnej uczciwości wobec czytelnika, zakres pojęcia „filozofia XX wieku” jest w omawianej pracy tak szeroki, jak właśnie być powinien: obok omówień książek anglo- czy niemieckojęzycznych znaleźć tam można tak szeroki krąg uwarunkowanych językowo i kulturowo sposobów filozoficznego myślenia, że jakkolwiek cień podejrzenia o zaściankowość (w sensie antropologii) uznać należy za niepoważny.

Ostatnia część *Przewodnika* ukazała się wprawdzie trzy lata temu, jednakże nie wydaje się, by w ostatnim okresie powstały dzieła o przełomowym znaczeniu dla filozofii dwudziestowiecznej. Publikację tą można zatem potraktować nie tylko jako kompendium wiedzy przydatnej filozofom w Polsce, lecz również jako swoistą próbę podsumowania rezultatów myślenia filozoficznego całego mijającego stulecia. Nie ulega wątpliwości, że dla dokonania prawidłowej oceny rzeczywistej wartości książek, które w *Przewodniku* omówiono, należałoby spojrzeć na dwudziestowieczną literaturę filozoficzną z pewnej perspektywy czasowej, która umożliwiłaby odróżnienie tego, co za wartościowe uznane zostało w wyniku chwilowej, przejściowej mody, a co weszło na stałe do kanonu „lektur obowiązkowych” w rezultacie rzeczywistego nowatorstwa i odkrywczości.

Oczywiście, w wypadku *Przewodnika* takie spojrzenie z dystansu nie wchodziło w grę. Nie przeczy to jednak możliwości dokonania próby podsumowania, która byłaby czymś więcej niż tylko pośrednio wyrażoną opinią Autorów. Próby ogarnięcia mijającego stulecia z bezpośredniej bliskości wykluczają wprawdzie chłodny, rzeczowy osąd i w dużej mierze podlegają wpływom panujących mód intelektualnych, nie przesądza to jednak o całkowitej bezwartościowości tychże prób. Zarówno Autorzy, jak i Zespół Redakcyjny, zdają sobie sprawę, iż na podręcznik historii filozofii XX wieku jest jeszcze za wcześnie i że próba stworzenia podręcznika silącego się na formułowanie rozstrzygających ocen byłaby w praktyce nieuprawnionym narzucaniem czytelnikowi własnych i w tym wypadku pozbawionych racjonalnych podstaw opinii. *Przewodnik* pozostaje próbą przedstawienia klasyki dwudziestowiecznej literatury filozoficznej, nawet pomimo nieistnienia perspektywy będącej nieodzownym warunkiem wszelkich wszechogarniających wizji.

Przede wszystkim bowiem zostaje spełniony podstawowy warunek, którego zlekceważenie byłoby niedopuszczalne, mianowicie warunek uświadomienia sobie własnej ograniczoności – wynikającej ostatecznie z oczywistych przyczyn w pełni obiektywnych. Ponieważ napisanie podręcznika będącego podsumowaniem trwałego dorobku literatury dwudziestowiecznej jest niemożliwe z braku dostatecznej perspektywy, podręcznik taki powstał w zamierzeniu jako próba ujęcia dorobku filozoficznego mijającego stulecia bez jakiegokolwiek dystansu. Dzięki takiemu zabiegowi powstaje coś, co nazwać by można nowa jakością poznawczą, a co przejawia się w prezentacji tego, co jest relatywnie wartościowe tu i teraz. Zastrzec wypada, iż nie chodzi tu w żadnym wypadku o zarzut relatywizmu, który w odnie-

sieniu do omawianej pracy mógłby polegać chyba tylko na posądzeniu Redakcji o absolutyzowanie własnych preferencji i byłby sprzeczny z tym, co zostało powiedziane powyżej. Chodzi jedynie o to, że przedstawiając literaturę przede wszystkim ważną z powodu czytelniczego zapotrzebowania na nią, *Przewodnik* staje się świadectwem potrzeb ukształtowanych przez tą właśnie literaturę, która z kolei ukazana zostaje w swej funkcji kształtującej potrzeby odbiorców (czy raczej dzięki niej).

Ktoś złośliwy mógłby wysunąć zarzut, iż wartość poznawcza *Przewodnika* rosnąć będzie z czasem, ponieważ z upływem lat w coraz większym stopniu stawał się on będzie zapisem tego, co w dawnych czasach uznawano za wartościowe. Publikacja ta nie jest jednak, niczym dzieła przysłowiowego Norwida, skierowana do przyszłych pokoleń, nie jest przesłaniem współczesnych dla potomnych, lecz zwraca się do czytelnika tu i teraz. Czytelnik ten jest zaś uwikłany we właściwy współczesności sposób myślenia i wartościowania dokładnie w takim samym stopniu, jak Autorzy zamieszczonych w *Przewodniku* omówień oraz Redaktorzy, którzy zdecydowali o ostatecznym zestawie zaprezentowanych dzieł. Nie jest więc bynajmniej tak, że wybierając z masy dzieł stworzonych przez kilka pokoleń filozofów dzieła najważniejsze, Redakcja dała jedynie wyraz panującemu pod koniec XX wieku popytowi czytelniczo–rynkowemu. Ten aspekt publikacji stanie się istotny dopiero za lat kilkadziesiąt, kiedy powstaną nowe opracowania i kiedy obecne wyobrażenia o tym, co należy przeczytać, zostaną zastąpione innymi – również niekoniernie związanymi z rzeczywistą wartością dzieł. Dla czytelnika, który póki co na wiek dwudziesty z perspektywy lat kilkudziesięciu spojrzeć nie może, *Przewodnik* stanowi przede wszystkim przegląd literatury ważnej z jego, bardzo współczesnego i z pewnością zarażonego różnymi intelektualnymi modami, punktu widzenia i zaspokaja jego jak najbardziej aktualne, chociaż w oczywisty sposób nie zawsze adekwatnie odzwierciedlające obiektywne wartości, potrzeby.

Dlatego też w *Przewodniku* zrezygnowano w zasadzie z własnych, arbitralnych rozstrzygnięć o tym, co jest wartościowe naprawdę, co zaś tylko przejściowo i pozornie. Za kryterium rozstrzygające o wyborze dzieł włączonych do *Przewodnika* uznano nie osobisty osąd redakcji, lecz osąd kręgu czytelników, dla których publikacja jest przeznaczona. Krąg ten składa się zaś z osób, którym trudno narzucić z góry jakiegokolwiek oceny – przewodnik włączający do kanonu literatury książki, których i tak nikt już nie czyta z własnej woli, spełniałby co najwyżej zasadę wielokrotnego N (nie czytany, nie kupowany, nie ceniony itd.).

Wojciech Słomski.

D. KUBOK: Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej. Instytut Filozofii UŚ, Katowice 1998, ss. 168.

Pracę Dariusza Kuboka o pojęciu bezkresu i prapoczątku w starożytnej filozofii greckiej oceniać można z dwóch punktów widzenia: z pozycji historyka filozo-

fii, dla którego doniosłość filozofii presokratejskiej jest oczywista ze względów pozafilozoficznych, oraz z pozycji filozofa poszukującego uzasadnienia dla podjęcia tego akurat tematu. W odniesieniu do omawianej pracy ów drugi punkt widzenia wydaje się bardziej właściwy, i to co najmniej z trzech różnych powodów. Po pierwsze, spojrzenie na kształtowanie się pojęcia bezkresu jako na dążenie do rozwiązania rzeczywistego problemu filozoficznego („rzeczywistego” w sensie „aktualnego do dnia dzisiejszego”) wydaje się być bliskie samemu Autorowi, który nie kryje bynajmniej swojego przekonania o doniosłości filozofii przedsokratejskiej dla autonomicznych badań filozoficznych i nie ogranicza się do suchych rekonstrukcji historycznych. Dzięki przekonaniu o doniosłości problemów filozofii przedsokratejskiej jako rzeczywistych problemów filozoficznych D. Kubok śledzi kształtowanie się interesujących go pojęć w poglądach poszczególnych filozofów w określonym celu, nadającym zarazem sens jego pracy, nie zaś poczucia naukowego obowiązku i chęci rzetelnego potraktowania tematu. Tym najbardziej ogólnym celem jest dla niego właśnie wydobyć z przeprowadzonych analiz tych składników, które przesądzą o uniwersalności pytania o *arche* i mogą (czy raczej powinny) inspirować znudzoną nieco współczesną nam społeczność filozoficzną do kontynuowania pracy rozpoczętej z górą dwa i pół tysiąca lat temu.

Drugim powodem, dla którego książka ta pomimo swego historycznego, czy wręcz przyczynkarskiego charakteru zasługuje na potraktowanie jako rozprawa istotna również, albo raczej przede wszystkim dla zrozumienia problemów zajmujących filozofię dwudziestowieczną, jest fakt, że poglądy presokratyków stały się inspiracją dla wielu późniejszych systemów filozoficznych. Wprawdzie stwierdzenie, że poglądy te w sposób jednoznaczny rozstrzygnęły o kierunku dalszego rozwoju filozofii wydaje się nieco przesadzone, to jednak z pewnością przesadą nie będzie teza, że dla całej późniejszej filozofii miarodajny stał się sposób stawiania pytań zapoczątkowany właśnie przez Greków okresu przedsokratejskiego. Właśnie towarzysząca Autorowi od początku do końca świadomość tego stanu rzeczy stanowi jedną z największych wartości książki. Świadomość ta staje się dla D. Kuboka nie tylko usprawiedliwieniem samodzielnych wysiłków w celu dookreślenia – na podstawie badań dotyczących początków filozofii – czym jest naprawdę filozofia europejska; staje się ona dla niego moralnym nakazem tychże wysiłków. Praca ta nie jest i nie może być pracą wyłącznie historyczną – przejście od pytania o konkret do pytania o coś nieokreślonego i do budowania wiedzy o świecie w oparciu o odpowiedzi na tak postawione pytanie zbyt było dla filozofii europejskiej ważne, by można było mówić o nim, nie mówiąc równocześnie o istocie samej filozofii.

I tutaj docieramy do trzeciej przyczyny sprawiającej, że ocena książki z punktu widzenia rzeczywistych problemów filozoficznych wydaje się być bardziej zasadna. Otóż książka ta poświęcona jest nie tyle pojęciom *apeiron* i *peras*, ile problemowi początku, który ukierunkował poszukiwania filozofów jońskich, a potem greckich, prowadząc m. in. do wyłonienia się dwóch wspomnianych pojęć. Pojęcia te nie powstały jednak w sposób konieczny, lecz stanowią rezultat filozoficznych rozważań, są w pewnym sensie wynikiem filozoficznej inwencji ich twórców. Aby

więc należy zrozumić znaczenia tych pojęć oraz ich wpływ na filozofię presokratejską i późniejszą, należy najpierw zdać sobie w pełni sprawę z tego, czym było dla myślenia filozoficznego sformułowanie pytania o początek. Wynika z tego, iż praca D. Kuboka traktować musi o dwojakiego rodzaju początku: o początku myślenia filozoficznego, o okresie przewycięzania mitologicznego obrazu świata, z którego to okresu i dzięki któremu powstała późniejsza filozofia grecka, a którego znaczenie dla tej filozofii nie wydaje się dotychczas w pełni docenione, oraz o problemie początku świata jako o pierwszym problemie filozoficznym.

Sformułowanie powyższego postulatu nie jest oczywiście dokonaniem nadzwyczajnym, a spostrzeżenie, że poruszając problemy początków filozofii Autor zmuszony jest zająć stanowisko wobec tychże problemów nasuwa się samo przez się. Za prawdopodobną uznać można tezę, że D. Kubok zdawał sobie sprawę z czekającego go wyzwania jeszcze przed przystąpieniem do systematycznego opracowywania tematu. Jednakże czym innym jest teoretyczne wyznaczenie sobie zadań, którym trzeba podołać, czym innym zaś osiągnięcie w praktycznej pracy badawczej takiego poziomu, który sprawiłby, iż owe wymagające zrealizowania zadania nie pozostaną na zawsze w sferze ambitnych zamierzeń. W wypadku problemów, których rozwikłania podjął się D. Kubok, sprawa przedstawia się o tyle trudniej, że należało wykazać się zarówno należytym przygotowaniem filologicznym i wynikającym z niego ukierunkowaniem uwagi na niewiele z pozoru znaczące szczegóły (*Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej* to ostatecznie tekst analityczny), jak i umiejętnością uchwycenia istotnych cech ducha filozofii presokratejskiej, określonej przez wysiłek przewycięzania myślenia mitologicznego, a wreszcie zdolnością dostrzeżenia zasadniczego podobieństwa pomiędzy sytuacją myślicieli okresu przedsokratejskiego z sytuacją myślicieli okresu postmodernistycznego (lub po-postmodernistycznego, jak chcą niektórzy). Po szczegółowym zapoznaniu się z tekstem nie sposób mieć wątpliwości, iż Autor wszystkie te warunki spełnił w stopniu optymalnym i że dzięki temu lektura jego pracy daje czytelnikowi szansę odniesienia korzyści o wiele większych niż tylko zdobycie wiedzy o historii pewnych pojęć.

Praca D. Kuboka przybliży więc nie tylko sposób, w jaki kształtowały się najbardziej podstawowe pojęcia greckiej filozofii przyrody, lecz przede wszystkim przybliży pewną postawę – mniejsza o to, czy nazwiemy ją „filozoficzną”, czy też „ogólnoludzką” – postawę stałej gotowości do poddawania krytycznemu osądowi pozornej oczywistości świata. Dzięki rekonstrukcjom Autora okazuje się, że mimo wszelkich różnic właśnie ze względu na tę zasadniczą postawę filozofia grecka w swojej najbardziej pierwotnej, by nie rzec prymitywnej postaci posiada ze współczesnym stylem myślenia filozoficznego tak wiele cech wspólnych, że zachodzi uzasadniona obawa, czy patrząc na tę filozofię z punktu widzenia współczesności mamy prawo przyjąć postawę swoistej cywilizacyjnej wyższości wobec rozwiązań, do jakich dochodzili Grecy. Wydaje się, że tego rodzaju postawa stanowi pewną pokusę, a dla badacza zajmującego się rekonstrukcją i interpretowaniem filozofii starożytnej poważne niebezpieczeństwo, prowadzące wprost do naiwnych uprosz-

czeń. D. Kubok na szczęście postawy takiej unika, podobnie jak unika postawy optymistycznego nowicjusza, przekonanego, że wśród naturalnej prostoty epoki początków europejskiej filozofii uda mu się dokonać uogólnień o rewolucyjnym charakterze.

Zresztą w ogóle trudno posądzić Autora o przyjmowanie jakiegokolwiek postawy implikującej wartościujący stosunek do przedmiotu badań. Stosunek taki byłby możliwy, choć niekoniecznie pożądany, w sytuacji, gdyby sam przedmiot książki jawił się Autorowi, a tym samym czytelnikom jego pracy, jako twór jednolity i możliwy do scharakteryzowania z określonego punktu widzenia. Tymczasem filozofia grecka okresu presokratyjskiego, którą skłonni jesteśmy na ogół traktować jako niewiele znaczące preludium do pism Platona i Arystotelesa, za sprawą dociekliwości D. Kuboka okazuje się być pełna wewnętrznych różnicowań i konkurencyjnych poglądów. Różnicowanie to ograniczone jest wprawdzie faktem wspólnego dla całego tego okresu sposobu formułowania pytań, zdeterminowanego, jak wiadomo, przez próby odnalezienia przyczyny, jednakże nie staje się przez to mniej problematyczne i nie może zostać skwitowane stwierdzeniem, że na to samo pytanie udzielano po prostu różnych odpowiedzi. Autor zdołał tutaj zachować pewien złoty środek pomiędzy pogubieniem się w szczegółach a dążeniem do wszechogarniających uogólnień: z jednej strony śledzi historię początków jednego z najważniejszych pojęć filozofii, z drugiej zaś nie traci z pola widzenia nie zawsze oczywistego faktu, iż nawet filozofię presokratejską tworzyli realnie istniejący ludzie, dla których „problemy presokratyków” oraz próby ich rozwiązania miały rzeczywistą wartość poznawczą.

Czy zatem Autorowi udaje się zbudować most pomiędzy filozofią współczesną narzekającą na postmodernizm, a pełnymi dogmatyzmu rozważaniami presokratyków, i czy zbudowanie takiego mostu jest celem jego książki? Na drugie z tych pytań wypada odpowiedzieć przecząco, co z pewnością świadczy na korzyść Autora – ostatecznie wybawianie filozofii współczesnej (zresztą nie całej) z poczucia kryzysu przy pomocy sztucznych podpórek w rodzaju hasła powrotu do początków filozofii (analogie z hasłem powrotu do natury narzucają się same przez się) jest raczej zadaniem dla terapeuty niż dla poważnego naukowca. Z drugiej jednakże strony nieuprawnione byłoby twierdzenie, że dla ogarniającego znaczną część współczesnego piśmiennictwa filozoficznego poczucia zwątpienia w możliwość jakichkolwiek definitywnych rozstrzygnięć zwrot ku problemom sformułowanym u zarania tego, co dzisiaj jest filozofią współczesną, mógłby podziałać, jeżeli nie całkowicie uzdrawiająco, to w każdym razie w sposób wspomagający trudny proces rehabilitacji ze sceptycyzmu. Decyzja w tym względzie zależy jednak bardziej od osobistego gustu niż od takich czy innych racjonalnych argumentów.

Warto również zwrócić uwagę, że sam tekst mimo wszelkich swych zalet nie stanowi jeszcze gwarancji sukcesu (problematyczne może okazać się już samo pojęcie sukcesu czy korzyści przy lekturze tego typu publikacji, aby więc nie wikłać się w zbytne komplikacje, poprzestańmy na stwierdzeniu, że sukces przy odbiorze tekstu filozoficznego, w tym również takiego, z jakim mamy tu do czynienia, za-

chodzi wówczas, gdy uda nam się uchwycić pewną najbardziej ogólną myśl, dla wyrażenia której powstała publikacja). Praca D. Kuboka nie jest bowiem podręcznikiem filozofii i nie została pomyślana jako systematyczny wykład historii filozofii. Pomimo pewnych cech sprawiających, że może ona stać się niezwykle cenna dla potencjalnych autorów przyszłych podręczników, pozostaje ona jednak publikacją naukową, stanowiącą samodzielny wkład w naszą wiedzę o początkach filozofii. Aby więc pracę tę w pełni poznawczo wykorzystać, nie można poprzestać na biernym zapoznaniu się z treścią. Właściwie po to, aby w pełni docenić walory tej książki, należy wykazać się ogólną znajomością filozofii greckiej, porównywalną z tą, jaką posiada sam Autor. Uwaga ta nie odnosi się właściwie tylko do wykształcenia filologicznego, może z wyjątkiem znajomości alfabetu greckiego, którą jednak można osiąść – a warto choćby na użytek tej lektury – w ciągu kilku godzin. W trosce o czytelnika nie do końca wtajemniczonego w tajniki ojczyściej mowy presokratyków, D. Kubok zaopatrzył tekst w wyczerpujące wyjaśnienia filologiczne, wybawiając tym samym swych bliźnich od konieczności odbycia przyspieszonego kursu języka starogreckiego. Natomiast z uwagi na niemożliwe do przecenienia, przedstawione powyżej wartości publikacji, w porównaniu z którymi błędna takie jej zalety, jak jasność stylu, obszerny aparat naukowy z wykorzystaniem rodzimej literatury przedmiotu (co wobec kompleksu niższości w literaturze polskiej rzadko się zdarza) i wiele jeszcze innych, warto specjalnie przygotować się do lektury, odświeżając nieco swą wiedzę o początkach filozofii greckiej. Wysiłek ten z pewnością się opłaci.

*Wojciech Ślowski*

GRIFFIN JAMES: Sąd wartościujący. Jak doskonalić przekonania etyczne. Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, ss. 245 (przeł. Michał Szczubiałka).

Jest to rozprawa metaetyczna oxfordzkiego profesora etyki. James Griffin podejmuje w niej centralny dla metaetyki problem statusu wartości w świecie natury. Krytykując zarówno „platoński” intuicjonizm, jak i materialistyczny naturalizm redukcyjny, wyklada własne stanowisko, bliskie naturalizmowi Arystotelesa oraz współczesnej świadomości moralnej przeciętnego mieszkańca zachodniego świata. Zasadniczym i wyjściowym jest jednak pytanie o możliwości doskonalenia naszych przekonań etycznych. Mimo, że w książce prezentowane jest własne stanowisko Griffina, daje ona wiele dla czytelnika zapoznającego się dopiero z podstawowymi zagadnieniami metaetyki. Jej wartość stanowi również to, iż obok teoretycznych rozważań podejmuje się w niej bardzo praktyczne i konkretne problemy moralne.

Griffin jest sceptyczny wobec rezultatów dociekań dotyczących ogólnej natury wartości. Wyraża opinię, iż ani wartości, ani sądy wartościujące nie są homogeniczne. Wartości są różnego rodzaju jako korelaty różnego rodzaju sądów wartościujących (ocen), sądy te są różnego rodzaju ze względu na heterogeniczność

przekonań moralnych będących ich podstawą. Wreszcie przekonania moralne różnicują się ze względu na źródła, z jakich pochodzą. Różnego rodzaju przekonaniom odpowiadają odmienne stopnie wiarygodności. Odpowiednio do tego różny będzie zatem również status aksjologiczny poszczególnych wartości.

Griffin posługuje się terminem „intuicja” nie na oznaczenie specyficznego sposobu poznania, lecz zwie „intuicją” wzięte z życia potocznego, silnie uznawane, dla którego zatem nie wymaga się na co dzień uzasadnienia, jednostkowe przekonanie moralne. Nie ma podstaw do tego, aby w zdecydowany sposób opowiedzieć się za lub przeciw intuicji rozumianej jako specyficzne poznanie, które rzekomo udostępnia nam bezwzględnie ważne wartości bezpośrednio i całościowo. W debatach toczonych przez zwolenników różnych etyk normatywnych „test intuicji” bywa nadużywany. „Test” taki sprowadza się faktycznie do odwołania się do w miarę powszechnie uznawanych „intuicji” w sensie przekonań moralnych.

Wydaje się wątpliwe, czy możemy dokonać rzetelnego podziału intuicji ze względu na ich źródło i wiarygodność. Nie znamy przyczyn większości naszych intuicji (s. 14). Griffin nie może sobie jednak pozwolić, aby zaniechać prób takiego podziału, o ile bowiem mamy odpowiedzieć na pytanie o możliwość doskonalenia naszych przekonań moralnych, musimy przede wszystkim badać ich wiarygodność.

Griffin proponuje spojrzenie na intuicje jako na przekonania zdroworozsądkowe dotyczące świata wartości, analogiczne do przekonań zdroworozsądkowych odnośnie świata naturalnego (s. 18). Wydając sąd o istnieniu świata zewnętrznego odwołujemy się do zdrowego rozsądku. Możemy się do niego odwołać również wtedy, gdy chodzi o istnienie bezwzględnie ważnych wartości – o ile przekonanie o takiej rzeczywistości moralnej jest faktycznie powszednim przekonaniem większości ludzi. Griffin wydaje się prowadzić od stwierdzeń faktualnych do konstrukcji etyki normatywnej. Należy zauważyć, że samo ustalenie zespołu takich wartości, które są powszechnie zdroworozsądkowo uznawane, jest postępowaniem czysto opisowym i dopiero przyjęcie „na wiarę” autorytetu zdrowego rozsądku sprawia, iż otrzymujemy (jak wierzymy) trafną – z grubsza – wykładnię bezwzględnej rzeczywistości wartości moralnych. Griffin argumentuje na rzecz wartości zdroworozsądkowych w ten sposób: musimy przyjąć podstawowe przekonania zdroworozsądkowe (a więc również te dotyczące moralności), ponieważ żyjemy, porozumiewamy się i myślimy w sposób, który jest zorganizowany w oparciu o te właśnie przekonania. Powołuje się tu na filozofię języka Wittgensteina i Davidsona (s. 19, 105–106). Przypomina to jednak argument następującej postaci: musisz uznać powszechnie uznawane wartości, gdyż bez nich „ten świat by runął”. Skąd jednak wiadomo, że codzienne życie ludzkości określone przez „naprawdę liczące się” wartości nie jest oparte na fikcjach? Wydaje się więc, że samo odwołanie się do filozofii języka nie zobowiązuje do uznania wartości. Zobowiązać do tego może po prostu wiara w autorytet zdrowego rozsądku (przynajmniej, gdy chodzi o podstawowe przekonania). Można by się upierać przy wystarczalności argumentu Griffina mówiąc, że m.in. podstawowe przekonania moralne są podstawą języka i naszego rozumienia siebie i że, wobec tego, odrzucając te przekonania, postępujemy niekonsekwentnie

i stajemy się irracjonalni. Wydaje się to jednak „grubymi nićmi szyte”. Jest zrozumiałe, iż do elementów podstawowych ogólnie – po wittgensteinowsku – pojętego „sposobu życia” należy świadomość, że pewne podstawowe wartości są powszechnie cenione, i w tym sensie „się liczą”. Świadomość ta najczęściej powoduje, iż odczuwamy powinność uznania tychże wartości. Nie możemy jednak uzyskać nic więcej ponad subiektywną pewność, iż faktycznie powinniśmy cenić te wartości. Odczucie powinności nie musi wskazywać na rzeczywistą powinność. Nawet gdyby uznać, iż elementem naszego sposobu życia jest nie tylko przekonanie, iż pewne wartości powszechnie „się liczą”, lecz również samo uznanie tych wartości, to nie jest powiedziane, że nie można wyjść poza taki sposób życia (Nietzsche!).

Nie można się zatem zgodzić z Griffinem, że np. przekonanie „okrucieństwo jest złem” jest po prostu warunkiem zrozumiałości języka lub choćby samego tylko języka etycznego (s. 25, 189 przyp. 23). Nie przeszkadza to jednak w tym, aby razem z nim uznawać szczególną, autorytatywną, rolę tego typu moralnych intuicji zdroworozsądkowych w systemie etycznym, który miałby być uznany za lepszy od innych.

Z powyższym wiąże się fakt, iż Griffin za język etyczny, tj. język moralności jako takiej, uznaje język, w którym istotną rolę odgrywają zdania o powinnościach. Zdania takie stwierdzają, iż powinno się chcieć dobra, a unikać zła. Zakłada przy tym, że do języka wszelkiej moralności należy takie pojęcie dobra, które tworzone jest przez przekonanie, iż dobro jako to, czego domaga się powinność, nie może być niezgodne z dobrem innych ludzi (s. 25, 166, 189 przyp. 23). Z tego, przyjętego w sposób raczej milczący założenia, można zatem korzystać przy argumentacji „ze zrozumiałości”: jeśli chcesz w ogóle mówić o moralności – mówić, rozumiejąc, o czym mówisz – to musisz sprzyjać dobru innych ludzi. Argument taki wydaje się mocno podejrzany. Moralność musi wiązać się z relacjami międzyosobowymi, lecz nie musi być pojmowana w sposób utylitarystyczny. Czy każda określona moralność musi bowiem wykluczać możliwość takiej powinności moralnej, która nakazuje mi dbać o własne dobro, choćby było ono niezgodne z dobrem większości ludzi?

Griffin pisze nie tylko z wielką znajomością problematyki metaetycznej, lecz stawiając bardzo ambitne pytania i wnikając w samą istotę trudności, jednocześnie widzi je na tle współczesnej filozofii nauki. Więcej jeszcze – w tej ostatniej dziedzinie forsuje preferowane przez siebie rozstrzygnięcia. Tak np. jako najbardziej wiarygodną przedstawia teorię uzasadniania łączącą w sobie elementy: koherencyjny i fundacyjny (s. 19–24). Model takiej teorii proponuje stosować zarówno dla etyki (normatywnej), jak i dla pozostałych nauk empirycznych. Zakłada, iż etyka musi być nauką empiryczną. Dotyczy ona przecież niezależnie istniejącej rzeczywistości, opisuje świat wartości moralnych. Ludzie mogą się różnić co do uznawanych systemów przekonań moralnych, lecz nie każdy taki system jest równie dobry. Jak wybrać lepszy, tzn. trafniej opisujący rzeczywistość moralną, system przekonań? Griffiniowi chodzi zresztą nie tyle o system, ile o praktyczne rozstrzygnięcia moralne w naszym codziennym życiu. Systemowość naszych przekonań moralnych jest



rzeczą wtórną, posiadającą jednak swoje znaczenie. Zbiór naszych intuicji jest systemem, ponieważ istnieje pomiędzy nimi określony przepływ wiarygodności. Możemy wśród nich wyróżnić te, którym przyznajemy najwyższy stopień wiarygodności i te, które jak gdyby „dopasowujemy” do poprzednich. Wspólną, naczelną ideą – wartością poznawczą dla teorii opisujących świat natury i dla etyki normatywnej jest idea spójności. Griffin proponuje dobierać przekonania moralne w ten sposób, iż do przekonań uprzywilejowanych, tj. takich, które przedstawiają się jako najbardziej wiarygodne, dokładamy bardziej konkretne przekonania moralne, kierując się zasadą najwyższej spójności. Istotne jest zatem przede wszystkim pytanie o kryterium najwyższej wiarygodności przekonań moralnych.

Zaangażowanie Griffina w rozważania z zakresu filozofii wiedzy widzimy również wtedy, gdy wyraża interesującą opinię o wątpliwości niektórych dualizmów teoriopoznawczych (s. 54, 201 przyp. 21): Samo – niesłuszne jego zdaniem – przeciwstawienie faktu i wartości jest konsekwencją zbyt ostrego rozdzielania rozpoznania i reakcji (s. 78 i n.). Stąd powstają opozycje: fakt – wartość, rozum – uczucie, subiektywność – obiektywność. Jest to tradycja oświeceniowa (Hume, Kant), z którą dzisiejsza filozofia musi się jakoś uporać. Griffin powtarza kilka razy: „Pragnienie nie jest ślepe, rozum nie jest bierny”. Akcja na rzecz zespolenia faktów i wartości jest w całej książce dominująca.

Griffin odrzuca naturalizm redukcyjny w etyce, stanowisko, wedle którego (słuszne) przekonania etyczne można wyprowadzić z sądów o faktach. Jednocześnie jego stanowisko przypomina taki naturalizm. Kontrowersja staje się zrozumiała, gdy zwrócimy bacniejszą uwagę na termin „fakt”. Mówiąc o „faktach” etycy mają na myśli m.in. przekonania o naturze człowieka. Griffin słusznie zauważa, że te fakty „nie są wcale czysto faktyczne” (s. 190–191 przyp. 32).

Interesująca jest uwaga Griffina, iż być może nie uda się wyjaśnić zjawiska wartościowania bez wzięcia pod uwagę woli człowieka, a także ta, że przedmioty godne pożądania to przedmioty odpowiadające naturalnym ludzkim potrzebom (s. 41, 51). Obie uwagi przypominają stanowisko tomistyczne. Do tego zbliża Griffina również pokazanie roli namysłu nad wartościami (s. 49 i n.). Zdroworoządkowy namysł łagodzi opozycję racja (rozum) – pragnienie (uczucie) traktowaną w sposób radykalny przez Platona i Kanta. Wywyższenie roztropności i sprzężenie dobra z naturalną ludzką potrzebą czyni Griffina arystotelikiem (s. 43, 46, 198 przyp. 12). Przedstawiając w ten sposób kwestie pragnień, racji, roztropności i natury ludzkiej, dochodzi on do następującej definicji wartości: wartością jest to, „czego człowiek pragnie, jeśli należyście ocenił przedmiot pragnienia” (s. 53). Griffin rysuje uniwersalny obraz człowieka w duchu arystotelesowskim: człowiek jest zwierzęciem, rozumnym i społecznym (s. 74–76). Jako taki ma określone potrzeby naturalne. Znając te potrzeby, znamy zarazem uniwersalne, bezwzględnie ważne wartości. Wartościowość, tj. bycie wartością, polega na posiadaniu przez przedmiot wartościowy potencji do zaspokojenia naturalnej potrzeby (s. 87–88).

Zabiegi Griffina zmierzające do wyodrębnienia bardziej konkretnych wartości w sposób zdroworoządkowy (czy: „z punktu widzenia roztropności” (s. 43))

sprawiają początkowo wrażenie, jak gdyby chciał on określić, co jest wartością dla człowieka w ogóle, bez uprzywilejowania określonej idei człowieczeństwa. Jedno nie jest możliwe bez drugiego. Sam przyznaje, że ustalenie nawet podstawowych wartości rozsądkowych jest zależne od koncepcji metafizycznych, determinujących ogólne rozumienie świata ludzkiej egzystencji (s. 110, 199–200 przyp. 19). W ten sposób odmienne listy wartości powstają na gruncie różnych tradycji – mamy więc problem niewspółmierności wartości (i wartościowań), rozpatrywany szczególnie przez Alasdaira MacIntyre'a. Mimo to, Griffin wydaje się trzymać problematycznej tezy o współmierności elementów odmiennych list wartości.

Mając określone ogólne pojęcie natury ludzkiej i listę ugruntowanych w tej naturze podstawowych wartości, Griffin może pozwolić sobie na rezygnację z transcendentnego uwarunkowania bezwzględności statusu wartości. Dlatego wartości są u niego zupełnie immanentne wobec świata naturalnego (s. 53, 63 i n.). Podstawowe wartości ludzkie są takie, a nie inne, tylko dlatego, że taki, a nie inny, jest świat i człowiek, jego rozumienie i motywacje. Powiedzmy jeszcze raz: taka naturalizacja wartości jest słuszna o tyle, o ile absolutyzuje się określoną ideę człowieczeństwa. U Griffina mamy taką ideę mieszczącą się w ramach tradycji nowożytnej, zachodniej i ateistycznej (s. 200 przyp. 19).

W rozdziale trzecim, poświęconym ontologii wartości, bada Griffin relację wartości – to, co naturalne. Przede wszystkim stawia pytanie o rozumienie pojęcia tego, co naturalne. Wchodzi tu w zagadnienie ontologicznej redukcji cech pochodnych do cech podstawowych. Racja stojąca za określoną oceną, jak każda racja, zawiera w sobie element normatywny. Przyjmuje się, że to, co normatywne nie mieści się w obrębie tego, co faktyczne. Wzięcie pod uwagę wrażliwości dającej nam rozpoznanie autentycznych wartości wymaga wyjścia poza to, co naturalne – jeśli rozumiemy, że „naturalne” to tyle, co „to, co daje się wyjaśnić w ramach nauk przyrodniczych”. U podstaw takiego rozumienia tego, co naturalne, jak i tezy o pochodności wartości wobec cech naturalnych, leży założenie istnienia ostrej granicy między wartościami a cechami naturalnymi. Świat natury i świat wartości nie są jednak zupełnie od siebie oddzielone. Griffin pokazuje wątpliwość humowskiego rozróżnienia, krytykując przede wszystkim dychotomię poznanie (racja) – wartościowanie (uczucie). Podejmując tą krytykę za Griffinem, dobrze byłoby nie zapędzać się zbyt daleko. Nie jest przecież tak, że fakt i wartość to jedno. To samo może być różnie oceniane. Griffin mógłby jednak powiedzieć, że nie chodzi mu o jakiegokolwiek wartościowanie, lecz o wartościowanie skierowane na podstawowe wartości ludzkie, rozpoznawane w sposób zdroworozsądkowy (s. 69). W tym wypadku, twierdzi on, nie możemy oddzielić wartościowania od rozpoznania. Wzajemnie się one konstytuują, są elementami jednego procesu.

Poza drogą argumentacji epistemologicznej, Griffin chce również w sposób ontologiczny umocnić nasze przekonanie o immanentnym byciu wartości w świecie (tj. wśród faktów). Odwołuje się tu do pojęcia poziomów opisu i wyjaśniania. Od poziomu podstawowych części elementarnych do poziomu wartości poprzez różne szczeble pośrednie idzie pewna relacja – czy to relacja składania się z ..., czy to rela-

cja jakiegoś bycia „zakorzenionym” w ... . Nie wiadomo, czy uda się ontologom dostatecznie dobrze określić tą relację. Ważne jest jednak to, że wszystkie byty – niezależnie od tego, na jakim poziomie bytują – istnieją i tworzą jeden świat. Przypomina to argumentację J. R. Searle’a na rzecz realności stanów intencjonalnych. Analiza etyczna musiałaby chyba stać o co najmniej jeden poziom wyżej od analizy psychologicznej. Griffin nazywa swoje stanowisko „naturalizmem ekspansywnym” i odróżnia je wyraźnie od „naturalizmu redukcyjnego” (s. 72).

Griffin odrzuca epistemologie wartości: intuicjonizm, agnostycyzm (stanowisko związane z relatywizmem) i dedukcjonizm (dedukcja z kilku prostych i oczywistych aksjomatów) oraz poznanie religijne. Wierzy, że niemal wszyscy posiadamy dość adekwatną wiedzę o wartościach. Ciekawe, że choć oponuje przeciwko intuicjonizmowi, który opisuje jako zbyt prosto i naiwnie ujmujący faktyczne procesy wartościowania, przyjmuje jednak istnienie wrażliwości moralnej. Wrażliwość moralna (czy szerzej: aksjologiczna) ma się różnić od np. wrażliwości wzroku jedynie tym, że wymaga wyższego poziomu opisu i wyjaśniania i znacznie więcej warunków ontycznych potrzeba, aby funkcjonowała sprawnie (s. 81).

Griffin rozważa, na ile można oddzielić od siebie wartości rozsądkowe od wartości *stricte* moralnych. Wartości rozsądkowe to wartości, które ustalamy kierując się roztropnością. Odpowiadają one naturze ludzkiej i czynią życie ludzkie dobrym. Dobre życie gwarantowane jest przez takie wartości, jak: radość, osiągnięcie, autonomia, rozumienie, głębokie więzi z ludźmi. Wskazania roztropności nie obowiązują jednak tylko w dziedzinie wartości rozsądkowych. Roztropność daje również poznanie nieobojętne moralnie. Korzystając z tego, iż granica między roztropnością a moralnością jest nieostra, Griffin przechodzi dalej do uwiarygodniania przekonań moralnych (s. 94–96, 106 i n.). Można postawić zarzut, iż mówiąc o „roztropności” (ang. *prudence*), hipostazuje nasze przekonania o tym, co sprawia, że życie ludzkie jest dobre. Jego „roztropność” stawia przed nami dobra, które jako takie określa zachodnia, nowożytna i ateistyczna racjonalność praktyczna.

Argumentując, że racja działania zmierzającego do zapobieżenia mojemu cierpieniu jest tożsama z racją działania zmierzającego do zapobieżenia bólowi drugiej osoby, Griffin chce przekroczyć dychotomię egoizm – altruizm (s. 100 i n., 166). Wydaje się, iż ufa tutaj bardziej filozofii języka niż naszym faktycznym motywacjom. To, że drugiej osobie dzieje się krzywda, nie musi mnie skłaniać do reakcji łagodzącej, którą podjąłbym z pewnością, gdybym to ja był dotknięty ową krzywdą (nawet biorąc pod uwagę ograniczenia, jakie Griffin nakłada na postawę altruistyczną – s. 105). Jeśli to, że komuś dzieje się krzywda, ma być racją mojego działania łagodzącego, to dlatego, że tego kogoś cenię (kocham). Griffin również wspomina o tym warunku, nie przedstawia tego jednak jasno. Naturalny ludzki egoizm uważa on za prymitywną i złą postawę, której należy się wyzbyć na rzecz postawy odrzucającej cierpienie bez względu na osobę.

To, że uważam drugą osobę za osobę jest racją (daje zrozumienie) i przyczyną (daje motywację) mojego respektowania wartości, które liczą się w życiu drugiej osoby (s. 109). Wydaje się, mamy tu do czynienia z pewnym intelektualizmem

etycznym – wraz z rozumieniem idzie motywacja. Intelktualizm tego rodzaju jest łatwiejszy do przyjęcia, skoro rozumienie i motywacja są tak blisko siebie, że faktycznie nie da się oddzielić jednego od drugiego.

Nie jest łatwe do uchwycenia, na czym polega u Griffina przejście od wartości rozsądkowych do norm i wartości moralnych. Wiemy, że jedne różnią się od drugich, choć granica między nimi nie jest ostra. Wartości rozsądkowe są jakby „bazą” dla moralnych, a jednak istnieje nie dający się usunąć konflikt pomiędzy roztropnością (tj. tym, co zdroworozsądkowe) a moralnością, który przybiera postać przeciwstawienia: bezstronna dobroczynność (nakaz moralności) – mój indywidualny rozwój (nakaz roztropności) (s. 116). Przejście od roztropności do moralności można naszkicować w sposób następujący: 1. Wartość rozsądkowa to to, co zaspokaja naturalną ludzką potrzebę. 2. Człowiek jest z natury prymitywnie egoistyczny i tylko nieco altruistyczny. 3. Do naturalnych ludzkich potrzeb należy m.in. dobre współżycie z ludźmi. 4. Realizując wartości rozsądkowe, człowiek wchodzi w związki rodzinne, przyjaźni i miłości, a także w ogólniejsze relacje społeczne. 5. Będąc w bliskich relacjach z innymi, człowiek „wczuwa się” w ich cierpienie i radość. 6. W ten sposób rodzi się moralność i zasada „nie czyni innemu, co tobie niemiłe”. 7. Dalej następuje zasada „kochaj bliźniego, jak siebie samego”. 8. Dalej moralność jest ujmowana w bardziej szczegółowe normy, jest absolutyzowana i idealizowana. 9. W swym historycznym rozwoju moralność może być tak bardzo wyidealizowana, że formułuje się nakazy bezstronnej dobroczynności i poświęcenia siebie dla innych: „kochaj bliźniego, a nie myśl o sobie”. Griffin każe odrzucić taką wyidealizowaną moralność, przeczy ona bowiem rozsądkowi, zapominając o tym, że podstawą jakiegokolwiek moralności jest miłość własna. Choć konflikt pomiędzy roztropnością a (idealną) moralnością jest ostatecznie nieusuwalny, nie należy go traktować bardzo poważnie, skoro to, co rozsądne, to również moralnie dozwolone (s. 214 przyp. 4).

Większości systemów etycznych zarzuca Griffin nadmierną ambicję, która nie liczy się z realiami codziennej praktyki życiowej, z fizycznymi i psychicznymi możliwościami człowieka, z ograniczeniami wiedzy, z uwarunkowaniami życia społecznego. Wszelkie normy moralne czerpią swą moc z uzasadnienia ze względu na naturę człowieka i okoliczności, w których przychodzi stosować daną normę. Dlatego, mimo tego, że niektóre normy moralne zdają się domagać absolutnej powinności, możliwe są wypadki, w których należy postąpić wbrew takiej normie. Mamy tu krytykę trzech systemów etycznych. Utylitaryzm (s. 116–117, 139–143) domaga się bezstronności w pomnażaniu dobra. Absolutna bezstronność jest niemożliwa, poza tym byłaby to patologia. Różne uwarunkowania naszego życia sprawiają, że powinniśmy być stronniczy. Nierealny jest również wymóg kalkulacji wchodzącego w grę przyływu dobra. Systemy deontologiczne (s. 143–148) mają trudności z uzasadnieniem wyjątków oraz grzeszą zbyt luźnym lub żadnym powiązaniem norm z interesami. Etyka cnót (s. 148–152) postuluje, aby traktować cnotę jako kryterium dobra. Skąd jednak wiemy, która dyspozycja jest cnotą, a która wadą? Musi istnieć jakieś bardziej podstawowe kryterium dobra.

Krytyka etyki cnót wypada najslabiej, zwolennicy tej teorii nie muszą bowiem twierdzić nic więcej niż to, że cnota jest kryterium dobra w obrębie każdej spośród konkurencyjnych tradycji cnót.

Prawo moralne, podobnie jak prawo pozytywne, jest wytworem ludzkim i jako takie jest ograniczone, tj. nie przewiduje ono wszystkich sytuacji, a więc mogą się zdarzyć takie sytuacje, w których nie rozstrzygniemy kwestii normatywnej odwołując się do zastanego prawa moralnego. „To, że zawsze istnieje moralnie słuszne rozstrzygnięcie, jest mitem” (s. 154).

Realizm moralny Griffina polega na związaniu wartości z faktycznymi interesami podmiotów ludzkich, jest także uzasadniony z punktu widzenia epistemologii nie uznającej radykalnej dychotomii poznanie – reakcja. Nie jest to jednak realizm pełny. Normy moralne obowiązują w pewnej mierze jedynie na mocy konwencji i tradycji (s. 161).

Mimo wnikliwej lektury, pozostajemy z różnymi wątpliwościami, które chcielibyśmy jeszcze omówić z autorem.

Istotne pytanie, które należy postawić wobec propozycji Griffina, jest w ogóle pytaniem wobec wszelkich nieeteistycznych etyk naturalistycznych: Czy moralność, o której tu mowa, jest tą „prawdziwą” moralnością, tj. taką, która mnie bezwzględnie obowiązuje? Griffin mógłby zarzucić pytającemu nadmierne ambicje i powiedzieć, że w etyce świeckiej nie da się utrzymać wyidealizowanej absolutnej mocy obowiązywania norm moralnych.

Drugie pytanie jest natury formalnej: Czy u Griffina ma sens rozróżnienie na metaetykę i etykę normatywną? Sam twierdzi, że jednej nie można rozwijać bez drugiej (s. 32). Stawiając na początku jako podstawowe dla swojej pracy kwestie metodologiczne, dochodzi przecież do pewnych rozstrzygnięć normatywnych.

Wreszcie trzecie pytanie: Czy tak duża ostrożność i samokrytyka, jaką okazuje Griffin w ostatnim rozdziale, nie wygląda na pewną kokieterię, skoro w poprzednich rozdziałach doszedł on już tak daleko? Chodzi tu przede wszystkim o kwestie spójności i przepływu wiarygodności pomiędzy przekonaniem moralnym.

Praca prezentuje świeże, analityczne podjęcie na nowo i w sposób całościowy problematyki metaetycznej, mające na celu nie samą analizę, lecz – ostatecznie – zarysowanie pewnej etyki normatywnej i ustalenie wiarygodnego sposobu rozstrzygania problemów moralnych. Atrakcyjne jest przy tym usiłowanie uprawiania etyki w sposób zgodny z ideą nauki empirycznej. Griffin zdaje się realizować to, co postulował w Polsce Tadeusz Czeżowski (choć nie ma bezpośredniej intuicji, jest jednak „wrażliwość moralna”).

*Wacław Janikowski*

## Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Jadwiga Mizińska

### Zbigniew Herbert jako Myśliciel Od pogardy do wybaczenia

Referat wygłoszony na Walnym Zebraniu PTF w dniu 26 I 2001.

\*\*\*

Zbigniew Herbert, „Uprawa filozofii”

*Posiałem na gładkiej roli  
drewnianego stołka  
ideę nieskończoności  
patrzcie jak mi ona rośnie  
– mówi filozof zacierając ręce  
Rzeczywiście  
jak groch  
Za trzy a może cztery  
kwadranse wieczności  
przerośnie nawet  
jego głowę  
Zmajstrowałem także walec  
– mówi filozof  
u szczytu walca jest wahadło  
rozumiecie już o co idzie  
walec to przestrzeń  
wahadło to czas  
tik – tik – tik  
– mówi filozof i śmiejąc się głośno  
macha małymi rączkami*

*wymyśliłem w końcu słowo byt  
słowo twarde i bezbarwne*

*trzeba długo żywymi rękami rozgarniać ciepłe liście  
trzeba podeptać obrazy  
zachód słońca nazwać zjawiskiem  
by pod tym wszystkim odkryć  
martwy biały  
filozoficzny kamień*

*oczekujemy teraz  
że filozof zapłacze nad swoją mądrością  
ale nie płacze  
przecież byt nie wzrusza  
przestrzeń nie rozplywa  
a czas nie stanie w zatraconym biegu.*

(Z tomu *Struna światła* 1956)

Zbigniew Herbert był Poetą. Ale to określenie bynajmniej nie wyczerpuje wartości jego dzieła. Nie tylko dlatego, że oprócz wierszy pisał także prozę: wspaniałe poetyckie, surrealistyczne miniatury oraz – niezwyklej urody i głębi eseje o sztuce, zebrane w tryptyk *Barbarzyńca w ogrodzie*, *Martwa natura z wędzidłem*, *Labirynt nad morzem* (nawiasem mówiąc, Karl Dedecius, tłumacz, wydawca i doskonały znawca Herberta, uznał je za najlepszą polską prozę XX wieku).

Zbigniew Herbert był także Myślicielem i to prawdopodobnie przesądziło o tym, że traktowany jest jak ktoś w rodzaju *w i e s z c z a*, aczkolwiek sam zapewne wzdragał by się przed takim określeniem.

Czesław Miłosz, zaraz po jego śmierci, napisał:

*Umarł wielki poeta. Każdy kraj ma w ciągu całej swojej historii zaledwie kilku takich poetów, których słowa stają się własnością języka przekazywaną z pokolenia na pokolenie. Tak stało się z poezją Herberta jeszcze za jego życia*<sup>1</sup>.

Hołd oddany przez jednego wspaniałego Poetę drugiemu wspaniałemu Poecie w takich właśnie zawarty słowach, nie może być poczytany za zwykłą kurtuazję – szczególnie, że stosunki między Herbertem a Miłoszem układały się nader dramatycznie.

Miłosz dostrzegł, wyczuł i pojął, iż jego kolega i przyjaciel (ostatecznie doszło do ich pojednania na łożu śmierci), obdarzony został cennym i niezwyklej darem: stwarzania słów, które „stają się własnością języka przekazywaną z pokolenia na pokolenie”. Kiedy zaś język anektuje czyjeś słowa jako „własne”, zapominając niekiedy nawet ich autorstwa, znaczy to, iż treść w nich ujęta utrafia w najbardziej fundamentalne i – zarazem uniwersalne – oczekiwania i potrzeby egzystencjalne. To właśnie wydaje się być atrybutem *wieszcza*, że przebijając powłokę, powierzchnię egzystencji w nagłym błysku olśnienia, wydobywa na jaw –

---

<sup>1</sup> Miłosz Czesław, \*\*\*, w: *Poznanie Herberta*. 2, wybór i wstęp Andrzej Franaszek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 62.

niejawne prawdy o esencji ludzkiego bytu. A ponadto – że czyni to w sposób uderzający trafnością, lapidarnością i pięknem.

Takie prawdy, które przemawiają jednocześnie zarówno do umysłów najbardziej wyrafinowanych, jak i do zgoła prostych, mają szansę „zblądzić pod strzechy”, stać się więc oczywistościami „domowymi”. To tak, jak gdyby ktoś mówił coś o nas – za nas – do nas.

Wydawałoby się, iż zadanie ich odkrywania i ogłaszania przypada Filozofii. Wszak to ona ma w swym herbie sowę Minerwy, symbol mądrości, zatem wiedzy o tym, jak żyć się godzi w harmonii z prawami Bytu i z „ideą nieskończoności”. Jednakże Herbert w przytoczonym wierszu „Uprawa filozofii” wyraża głęboki sceptycyzm w tym względzie: „oczekujemy teraz / że filozof zapłacze nad swoją mądrością / ale nie płacze”.

Podobnie w utworze „Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy”, gdzie rozmowa między filozofem i Bogiem kończy się tym, że „teraz zasłona opada / Spinoza zostaje sam / nie widzi złotego obłoku / światła na wysokościach / widzi ciemność / słyszy skrzypienie schodów / kroki schodzące w dół”.

W rozmowie poprzedzającej to rozstanie bez porozumienia, Bóg przemawia głosem człowieka i w imieniu człowieka, Filozof natomiast – głosem Absolutu. Nie dogadali się, albowiem Baruch „pytał o pierwszą przyczynę”, „pytał o przyczynę ostateczną”, zaś Bóg „namawiał go” „pomówmy / o rzeczach naprawdę / wielkich”: – „popatrz na swoje ręce / pokaleczone i drżące / – niszczysz oczy / w ciemnościach / – / odżywasz się źle / odziewasz nędznie”.

Powód ostatecznego nieporozumienia – czy też raczej niezrozumienia pomiędzy Filozofem, miłośnikiem Prawdy a Bogiem, Prawdy tej stwórcą i dawcą, Herbert zawarł w wersach:

*„– widzisz Baruch  
mówimy o Rzeczach Wielkich  
– chcę być kochany  
przez nieuczonych i gwałtownych  
są to jedyni  
którzy naprawdę mnie łakną”.*

Streszczając to prozą: w dialogu pomiędzy Filozofem a Mędrce, Mądry Bóg usiłuje – bez skutku – nakłonić Filozofa, aby dążąc do wiedzy na temat rzeczy ostatecznych, nie zdradzał miłości. Nie tylko miłości do Prawdy, ale, i przede wszystkim, miłości do samego siebie. Ażeby, pragnąc poznać „naturę człowieka”, przede wszystkim przyjrzał się swoim własnym dłoniom, żeby zadbał o własne interesy „jak kolega Kartezjusza”, by pomyślał „o kobiecie, która da mu dziecko”. A także – by „wybaczył kwiatom we włosach / pijackiej piosence”. Zatem – aby nie lekceważył tego, co Namacalne, Dotykalne, Poszczególne, choć kruche i niedoskonałe.

W obydwu utworach poświęconych „uprawie filozofii”, Herbert, który miał o niej doskonałe pojęcie jako ukochany student Henryka Elzenberga czytany



w dziełach starożytnych i nowożytnych jej klasyków, daje wyraz swojej nieufności do tego rodzaju postawy filozoficznej, której symbolem stał się Spinoza, a której właściwością to: „geometryczna łacina”, „jasna składnia”, „symetria wywodów”.

Albowiem precyzja, spójność i najwspanialsza nawet architektonika myśli dążącej w pierwszym rzędzie do zamknięcia się w doskonały system, ma za swojego idola – abstrakcję. Abstrakcję, która brzydzi się szczegółami, detalami, wyjątkami, a to znaczy – ludźmi. Albowiem każdy człowiek jest właśnie wyjątkowy, poszczególny, i niekoniecznie – piękny i dobry.

Protestując przeciwko „twardej i bezbarwnej”, abstrakcyjnej myśli, której odkryciem jest jedynie „martwy biały / filozoficzny kamień”, Herbert wszakże nie odrzuca filozofii jako takiej. Rozmiłowany w niej dzięki mistrzowi, wielokrotnie dając wyraz wdzięczności dla Elzenberga, w swych oskarżeniach pod jej adresem ma jej za złe głównie nieczułość na sprawy człowiecze, na to co w człowieku ludzkie, arcyłudzkie, oraz – to, co w nim – nieludzkie.

Nieczułość i bezduszość – to haracz płacony przez filozofów ceniących ponad wszystko „symetrię wywodów”; tych, których M. Heidegger nazywa „logycystami”. Taka bowiem myśl, choćby i najbardziej racjonalna, po kartezjańsku jasna, klarowna i oczywista, staje się sztuką dla sztuki. Istnieje – egocentrycznie – głównie dla siebie samej, uprawiana i podziwiana przez profesjonalistów. Tymczasem Życie, egzystencja ze swej istoty są nieczyste. Losy realnych ludzi i całych społeczeństw są pogmatwane, zaplątane, absurdalne i pełne cierpienia. Myśl czysta czyni wszystko, aby nie pobrudzić się w zetknięciu z takim właśnie brudnym życiem. Chroniąc własną wzniosłość, niby Lady Makhbeth myjąca bez przerwy swoje ręce wprawa zwykłych ludzi, już i tak skrzywdzonych, dodatkowo w „poniżenie”. Nie potrafiąc wznieść się na wyżyny abstrakcji, ani sprostać idealnym wzorcom, owi maluczcy godzą się z rezygnacją na swoją małość i nikczemność, albo – na uprawianie hipokryzji. Popadają w alienację wraz z Panem Cogito, który „jeszcze raz / stwierdza ze zdumieniem / że istnieje ktoś poza nim / nieprzenikniony / jak kamień” („Alienacje Pana Cogito”).

Ale – istnieje trzecie wyjście pomiędzy jałowością filozofii uprawianej na sposób logistyczny – a życiem totalnie bezrefleksyjnym. Dla Herberta niedoścignionym wzorem w tym względzie pozostał jego nauczyciel. Przyjrzyjmy się, w czym upatrywał Herbert niezwykłość i mistrzostwo Elzenberga:

*Kim stałbym się gdybym Cię nie spotkał – mój Mistrzu Henryku*

*(...)*

*Byłbym do końca życia śmiesznym chłopcem*

*Który szuka*

*Zdyszczanym małowównym zawstydzonym własnym istnieniem*

*Chłopcem który nie wie*

*Żyliśmy w czasach które zaiste były opowieścią idioty*

*Pełną hałasu i zbrodni*

*Twoja surowa łagodność delikatna siła*

*Uczyła jak mam trwać w świecie niby myślący kamień*

*Cierpliwy obojętny i czuły zarazem  
Kraężyli wokół ciebie sofiści i ci którzy myślą młotem  
Dialektyczni szalbierze wyznawcy nicości – patrzyłeś na nich  
przez lekko zalazawione okulary  
Wzrokiem który wybaczca i nie powinien wybaczac<sup>2</sup>*

Podstawowa nauka, jaką Herbert pobrał od swojego nauczyciela, to zarazem lekcja dla każdego człowieka najtrudniejsza, nieomal niewyuczalna: *amor fati*.

Lekcja stoicyzmu, zadana Herbertowi przez Elzenberga w młodości (por. poświęcony Henrykowi Elzenbergowi wiersz „Do Marka Aurelego” z pierwszego, debiutanckiego tomu „Struna światła” 1956), była przez niego samego, osobiście z uporem i cierpliwością, przerabiana w ciągu całego, niesłuchanie dramatycznego, wygnańczego życia.

Właśnie chęć i pasja zgłębienia owego zdumiewającego *amor fati*, tak by nie nadać tym słowom sensu *memento mori* ale, na odwrót: *memento vitae* (jak chce Karl Dedecius w eseju „Mersjasz contra Apollo”) uczyniła Herberta Poetą – Myślicielem.

Zapytajmy: a kim w ogóle jest Myśliciel, skoro nie da się postawić znaku równości pomiędzy nim a Filozofem? I – odpowiedzmy słowami Heideggera: „Każdy myśliciel myśli tylko jedną jedyną myśl. Zasadniczo odróżnia to myślenie od nauki. Badacz potrzebuje coraz to nowych odkryć i koncepcji, inaczej nauka popada w zastój i fałsz. Myśliciel zaś potrzebuje tylko jednej jedynej myśli. Trudność sprawia mu zachowanie tej jednej jedynej myśli jako jedyne, co ma do myślenia, myślenie owego jedyne jako tego samego i mówienie o tym samym w odpowiedni sposób. Wszelako o tym samym mówimy w odpowiedni dla niego sposób tylko wówczas, gdy mówimy o nim zawsze to samo, mianowicie tak, że sami zostaliśmy ugodzeni wezwaniem tego samego. Dla Myśliciela nieograniczoność tego samego jest więc najostrzejszą granicą”<sup>3</sup>.

Mając przed oczyma to ogólne określenie Myśliciela, zapytajmy, w jaki sposób spełniał je i wcielał – konkretnie – Herbert. Co mianowicie stanowiło ową „jedną – jedyną” myśl, która go „ugodziła wezwaniem tego samego” sprawiając trudność, by zachować ją jako coś „jedyne”?

Była już wcześniej mowa o zasadzie *amor fati*, regule życia wedle niej, jak gdyby na zapas udzielonej młodemu Herbertowi przez Elzenberga. W dalszym życiu przyszło się mu, jako człowiekowi i jako poecie, zmierzyć z jej niesłuchaną trudnością. Albowiem nie jest sztuką pogodzić się z losem szczęśliwym, wygranym na loterii Życia. Prawdziwa sztuka i autentyczne wyzwanie polega na tym, aby, dostając w udziale dolę dramatyczną, czy wprost tragiczną, także i takową – zaak-

---

<sup>2</sup> „Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin”.

<sup>3</sup> Heidegger Martin, *Co zwie się myślicielem?*, przeł. Janusz Mizera, Wydawnictwo Naukowe PAN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 30.

ceptować. Zgodzić się na nią, uznać za własną, a nawet – z nią utożsamić i pokochać ją.

Zbigniewowi Herbertowi los nie szczędził bolesnych doświadczeń. Wydziedziczony we wczesnej młodości ze Lwowa, miasta swych narodzin, wraz z nim, zdawałoby się, już na całe życie utracił ojczyznę w znaczeniu „Heimat” („matczyzny”, jak by powiedział Gombrowicz). Przemierzając potem nieomal całą Polskę, w okrojonych powojennych granicach (Gdynia, Toruń, Kraków, Warszawa...) nigdzie i nigdy nie zdołał już zapuścić korzeni. Tym bardziej, że stalinizm i jego odpowiednik w sztuce – socrealizm, tworzyły rzeczywistość obrażającą „smak, w którym są włókna duszy i cząstki sumienia”.

„Lecz piekło w tym czasie było jakie / mokry dół zaułek morderców barak / nazwany pałacem sprawiedliwości / samogonny Mefisto w leninowskiej kurtce („Potęga smaku”).

Wprawdzie, po spóźnionym debiucie, możliwym dzięki odwilży po 1956 roku, Herbert, znalazłszy uznanie głównie zagranicą, mógł wyruszyć w podróż po Europie Zachodniej, jednakże i podczas tej wieloletniej wędrówki bez przerwy czuł się więźniem „Lubej Ludowej” – „Gomułkowa” (jak w listach do przyjaciół nazywał PRL). Albowiem jego wolność poruszania się znajdowała się w rękach polityków i urzędników rozporządzających paszportami.

Nie będąc w stanie przypisać się do ojczyzny, z jednej strony pełnej grobów przyjaciół z dzieciństwa i młodości, z drugiej – „ocalałych niegodnych”: skonformizowanych i zniewolonych rówieśników, sam poniekąd wybrał los wygnańca, Odyseusza, który nie ma po co wracać do Itaki. Wolał błąkać się po „labiryncie nad morzem”, buszować po ruinach zamierzchłych cywilizacji i kultur jako „barbarzyńca w ogrodzie” i studiować w muzeach „martwą naturę z wędzidłem”. Tytuły trzech tomów esejów, będących diariuszem owej wędrówki, składają się na wspaśniały tryptyk prozy o wyprawie w przeszłość, do źródeł kultury europejskiej, gdzie spodziewał się znaleźć schronienie. „Wielokrotnie krzyżowany przez czas i przestrzeń”, jak sam o sobie pisał w jednym z wierszy, nie odnalazł jednak nigdzie – przystani. Słowa „labirynt”, „barbarzyńca”, „martwa natura” obecne w przywołanych tytułach oddają raczej nastrój obcości i alienacji, aniżeli – zadomowienia.

Tak więc ani ojczysta Polska, ani „rodzinna Europa” nie spełniły nadziei, nie ukoilił przejmującej tęsknoty za „byciem u siebie”. Również Ameryka, gdzie Herbert przez jakiś czas został zaproszony z wykładami, odstręczyła go swoją bezdušnością:

*To miasto na równinie płaskiej jak arkusz blachy  
z okaleczoną ręką katedry szponem wskazującym  
z brukami w kolorze wnętrzości domami odartymi ze skóry (...)  
godne siarczystego gniewu gdzie jest to miasto  
(„Nagie miasto”)*

„Gdzie jest to Miasto?” – oto *leitmotiv* całego życia (i całej twórczości) Herberta, który wydziedziczony „przez łobuzów od historii” z miejsca przodków, napię-

tnowany został na zawsze tęsknotą, nostalgią i – zarazem – wiedzą o nieodwołalności swego losu tułacza. Choć bowiem Lwów ocalał, przecież nigdy już nie mógł stać się tym samym, „moim Miastem”:

*Ocean układa na dnie / gwiazdę soli / powietrze destyluje / błyszczące kamienie/ ulomna pamięć tworzy/ plan miasta/ rozgwieżdżę ulic/ planety dalekich placów/ ogrodów zielone mgławice/ emigranci w złamanych kaszkietach/ skarżą się na ubytek substancji (...) chcę skrócić do katedry/ widok się nagle urywa (...) co noc/ staje boso/ przed zatrzaśniętą bramą/ mego miasta/ („Moje Miasto”).*

Zatrzasnęła się brama nie tylko za Miastem, ale za całą, brutalnie przerwana przeszłością, tradycją, w której Herbert wyrósł i z którą się utożsamiał. *Extra muros* rozciągał się świat całkowicie obcy, którego nie dawało się ani zrozumieć, ani z nim zaprzyjaźnić. Albowiem nastał czas barbarzyńców, tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Ci ostatni, bardziej wyrafinowani, „też cenili bożka ironii. Tłukli go obcasami i wysypywali do potraw” („Z mitologii”).

Przed rozpaczą, przed desperacją towarzyszącą na każdym kroku poczuciu nieswojności, usiłuje bronić się Herbert – właśnie ironią i autoironią. Owszem, dawała mu ona dystans do świata „fotoplastikonu”, ale nie była dostatecznym remedium na samotność moralną.

Ta właśnie kategoria, zapożyczona przeze mnie od E. Fromma z jego *Ucieczki od wolności*, wydaje się być najbardziej adekwatna dla ustalenia i zdiagnozowania najgłębszej przyczyny bezustannego cierpienia poety. Wypełniając jego duszę, objawiało się ono także ciągle powracającymi falami ciężkich depresji.

Swoją kondycję tułacza z wyboru, ale – wyboru pozbawionego alternatywy godnej rozważenia, Herbert w listach do przyjaciół ujął lapidarnie: „ani tu, ani tam”. „Duszycka słowiańska w europejskim ubranku”<sup>4</sup>.

„Ani tu, ani tam” – to status osoby bez stałego adresu, bez przynależności. Wydziedziczenie – to pojęcie, które zdaniem Stanisława Barańczaka niejako ostatecznie definiuje los Herberta i przesądza o tonie jego twórczości.

*Na samym rogu tej starej mapy jest kraj, do którego tęsknię. Jest to ojczyzna jabłek, pagórków, leniwych rzek, cierpkiego wina i miłości. Niestety wielki pająk rozsunął nad nim swą sieć i lepką śliną zamknął rogatki marzenia.*

*Tak jest zawsze: anioł z ognistym mieczem, pająk, sumienie*<sup>5</sup>.

S. Barańczak pisze: „Rozważmy ostatnią linijkę, w której «anioł z ognistym mieczem», «pająk», «sumienie» są postawione na tym samym poziomie, w ten sposób utożsamiając perspektywę rodzaju ludzkiego z perspektywą narodu oraz perspektywą jednostki. Jest to stwierdzenie niezwykle ważne dla całej poezji Herberta. «Tak jest zawsze»: podobnie, jak zostaliśmy wygnani (jako rodzaj ludzki z Raju), podobnie jak bywamy wygnani jako narody lub cywilizacje z kręgu naszego geograficznego czy kulturalnego dziedzictwa, tak też i jesteśmy wygnani z «marzenia»

<sup>4</sup> „Kochane Zwierzątka” w: *Listy Zbigniewa Herberta do przyjaciół Magdaleny i Zbigniewa Czajkowskich*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.

<sup>5</sup> „Kraj” z tomu *Hermes, pies i gwiazda*.

dzieciństwa przez nasze dorosłe «sumienie», przez naszą niespokojną i udręczoną świadomość. I to jest proces nieodwracalny: nasze „metamorfozy w dół do źródeł historii / utraconego raju dzieciństwa w kropli wody” to zaledwie «wstydlive sny» (wiersz pod tym tytułem w: *Raport z obłązonego Miasta*)<sup>6</sup>.

Dodajmy do tego, iż uciekinier z „Krainy Utopii”, znalazłszy się w „Krainie Realności”: w sytej, zadowolonej z siebie, spokojnej, demokratycznej Europie bynajmniej nie rozpoznał w niej dla siebie upragnionej przystani. Odpychała go tam „małość snów” i zbyt natrętna „muzyka pop”. Ostatecznie, ustami Pana Cogito rozważając kwestię poczucia tożsamości, Herbert powiada:

*Jeśli miał poczucie tożsamości to chyba z kamieniem  
z piaskowcem niezbyt sytkim jasnym jasnoszarym  
(„Poczucie tożsamości”).*

Tak więc wszędzie, dokądkolwiek próbuje uciec, Herbert znajduje świat, który, podobnie jak Hamletowi, jawi się niby „opowieść idioty / pełna hałasu i zbrodni”. To odpowiednik diagnozy, jaką współczesnemu światu wystawił inny poeta, Eliot, widząc w nim „ziemię jałową” i „wydrażonych ludzi”.

Pamiętajmy jednak, iż Herbert, przemierzając ogromne przestrzenie Ziemi i wędrując wyobraźnią pod prąd czasu, nie był do końca osamotniony i wydany na ich łaskę. Albowiem wraz z nim wędrował „Wielki cień Mistrza Henryka” i jego nauka *amor fati*. Teraz należało spróbować ją przymierzyć do własnych doświadczeń, skonfrontować z nimi i – dotrzymać jej wierności. Uprzedzając konkluzję tych wywodów, powiedzmy już teraz, że Herbertowi, pojętnemu uczniowi Mistrza Henryka, ostatecznie się to udało. Spójrzmy pod tym kątem na same tytuły kolejnych zbiorów jego wierszy, z których każdy wieńczy jak gdyby i nazywa poszczególne stacje jego podróży:

1. *Struna światła* (1956), 2. *Hermes, pies i gwiazda* (1957), 3. *Studium przedmiotu* (1961), 4. *Napis* (1969), 5. *Pan Cogito* (1970), 6. *Raport z obłązonego Miasta* (1983) – Paryż, potem przedruk w wydawnictwie podziemnym, 7. *Elegia na odejście* (1990), 8. *Rovigo* (1992), 9. *Epilog burzy* (1998).

Gdyby narysować wykres (rzecz jasna – uproszczony i umowny), który miałby za zadanie zobrazować stan ducha Poety sygnalizowany przez owe następujące po sobie nazwy tomików poezji, oddające – z intencji autora – ich główny ton, rzecz przedstawiałaby się następująco:

Skrzyżowanie wymiaru przestrzennego (idzie o przestrzeń duchową, skalę przeżyć od desperacji poprzez rozpacz, nostalgię, spokój zaprawiony ironią, nadzieję do – pojednania) z wymiarem czasowym, upływem biografii Herberta sygnowanej datami wydania tomików, daje taki oto obraz procesu jego wewnętrznej przemiany i rozwoju duchowego.

1. *Struna światła* (1956) to z jednej strony wyraz desperacji będącej wynikiem śmierci swojskiego, macierzystego Miasta, elegijnych pożegnań z przyjaciółmi

---

<sup>6</sup> Barańczak Stanisław, *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Wrocław 1994, s. 122–123.

dzieciństwa i młodości, z drugiej – nikłej, ale mimo wszystko obecnej nadziei na ukojenie „behradnego płaczu” („Do Marka Aurelego”)

2. *Hermes, pies i gwiazda* (1957) to kontynuacja tego nastroju żaloby i elegijności. Poeta wszakże zdaje się z nim godzić i pogodzenie owo utożsamia z dojrzałością. Sądzi, iż zdołał już osiągnąć stoicką postawę: „Dobre jest to co minęło / dobre jest to co nadchodzi / a nawet dobra jest / terazniejszość (...) – Seneka – tak mówią ci którzy kończyli gimnazjum / a ci którzy nie znają łaciny / wołają mnie: umarli” („Dojrzałość”).

Pogodzenie to ma jednak wyraźny odcień rezygnacji. Zgody na „śmierć za życia”. „Wszystko mi jedno, dokąd idę” – mówi gwiazda do boga Hermesa. Wygląda to na obojętność, ataraksję. Przyzwolenia nie tyle na życie, co na tkwiącą w nim – martwość i drętwość.

3. *Studium przedmiotu* (1961) to próba wydobycia się z tego zakłętego kręgu, wyjścia z duchowego letargu. Ale nie w kierunku ludzi, lecz – w stronę przedmiotów. To w nich można się spodziewać czegoś prawdziwego: twardego, opornego, pewnego, dającego oparcie: „Kamyk”, „Drewniana kostka”, „Komin”, „Zegar”, „Krzesła” – to towarzysze codzienności, prawdziwi, wierni, niezawodni. Poeta go dzi się być ich kronikarzem, podejmować wysiłek „próby opisu” tego, co najprostsze, choć zgoła „niepoetyczne”, nieładne: „pan artysta / świat buduje / nie z atomów / lecz z odpadków, z tego, co zostało bo oparło się testowi niepewności. Herbert stopniowo wychodzi z cmentarzy, ale – na domowy śmietnik.

4. *Napis* (1969). Brak w tym tomiku wiersza zatytułowanego właśnie tym słowem, który byłby kluczem do całości. Ale trafiamy na jego ślad w „Prologu”:

*CHÓR: Na różnie się obraca ciełą.  
W piecu dojrzewa chleb brunatny.  
Pożary gasną. Tylko ogień ulaskawiony wiecznie trwa.  
ON: I zgrzebny napis na tych deskach  
imiona krótkie niby salwa  
„Gryf” „Wilk” i „Pocisk” kto pamięta  
spłowiła w deszczu ruda barwa („Prolog”).*

Świat poszedł naprzód, rany się zabiły, pamięć powoli się zaciera i błądnie. Poeta konstatuje tę nieubłaganą prawidłowość, i żegna się nawet z rozpaczą, która dodawała, mimo wszystko, głębszego wymiaru terazniejszości. Dostrzega, iż z dawniejszego cierpienia można obecnie czerpać zyski („kto weźmie ranę”). Wszystko podlega spospolitowaniu, nawet – „śmierć pospolita”. Towarzysząc latom sześćdziesiątym, okresowi stagnacji, biurokratyzacji, ośpienia, Herbert opisuje teraz „opłotki”: Wieje od nich stęchlizna i beznadzieja:

*Opłotki w chwastach i psy na łańcuchu  
aby nie mogły doskoczyć księżycu  
wspólna noc ludzi gadziny i chmielu  
w czarnej zieleni na nawilgłym dnie („Opłotki”).*

5. *Pan Cogito* (1970). Jak u Pascala, Pan Cogito – z perspektywy Paryża, miasta racjonalistów, uprzytamnia sobie, iż jest trzcina krucha i cierpiąca, ale także –

trzcina myślącą. Wszystko to, co do tej pory wywoływało głównie arytmię, ból i cierpienie, zatoty serca, obecnie – zostaje przepuszczane – metodycznie – przez myśl, cogito, przez głowę, „dumny kapitel ciała”.

Chociaż postanawia czynić głównie użytek z rozumu, Pan Cogito nie popada jednak w „oschłość serca”. Wie, iż ma „dwie nogi”, jedną jak Sancho Pansa, drugą – jak Don Kichot, i że nie potrafi iść przez świat inaczej niż – „zataczając się lekko”.

Maska Pana Cogito, jaką przybiera Herbert (niejednokrotnie naiwnie utożsamiany ze swym *porte parole*) ma na celu poradzić sobie z cierpieniem i „grać / z nim / oczywiście / grać / bawić się z nim / bardzo ostrożnie / jak z chorym dzieckiem / wymuszając w końcu / głupimi sztuczkami / nikły / uśmiech”.

Rzec by można, iż teraz dopiero naprawdę nastąpił moment entelechii wewnętrznej – dojrzałości. Realizacji zasady „*sine ira et studio*” – przyglądania się światu bez urazy, ale i bez zaangażowania. Ale to jeszcze nie jest równoznaczne z przyjęciem *amor fati*. Nim dojdzie do pokochania losu, fatum przygotowało jeszcze jedną próbę.

6. *Raport z obłożonego Miasta* (1983), cykl pisany w okresie ogromnego namiętności emocji w związku z dramatem, jakim były wypadki obejmujące czas powstania „Solidarności”, jej wzlotu, a następnie upadku, stanu wojennego, to wyraz wstrząsu, który stał się również udziałem Herberta. Choć zrażony do ojczyzny i nią obolały, na wiadomość iż jest w potrzebie, rozważa możliwość powrotu:

*Pan Cogito / postanowił wrócić / na kamienne lono / ojczyzny / decyzja jest dramatyczna / pożałuje gorzko / („Pan Cogito – powrót”).*

Złe przeczucie – spełnia się. Rzeczywisty powrót Herberta do Polski napawa go bólem płynącym z doznania – teraz – podwójnej zdrady: od obcych i od „swoich”:

*patrzmy w twarz głodu twarz ognia twarz śmierci/  
najgorszą ze wszystkich – twarz zdrady  
i tylko sny nasze nie zostały upokorzone („Raport”).*

Wzniosłe „Przesłanie Pana Cogito” z poprzedniego tomu (1970) zetknęło się z nikczemną rzeczywistością.

7. *Elegia na odejście* (1990) – to jak gdyby pierwsza próba żegnania się ze światem. Wyczerpały się „wichry namiętności”. Wszystko, co ziemskie, okazało się zwodnicze i zawodne. Ten świat nie nadaje się ani do zamieszkania, ani do naprawy. Pojawia się znowu motyw ucieczki. Ale już – nie przed siebie, jak najdalej. Raczej – ponad siebie, jak najwyżej. A także: myśl i marzenie o śmierci. Jak w wierszu „Śmierć Lwa” (Tołstoja): „finał / na małej stacyjce Astapowo / drewnianej kołatce / przy żelaznej drodze / miłosierny kolejarz / położył Lwa do łóżka / teraz jest już bezpieczny”.

A potem – już tylko ciąg dalszy owych pożegnań:

8. *Rovigo* (1992): Pan Cogito na zadany temat „Przyjaciele odchodzą”: „Pan Cogito / nie sarka / nie narzeka / nie wini nikogo / (...) a oni są jak chór / na tle tego chóru / Pan Cogito / nuci / swoją arię pożegnalną”.

Poczucie pustki po tych, którzy nie spełnili nadziei, zawiedli oczekiwania i – tych, którzy dzielili „wspólne gusta / ideały / bliźniacze charaktery”, ale pomarli. Samotność moralna spotęgowana przez samotność fizyczną. Opuszczenie przez wszystkich i wszystko. Nasila się poczucie przemijania, ale zmniejsza, łagodnie towarzyszący mu żal. Przychodzi zrozumienie, że ludzki los rozstrzyga się nie w gwiazdach, ale – w „obłokach nad Ferrarą”. Przychodzi zrozumienie, iż to nie sam człowiek, nie jego wybory i decyzje rządzą jego losem: „Nie mogłem wybrać / niczego w życiu / według mojej woli / wiedzy / dobrych intencji” („Obłoki nad Ferrarą”), a wraz z tym ulga, płynąca z objawienia, że istnieją inne instancje odpowiedzialne za ów los. Zamiera chęć buntu. Herbert, miast dawnej „dumy” i „pogardy”, wyciąga rękę do przyjaciół, których niegdyś surowo, acz niesprawiedliwie, osądził. W jednym i tym samym tomie „Rovigo” zamieszcza wiersz „Chodasiewicz” wymierzony ostrzem szyderstwa w Miłosza, a zaraz obok – „Do Czesława Miłosza”, pełny przyjaźni i serdeczności. Tak przygotowuje się do ostatecznego pożegnania. To akt dramatu ostatni. Ale – nie ostatnie słowo Poety.

9. *Epilog burzy* (1998), wydany w roku śmierci poety, to uciszenie serca, oczyszczenie duszy, która „na razie / siedzi na ramieniu / gotowa do lotu” („Pan Cogito – aktualna pozycja duszy”). Doświadczając w ostatnich latach wielkiego cierpienia, także fizycznego, wyczerpany długotrwałą chorobą, o dziwo! zamiast reagować na to gniewem rozgoryczenia, czy rozpaczą, na dowidzenia ma do zaofierowania światu – „czułość”.

*Cóż ja z tobą czułości w końcu poczuję mam  
czułości do kamieni do ptaków do ludzi (...)  
Psujesz wszystko zamieniasz na opak  
Streszczasz tragedię na romans kuchenny („Czułość”).*

\*\*\*

To prawie niewiarygodne! Przeszedłszy w ciągu życia pełne koło psychicznych tortur, wielokrotnie „ukrzyżowany przez czas i przestrzeń”, pod koniec Herbert jedna się ze światem, wybacza mu. Nie pragnie już zwyciężać, zna bowiem smak zwycięstwa:

*Gorycz zwycięstwa Okrzyk sowy  
odmierza świt miedziana miarką  
by słodką kłękę ciepły oddech  
do końca życia czuł na karku („Głowa”).*

W zmaganiach Tezeusza, szlachetnego herosa, z Minotaurem – potworem, skrytym w labiryncie swego lęku, Herbert – jednoznacznie staje po stronie przegranego Minotaura. Uznaje kłękę, ale odczuwa ją – jako „słodką”.

Dzięki czemu stało się możliwe takie przemienienie, transformacja Herberta, Niezłomnego Księcia w Herberta – czulego człowieka?

Sądzę, iż stało się to na drodze wybaczenia i jego odkupicielskiej mocy. Powtórzenia, ale teraz z najgłębszym, empatycznym zrozumieniem, lekcji Mistrza Henryka, który „jeszcze na łożu śmierci /.../ czekał na głos ucznia”.



Była to, jak już na koniec wiadomo, tajemnica zawarta w paradoksie, by patrzeć „przez lekko zażawione okulary / wzrokiem który wybacza i nie powinien wybaczyć”.

Od Lwowa – do Rovigo. Od Miasta utraconego, do anonimowego, pospolitego miasteczka, małej stacyjki mijanej codziennie za oknem pociągu, gdzie Herbert nagle doznał olśnienia – że to jego odzyskana, realna Itaka. „**W ASYŚCIE JAKICH DZWONÓW ZJAWIASZ SIĘ ROVIGO?**” – pytał oszołomiony.

Pytając – znał odpowiedź. Zagadka ludzkiego losu przeziera pod koniec życia przez TKANINĘ, podczas gdy Pan Cogito w natężeniu wszystkich władz umysłu i duszy poszukiwał jej gdzie indziej. Odnajdujemy nie to i nie tam, gdzie je gubimy. A właściwie – nie odnajdujemy, ale – otrzymujemy w podarunku. O ile starannie, bez uników, bez oszustwa, dogłębnie i odważnie przyjmujemy całą porcję przynależnego nam cierpienia, i o ile doznawszy niesprawiedliwości, wzniesiemy się ku wybaczeniu „krzywdzicielom”, uznając przy tym także przeoczoną własną winę – w nagrodę – doznamy łaski łez.

Będą to – łyzy czułości i miłości, głębokiej radości pojednania z tym światem „kamieni, ptaków, ludzi”. Na drugi brzeg – tamtego świata – przeniesie nas wówczas – „słabe światło sumienia”. Sumienie, które w pierwszym rzędzie każe nam żałować i zadośćuczyniać za swoje grzechy, a przez to – pozwala zbawiać się same-mu: Tylko wybacząc sobie – wybaczymy innym. Tylko zbawiając siebie – zbawiamy świat.

*Bór nici wąskie palce i krosna wieczności  
oczekiwania ciemne flukta  
więc przy mnie bądź pamięci krucha  
udziel swej nieskończoności*

*Słabe światło sumiennie stuk jednostajny  
odmierza lata wyspy wieku  
by wreszcie przenieść na brzeg niedaleki  
czołno i wątek osnowę i całun.*

„Tkanina” – tytuł ostatniego z ostatnich wierszy Herberta to symbol powiązania, przeniknięcia, pojednania, pocieszenia. Rozgrzeszenia siebie i – świata. Zszywania doczesności z wiecznością. Możemy się tylko domyślać, że owa „tkanina” to coś na kształt Chusty Weroniki. Odbija ona Twarz umęczonego, jego niewyraźny wizerunek. Jest niby list przesłany z pogranicza świata i Nieskończoności.

Przemawia do tych, którzy uczą się tego szyfru Transcendencji z własnych ran, cierpiąc na swoim krzyżu.

Można z nich wyczytać, jak Herbert, że „ten świat / to właściwie tamten świat /.../ to co tu / jest tam /to co tamten świat / tutaj” („Zaświaty Pana Cogito”).

Filozof w najlepszym wypadku dawać może pocieszenie. Myśliciel, czerpiący mądrość z własnego cierpienia, na jego krańcu doznać też może radości. Tej,

jaka płynie z doznania – całym sobą – że wszystko jest – Jednym; że „śmiertelni –  
nieśmiertelni; nieśmiertelni – śmiertelni”.

Zatem:

„– niech każdy

robi swoje

– nas

niedługo

zabiorą

na wieczornych skrzydlach

morelowych

jablecznych

lekko siwych

po brzegach

na inny

jeszcze wyższy

zamek”

(„Wysoki Zamek”).

Wojciech Słomski

## Przebieg i wyniki XII Olimpiady Filozoficznej

Olimpiada Filozoficzna została zorganizowana już po raz dwunasty. W XI Olimpiadzie Filozoficznej wzięło udział 1300 osób. W tegorocznej natomiast jak dotychczas rekordowa liczba uczniów: 1746.

### Zawody szkolne

W etapie szkolnym wzięło udział 1746 uczestników reprezentujących głównie licea ogólnokształcące, zarówno publiczne, jak i społeczne, ale także uczniowie techników i szkół zawodowych. Regulaminy zawodów szkolnych zostały przekazane za pośrednictwem Komitetów Terenowych OF do wszystkich szkół średnich na terenie Polski.

Należy podkreślić, iż wszystkie województwa skorzystały z propozycji KGOF i we wszystkich województwach zorganizowano zawody stopnia szkolnego.

Warto zwłaszcza zauważyć, iż to głównie opiekunowie i nauczyciele wykładający filozofię i etykę (a także i inne przedmioty) w szkołach są tymi, którzy odgrywają znaczącą rolę w propagowaniu idei olimpijskiej. To właśnie oni inspirują swych uczniów do wzięcia udziału w zawodach. W etapie szkolnym XII OF było czynnie zaangażowanych ponad 200 nauczycieli i opiekunów. Bardzo duże znaczenie należy przypisać także Komitetom Terenowym, które podejmowały wysiłki, by jak najlepiej poprzez różne formy: konferencje, prelekcje, konsultacje przygotować uczniów do rywalizacji w zawodach. Także na komitetach spoczywał obowiązek kolportażu Biuletynu OF „Olimpiada Filozoficzna”, ulotek z tematami prac szkolnych oraz przesyłanie informacji do kuratoriów i szkół. Komitety wreszcie współpracowały z nauczycielami i opiekunami, służąc im w miarę możliwości pomocą.

W etapie szkolnym XII Olimpiady Filozoficznej zaproponowano 13 tematów do wyboru przez uczniów, którzy mieli za zadanie przygotować w formie pisemnej opracowanie jednego z zaprezentowanych zagadnień. Były to następujące tematy:

1. Człowiek jako podmiot, człowiek jako wytwór życia społecznego.
2. Czy i w jaki sposób komputery zmieniły sposób naszego myślenia?
3. Czym jest dla Ciebie i jak rozumiesz pojęcie „mała Ojczyzna”?
4. Co znaczy, „być racjonalistą” (w związku z 350–leciem śmierci Kartezjusza).
5. Czy w filozofii współczesnej jest miejsce na rozważania o śmierci?
6. Czy wrażliwość estetyczna jest potrzebna do percepcji sztuki współczesnej?

7. Czy mamy obowiązki moralne wobec przyszłych pokoleń?
8. Czy podstawa tolerancyjna jest równoznaczna z akceptacją cudzych poglądów i postaw?
9. Etyczne aspekty badań genetycznych.
10. Czy we współczesnej filozofii jest miejsce na metafizykę?
11. Co sądzisz o powiedzeniu Nietzschego:  
„Nic nie jest prawdą wszystko wolno” (w związku ze 100-leciem śmierci).
12. Skomentuj stwierdzenie Jana Pawła II:  
„Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu”.
13. Zdefiniuj i oceń zjawisko terroryzmu.

### Zawody okręgowe

Do etapu okręgowego dopuszczono 672 osób. Tematy pisemne zawodów okręgowych XII OF bazowały na stałym programie Olimpiady Filozoficznej. Komitet Główny OF przygotował listę 5 zagadnień:

1. Rola logiki w rozwiązywaniu problemów filozoficznych.
2. Koncepcja umowy społecznej a nowożytna filozofia polityki.
3. Źródła konfliktu determinizm – moralność.
4. Co to jest filozofia dialogu?
5. Na czym polega obserwowany dziś kryzys autorytetów?

Po sprawdzeniu prac pisemnych oraz na podstawie wyników egzaminów ustnych Komitety Okręgowe rekomendowały 132 osoby do zawodów centralnych XII OF.

### Zawody centralne

Zawody centralne odbyły się w Warszawie w dniach 01–02 IV br. Do tegorocznego finału rekomendowano 132 osoby. Komitet Główny OF zaproponował następujące tematy prac pisemnych:

1. Czy i jakie elementy filozofii starożytnej są obecne w kulturze współczesnej?
2. Porównaj koncepcję człowieka w filozofii Kartezjusza i Pascala.
3. Hermeneutyka jako metoda i jako koncepcja filozoficzna.
4. Czym jest dzisiaj praca i w jakim sensie przyczynia się do rozwoju człowieka?
5. Przedstaw na wybranych przykładach relacje między filozofią pozytywistyczną a filozofią współczesną.
6. Jaką rolę w nauce odgrywają konwencje?
7. „Aby nadać sens i wartość swojemu życiu, trzeba wypracować sobie pogląd na świat – a to znaczy uwierzyć, że są ideały, którym warto życie poświęcić” – rozwiń myśl T. Czeżowskiego.

Po sprawdzeniu prac pisemnych etapu centralnego XII OF uczniowie przystąpili do egzaminu ustnego. Egzamin ten został przeprowadzony w komisjach, którym przewodniczyli prof.: Barbara Markiewicz, Władysław Krajewski, Jan Wo-

leński, Andrzej Siemianowski, Bronisław Burlikowski, Ryszard Wiśniewski, Włodzimierz Tyburski, Tadeusz Gadacz.

Ponadto w jury uczestniczyli prof.: Joanna Górnicka-Kalinowska, ks. Mieczysław Lubański, Stanisław Strycharz, Witold Mackiewicz, Stanisław Butryn, dr: Maria Pierchała, Adam Olech, Wojciech Słomski, Krzysztof Śleziński, Teresa Czechowska-Świtaj, mgr: Barbara Ołowska, Andrzej Marek Nowik, Ryszard Kruk, Michał Waliński, Michał Bardel, Andrzej Ziółkowski, Artur Sydlewski.

### Laureaci i finaliści

Spśród ścisłego finału 17 osób uzyskało tytuł laureata. Zdobyli oni od 45 do 50 punktów. Natomiast 22 osoby uzyskały tytuł finalisty, zdobywając od 40 do 44 punktów.

#### Laureaci:

Mateusz MATYSZKOWICZ ( I m. – 50 p.), Michał JARACZEWSKI ( II m. – 49 p.), Łucja MORAWSKA ( III m. – 48 p.), Michał ROŻYNEK ( III m. – 48 p.), Emilia SMOLAK ( III m. – 48 p.), Katarzyna PAWLAK ( IV m. – 47p), Szymon STERNAL ( IV m. – 47 p.), Anna TOMASZCZYK ( IV m. – 47 p.), Agnieszka BARTOSIEWICZ ( V m. – 46 p.), Witold DĄBROWSKI ( V m. – 46p.), Maria MATUSZKIEWICZ ( V m. – 46 p.), Dorota RYBAK ( V m. – 46 p.), Katarzyna ANDREJUK ( VI m. – 45p.), Katarzyna BARAŃSKA ( VI m. – 45 p.), Joanna WIECZORKIEWICZ ( VI m. – 45p.), Stanisław WIERCHOŁA ( VI m. – 45 p.), Rafał WOŚ ( VI m. – 45 p. ).

#### Finaliści:

Diana BILIŃSKA ( I m. – 44 pkt.), Krzysztof POSŁAJKO ( I. m. – 44 pkt.), Adam ZALCMAN ( I m. – 44 pkt.), Beata CZAJA ( II m. – 43 pkt.), Cezary HUNKIEWICZ ( II m. – 43 pkt.), Maja JANKOWSKA ( II m. – 43 pkt.), Mateusz TOKARZ ( II m. – 43 pkt.), Leszek WRÓŃSKI ( II m. – 43 pkt.), Katarzyna BOJARSKA ( II m. – 43 pkt.), Joanna KARPIK ( III m. – 42 pkt.), Krzysztof KWIATKOWSKI ( III m. – 42 pkt.), Izabella ŁUKASIK ( III m. – 42 pkt.), Paweł TOMCZOK ( III m. – 42 pkt.), Eliza KWIATKOWSKA ( IV m. – 41 pkt.) Joanna WIŚNIEWSKA ( IV m. – 41 pkt.), Krzysztof BOBER ( V m. – 40 pkt.), Marta Justyna DOMAŃSKA ( V m. – 40 pkt.), Piotr LIPSKI ( V m. – 40 pkt.), Marta MACH ( V m. – 40 pkt.), Agnieszka MICKIEWICZ ( V m. – 40 pkt.), Patrycja POPPE ( V m. – 40 pkt.), Dorota TREPKOWSKA ( VI m. – 40 pkt.).

### Konkurs specjalny

Wzorem lat ubiegłych i w tej OF odbył się konkurs specjalny na najlepszą pracę pisemną etapu szkolnego. Komitet Główny OF przygotował 13 propozycji tematów, z których olimpijczycy wybierali jeden i opracowywali go w formie pisemnej. Były to następujące tematy:

1. Człowiek jako podmiot, człowiek jako wytwór życia społecznego.

2. Czy i w jaki sposób komputery zmieniły sposób naszego myślenia?
3. Czy jest dla Ciebie i jak rozumiesz pojęcie mała Ojczyzna?
4. Co znaczy być racjonalistą (w związku z 350–leciem śmierci Kartezjusza).
5. Czy w filozofii współczesnej jest miejsce na rozważania o śmierci?
6. Czy wrażliwość estetyczna jest potrzebna do percepcji sztuki współczesnej?
7. Czy mamy obowiązki moralne wobec przyszłych pokoleń?
8. Czy podstawa tolerancyjna jest równoznaczna z akceptacją cudzych poglądów i postaw?
9. Etyczne aspekty badań genetycznych.
10. Czy we współczesnej filozofii jest miejsce na metafizykę?
11. Co sądzisz o powiedzeniu Nietzschego:  
„Nic nie jest prawdą wszystko wolno” (w związku ze 100–leciem śmierci).
12. Skomentuj stwierdzenie Jana Pawła II:  
„Odpowiedzą na odwagę wiary musi być odwaga rozumu”.
13. Zdefiniuj i oceń zjawisko terroryzmu.

Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej nagroził trzynaście osób, które przygotowały najlepsze prace etapu szkolnego, a także przyznał kilka wyróżnień:

Katarzyna Sendra uzyskała I nagrodę za przygotowanie najlepszej pracy pt. „Człowiek jako podmiot, człowiek jako wytwór życia społecznego”, wyróżniono Ewę Rudnicką i Anetę Cychner.

Stanisław Wierchoła zdobył I nagrodę za napisanie najlepszej pracy pt. „Czy i w jaki sposób komputery zmieniły sposób naszego myślenia?”.

Praca Katarzyny Utraty na temat „Czym jest dla Ciebie i jak rozumiesz pojęcie mała Ojczyzna”, uzyskała I lokatę.

Małgorzata Ziółko autorka pracy pt. „Co znaczy być racjonalistą?” uzyskała I lokatę, wyróżniono prace: Moniki Furman oraz Renaty Kilichowskiej.

Za pracę pod tytułem „Czy w filozofii współczesnej jest miejsce na rozważania o śmierci?” Jakub Chachulski zdobył I nagrodę, wyróżniono prace: Katarzyny Pawlak i Radosława Muniaka.

Za pracę na temat „Czy wrażliwość estetyczna jest potrzebna do percepcji sztuki współczesnej?” Sylwia Myga otrzymała I nagrodę, natomiast Igor Wróblewski wyróżnienie.

Kamila Łepkowska otrzymała I nagrodę za pracę pt. „Czy mamy obowiązki moralne wobec przyszłych pokoleń?”.

Na podstawie pracy pt. „Czy postawa tolerancyjna jest równoznaczna z akceptacją cudzych poglądów i postaw?” I nagrodę otrzymała Bożena Danielczyk.

Błażej Popławski otrzymał I nagrodę za pracę pt. „Etyczne aspekty badań genetycznych”.

Na podstawie pracy pt. „Czy we współczesnej filozofii jest miejsce na metafizykę?” I nagrodę otrzymał Mateusz Matyszkowicz, a wyróżniony został Rafał Małecki.

Ewa Kowal uzyskała I lokatę za pracę na temat „Co sądzisz o powiedzeniu Nietzschego: *Nic nie jest prawdą, wszystko wolno*”.

Za pracę na temat „Skomentuj stwierdzenie Jana Pawła II: *Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu*” I nagrodę otrzymała.

Kinga Durczok otrzymała pierwszą nagrodę za pracę pt. „Zdefiniuj i oceń zjawisko terroryzmu”.

### Wyróżnieni sekretarze i opiekunowie

Stało się już tradycją, iż każdego roku kilku nauczycieli – opiekunów OF otrzymuje nagrody: dyplomy oraz książki. Także i w tym roku dzięki hojności sponsorów zaistniała taka możliwość. Wyróżniono m.in. następujące osoby, które, co należy podkreślić, czynnie od lat uczestniczą w pracach na rzecz Olimpiady Filozoficznej:

- |                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| 1. dr Sylwester Szczerbiak     | 1. mgr Grzegorz Piotrowski       |
| 2. mgr Marek Chołodowski       | 2. mgr Michał Skorupski          |
| 3. mgr Henryk Liszkiewicz      | 3. mgr Edyta Sobiczewska         |
| 4. mgr Magda Szyłko            | 4. mgr Jacek Górski              |
| 5. mgr Michał Bardel           | 5. mgr Maria Mejer Kobiela       |
| 6. dr Ryszard Mirek            | 6. Ks. mgr Andrzej Labiedź       |
| 7. dr Andrzej Tarnopolski      | 7. mgr Elżbieta Daszyńska-Wójcik |
| 8. dr Hubert Mikołajczyk       | 8. mgr Marian Truszcowski        |
| 9. mgr Artur Żywiołek          | 9. mgr Artur Wysocki             |
| 10. mgr Cecylia Ochman-Spiczek | 10. dr Krzysztof Śleziński       |
| 11. mgr Małgorzata Wachulka    | 11. dr Marek Rembierz            |
| 12. mgr Lidia Chład            | 12. mgr Mariola Wróbel           |
| 13. mgr Michał Koss            | 13. mgr Dorota Włodkiewicz       |
| 14. mgr Ryszard Bożek          | 14. mgr Maria Woźnicka           |
| 15. mgr Joanna Nawrocka        | 15. mgr Dorota Czaja             |
| 16. mgr Lucyna Bastrzyk        | 16. mgr Adam Trzciniński         |
| 17. mgr Jarosław Hebel         | 17. mgr Tomasz Polak             |
|                                | 18. mgr Andrzej Lange            |

Z racji XII Olimpiady Filozoficznej nagrodzono nie tylko nauczycieli i opiekunów, ale także Sekretarzy Komitetów Okręgowych. Nagrody otrzymali:

- |                           |                                |
|---------------------------|--------------------------------|
| 1. mgr Andrzej Ziółkowski | 5. mgr Rita Cyrułińska         |
| 2. mgr Jacek Hałas        | 6. dr Mieczysław Pietrusiewicz |
| 3. dr Lech Zaráś          | 7. dr Barbara Trojanowska      |
| 4. Wiera Hrabal           |                                |

Ponadto Prezydium Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej realizując siódmy punkt regulaminu zawodów OF wystąpiło z wnioskiem do Ministra Edukacji Narodowej o nadanie szczególnie zasłużonym dla Olimpiady medalu Komisji Edukacji Narodowej. Minister Edukacji Narodowej, przychyłając się do wniosku

KGOF, postanowił przyznać medal Komisji Edukacji Narodowej następującym osobom:

1. Halinie Mańskowskiej
2. Mirosławowi Mylikowi.

### Sponsorzy

Wśród sponsorów tegorocznej Olimpiady znalazło się wiele instytucji, dzięki hojności których zdobywcy pierwszych miejsc zostali nagrodzeni nagrodami pieniężnymi. Dzięki hojności wydawców, laureaci i finaliści, zdobywcy nagród w konkursie specjalnym oraz nauczyciele i opiekunowie mogli otrzymać nie tylko same dyplomy, lecz także piękne nagrody książkowe.

Gorące podziękowania należą się zatem wszystkim sponsorom i to zarówno tym, którzy ufundowali nagrody pieniężne, jak i tym, którzy ufundowali nagrody rzeczowe w postaci książek.

#### *Nagrody pieniężne ufundowali:*

Fundacja Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, *Humaniora* Fundacja dla Humanistyki, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Polska Fundacja Klubu Rzymskiego, Polski Komitet ds. UNESCO, Polskie Towarzystwo Socjologiczne.

#### *Nagrody książkowe ufundowali:*

Fundacja ALETHEIA, Polskie Towarzystwo Współpracy z Klubem Rzymskim, Redakcja Edukacji Filozoficznej, Wydawnictwo IFiS PAN, Wydawnictwo Instytutu Filozofii UW – Sztuka i Filozofia, Wydawnictwo KR, Wydawnictwo Libramed s.c., Wydawnictwo Naukowe PWN, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Wydawnictwo Santorski & Co., Wydawnictwo Spacja, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Wydawnictwo Wrota, Wydawnictwo MUZA, Wydawnictwo Czytelnik.

### Uroczyste zakończenie

Uroczyste podsumowanie XII Olimpiady Filozoficznej odbyło się 21 maja 2000 roku, w sali im. Rektora Brudzińskiego na Uniwersytecie Warszawskim. Uczestniczyli w nim laureaci, autorzy wyróżnionych w konkursie prac szkolnych, nagrodzeni opiekunowie – nauczyciele, przedstawiciele Komitetu Głównego oraz sponsorzy. Nagrodzonym olimpijczykom towarzyszyli rodzice i nauczyciele. Uroczystość zaszczylicili obecnością: prof. dr hab. Władysław Krajewski – przewodniczący Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej, a zarazem wiceprzewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, prof. Barbara Markiewicz – sekretarz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, wiceprzewodnicząca KGOF i sekretarz naukowy Olimpiady, ks. prof. Mieczysław Lubański, ks. prof. Zachariasz Łyko – członek Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej, ks. dr Jan Krokos – Prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKW oraz dr Teresa Czechowska-Świtaj – przedstawiciel WODN.



Wśród gości znaleźli się także przedstawiciele sponsorów. Obecni byli m.in. Pan Tomasz Komorowski z Polskiego Komitetu ds. UNESCO, Pani Ewa Szleśńska-Ziach – przedstawicielka Wydawnictwa Naukowego PWN, Pani Elżbieta Ogonowska z Wydawnictwa Santorski & Co., Pani Elżbieta Borowska z wydawnictwa Wiedza Powszechna.

Spotkanie otworzyła, witając zgromadzonych, prof. Barbara Markiewicz – sekretarz naukowy Olimpiady. Następnie niżej podpisany przedstawił krótkie sprawozdanie z przebiegu XII edycji OF. Z kolei głos zabrał prof. Władysław Krajewski – przewodniczący KGOF, zdając relację z przebiegu VIII Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej.

Niżej podpisany podziękował wszystkim sponsorom – fundatorom nagród pieniężnych i rzeczowych.

Wykład pod tytułem „Czy w filozofii istnieje postęp?” wygłosił ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański. Wykład spotkał się z entuzjastycznym przyjęciem ze strony osób słuchających.

Następnie prof. Władysław Krajewski i prof. Barbara Markiewicz wręczali pamiątkowe dyplomy wyróżnionym osobom. Oprócz dyplomów laureaci otrzymali także specjalne zaświadczenia, na podstawie których mogą się ubiegać o całkowite lub częściowe zwolnienie z egzaminów na studia wyższe (jest to uzależnione od miejsca zdobytego w OF). Nagrody rzeczowe wręczali przedstawiciele sponsorów.

Lp.	Olimpiada Filozoficzna 1999/2000	Liczba uczestników zawodów			Liczba		Uwagi
		szkolnych	Okręgowych	centralnych	Finaliści	Laureaci	
1	DOLNOŚLASKIE	150	63	7	1	1	
2	KUJAWSKO- -POMORSKIE	126	31	7	3	1	
3	LUBELSKIE	9	20	8	3	1	
4	LUBUSKIE	29	23	3	1		
5	ŁÓDZKIE	50	30	15	2	1	
6	MAŁOPOLSKIE	43	27	3	2		
7	MAZOWIECKIE	228	98	22	2	7	
8	OPOLSKIE	25	25	4			
9	PODKARPACKIE	60	46	7	2		
10	PODLASKIE	45	28	5	1	1	
11	POMORSKIE	198	62	10	2		
12	ŚLĄSKIE	490	82	25	2	4	
13	ŚWIĘTOKRZYSKIE	42	33	6			
14	WARMIŃSKO- -MAZURSKIE	27	18	2			
15	WIELKOPOLSKIE	141	55	3	1	1	
16	ZACHODNIO- -POMORSKIE	83	31	5			
17	<b>RAZEM</b>	<b>1746</b>	<b>672</b>	<b>132</b>		<b>17</b>	

## **Sprawozdanie z działalności Sekcji Nauczania Filozofii im. prof. dra hab. Tadeusza Czeżowskiego** (działającej przy Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego za rok 2000)

Sekcja Nauczania Filozofii im. prof. T. Czeżowskiego działająca przy Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w roku sprawozdawczym 2000:

a. była współorganizatorem konferencji naukowej „Filozofia w szkole. Filozofia a nauki szczegółowe”, Kielce 2000. Podczas Konferencji zostały wygłoszone następujące referaty:

1. prof. Aldona Pobjewska: Nauka i filozofia – wzajemne ich odniesienia.
2. prof. Michał Tempezyk: Nauki przyrodnicze a ontologia.
3. prof. Stefan Symotiuik: Geometria zajęć z filozofii.
4. prof. Andrzej Miś: Filozofia a inne formy świadomości.
5. prof. Władysław Krajewski: Główne kierunki współczesnej filozofii naukowej.
6. prof. Andrzej Siemianowski: Tradycje polskiego racjonalizmu, które należy przekazać młodzieży.
7. prof. Janusz Czerny: Humanizm w dobie neoscjentyzmu na przykładzie Szkoły Bostońskiej.
8. prof. Wiesław Sztuimski: Paradygmat scjentyzmu i rozwój filozofii.
9. ks. prof. Mieczysław Rusiecki: Rozum a zmysł religijny.
10. prof. Stanisław R. Bryll: Propedeutyka filozoficznego myślenia w zreformowanej szkole podstawowej.
11. prof. Andrzej J. Zakrzewski: Rola i zadania filozofii w kształtowaniu historyków.
12. dr Dariusz Kubok: Matematyczne podstawy filozofii pitagorejczyków.
13. prof. Bronisław Burlikowski: Dylematy edukacji filozoficznej w szkole nauczycielskiej.
14. dr Wojciech Słomski: Filozofia jako sztuka myślenia.
15. dr Janina Jeziorska: Dydaktyka ogólna i szczegółowa.
16. dr Zenon E. Roskal: Historia nauki a nauczanie filozofii.
17. dr Marek Rembierz: O relacji między filozofią a nauką.
18. dr Monika Kardaczyńska: Filozofia a pedagogika.
19. dr Andrzej Tarnopolski: Filozofia a psychologia.

20. dr Piotr Iwański: Spór o relację: filozofia – nauki szczegółowe.
21. dr Wojciech Rychlewicz: Logiczne ujęcie pytań i odpowiedzi.
22. dr Ryszard Sitek: Filozofia *versus* historia.
23. dr Mariusz Wojewoda: Treści filozoficzne w nauczaniu języka polskiego.
24. dr Janusz Wojczakowski: Filozofować literatura i sztuką.
25. dr Grażyna Sopalak: Rozważania nad filozofią społeczną T. Kotarbińskiego.
26. dr Maciej Woźniczka: Różnice między refleksją w naukach szczegółowych a refleksją filozoficzną w edukacji dzieci i młodzieży.
27. mgr Michał Koss: Między mitem a logosem.
28. dr hab. Anna Jedynak: Filozofia w gimnazjum.
29. mgr Ewa Szlesińska–Ziach: W służbie filozofii.

W konferencji uczestniczyło ponad 80 osób.

b. Sekcja zorganizowała serię spotkań. Na pierwsze (kolejne) trzy zostali zaproszeni przedstawiciele Ministerstwa Edukacji Narodowej, niestety pomimo zapewnień na żadnym ze spotkań nie pojawił się ani jeden przedstawiciel MEN. Podczas spotkań organizowanych wspólnie z Ośrodkiem Doskonalenia Nauczycieli w Warszawie i z Kuratorium Mazowieckim wygłoszono następujące referaty:

1. prof. dr hab. Zofia Rosińska: Współczesne nurty filozofii kultury.
2. dr Teresa Czechowska–Świtaj: pojęcie kultury.
3. dr Teresa Czechowska–Świtaj: fenomenologia kultury.
4. dr Teresa Czechowska–Świtaj: ontologia kultury.
5. dr Teresa Czechowska–Świtaj: antropologia kultury.
6. dr Teresa Czechowska–Świtaj: aksjologia kultury.
7. dr Teresa Czechowska–Świtaj: kultura a religia.
8. prof. dr hab. Barbara Markiewicz: Współczesne kierunki filozofii polityki.
9. dr Wojciech Słomski: dobry obywatel.
10. dr Wojciech Słomski: dobra władza.
11. dr Wojciech Słomski: dobro i sprawiedliwość.
12. dr Wojciech Słomski: dobry ustrój.
13. dr Wojciech Słomski: dobro wspólne.
14. dr Wojciech Słomski: społeczeństwo obywatelskie.
15. dr Wojciech Słomski: społeczeństwo otwarte.
16. prof. dr hab. Bronisław Burlikowski: Filozofia – sztuka myślenia.
17. dr Wojciech Słomski: pytania filozoficzne i nie filozoficzne.
18. dr Wojciech Słomski: Pojęcia filozoficzne; pojęcia a kategorie.
19. mgr Andrzej M. Nowik: Historyczny charakter pytań filozoficznych.
20. mgr Andrzej M. Nowik: Myślenie metodyczne i systemowe.
21. mgr Andrzej Marek Nowik: Współczesność jako problem filozoficzny.
22. mgr Andrzej Marek Nowik: Dekonstrukcja a globalizacja.
23. ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański: Współczesne kierunki filozofii nauki.
24. mgr Zenona Mróz: teoria chaosu.
25. mgr Zenona Mróz: teoria fraktali.

26. mgr Zenona Mróz: teoria systemów.
27. mgr Zenona Mróz: teoria informacji.
28. mgr Marianna Sawicka: Awans zawodowy nauczyciela (etyka/filozofia).
29. mgr Marianna Sawicka: Plan rozwoju zawodowego nauczyciela (etyka/filozofia).

c. Zarząd Główny PTF i Sekcja Nauczania Filozofii rekomendowali:

1. do pełnienia funkcji rzeczoznawcy pomocy dydaktycznych i podręczników szkolnych:

- prof. dr hab. Barbarę Markiewicz.
- dr Wojciecha Słomskiego.
- mgr Andrzeja M. Nowika.

2. do pełnienia funkcji eksperta w Ministerstwie Edukacji Narodowej:

- prof. dr hab. Barbarę Markiewicz.

Sekcja skupia obecnie 56 osób członków oddziałów Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Sekretarz Sekcji Nauczania Filozofii  
Polskiego Towarzystwa Filozoficznego  
*dr Wojciech Słomski*

## **Plany Polskiego Towarzystwa Filozoficznego na rok 2001**

### **I. Działalność odczytowa**

Główną formą działalności prowadzonej przez Oddziały PTF pozostaje działalność odczytowa, popularyzująca filozofię. W roku 2001 Oddziały PTF planują m.in. wykłady prezentujące prace i sylwetki uczonych ze swojego środowiska, a także dyskusje na temat bieżących publikacji filozoficznych. Również w przedstawionych planach Oddziałów dominuje tematyka związana z filozofią współczesną i filozofią polską.

### **II. Seminaria i konferencje**

Oddział w Lublinie podejmuje się promocji książek filozoficznych.

Oddział w Gdańsku planuje zorganizowanie międzynarodowej konferencji pt. „Twórczość Bachtina”, spotkanie poświęcone koncepcji podręczników do nauczania filozofii oraz konferencję pt. „Edukacja filozoficzna a indoktrynacja”.

Oddział w Katowicach zamierza nadal organizować letnie szkoły filozoficzne. W Krakowie członkowie PTF wspólnie z Komisją Nauk Psychologicznych PAU planują symposium poświęcone D. Gierulance.

We Wrocławiu na rok 2001 zaplanowano cykl odczytów środowiskowych oraz popularyzacja filozofii w mediach.

Sekcja nauczania filozofii przy ZG PTF wspólnie z Akademią Świętokrzyską (Kielce) planuje konferencję pt. „Filozofia jako podstawa integracji nauczania i wychowania” oraz we współpracy z Kuratorium i Ośrodkiem Doskonalenia Nauczycieli warsztaty dla nauczycieli filozofii.

### **III. Działalność wydawnicza**

Zarząd Główny PTF planuje dalsze regularne wydawanie kwartalnika „Ruch Filozoficzny” oraz Biuletynu Olimpiady.

### **IV. Działalność dydaktyczna**

Prawie wszystkie Oddziały PTF służą pomocą w organizowaniu i przeprowadzaniu Olimpiady Filozoficznej i nadal taką pomoc planują.

## Autobiogramy

WOJCIECH SUCHOŃ

Uzupełnienie biogramu publikowanego  
w „Ruchu Filozoficznym”  
(1987, t. XLIV, nr 3–4)

W latach 1987–91 pełnił funkcję zastępcy dyrektora Instytutu Filozofii UJ, od roku 1991 do roku 1999 był dyrektorem tego Instytutu. Aktualnie (2001) pełni funkcję prodziekana Wydziału Filozoficznego UJ.

Od 1978 roku W. Suchoń był sekretarzem Komitetu Redakcyjnego „Reports on Mathematical Logic”, a od 1985 do 1987 redaktorem tego czasopisma. Należał do Komitetu Organizacyjnego V Zjazdu Filozoficznego, w czasie trwania Zjazdu był sekretarzem Sekcji Logiki.

W styczniu roku 1992 został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Uniwersytecie Jagiellońskim. W dniu 15 listopada 1997 uzyskał tytuł profesorski. Od początku roku 1998 przeszedł z Zakładu Logiki do Pracowni Retoryki i Prakseologii (obie jednostki w obrębie Instytutu Filozofii UJ). Z działalności organizacyjnej wspomnieć można, że przez trzy kolejne kadencje pełnił obowiązki dyrektora Instytutu Filozofii UJ (01 II 1991 – 31 VIII 1999), a obecnie jest prodziekanem ds. ogólnych Wydziału Filozoficznego UJ. Na forum ogólnopolskim udzielał się jako przewodniczący Sekcji Filozofii (H01A) Zespołu Nauk Humanistycznych KBN w konkursach VIII (jesień 1994), IX (wiosna 1995) i X (jesień 1995). Był laureatem nagrody indywidualnej Ministra Edukacji Narodowej (1997) i został uhonorowany medalem KEN (1998).

Dotychczasowa twórczość W. Suchonia poświęcona była algebrom i logikom Łukasiewicza, logice deontycznej i historii logiki. Aktualne zainteresowania badawcze dotyczą historii logiki formalnej w Polsce, sylogistyce i dydaktyce logiki – zwłaszcza w aspekcie jej nauczania wspomagane go komputerowo. Badania naukowe W. Suchonia koncentrują się na pewnych zagadnieniach szczegółowych związanych z historią logiki, ale największe osiągnięcia dotyczą nowoczesnego, semantycznego ujęcia sylogistyki, pozwalającego na jednolite traktowanie wszystkich rachunków zdań zakresowych, jakie do tej pory były przedstawiane, oraz otwierającego nowe perspektywy badawcze w tym zakresie. W swoim dorobku ma także liczne opracowania dydaktyczne; interesujące wydają się zwłaszcza programy komputerowe do nauczania logiki formalnej i sylogistyki.

## BIBLIOGRAFIA

### a) Monografie i podręczniki

1. (wraz z M. Porębską) *Elementy logiki formalnej dla studentów kierunków humanistycznych*, Wyd. UJ, seria „Skrypty Uczelniane” 613, Kraków 1990. 2. (wraz z M. Porębską) *Komputer uczy logiki – cz. I. Rachunki zdaniowe*, Wyd. UJ, seria „Skrypty Uczelniane” 627, Kraków 1990. 3. (wraz z M. Porębską) *Elementarne wprowadzenie w logikę formalną*, PWN, Warszawa 1991. 4. (wraz z M. Porębską) *Logika & Komputer – materiały pomocnicze do komputerowego kursu logiki*, Universitas, Kraków 1993. 5. *Elementy teorii mnogości*, Wyd. UJ, seria „Skrypty Uczelniane” 735, Kraków 1995. 6. (wraz z M. Porębską) *Elementarny wykład logiki formalnej z ćwiczeniami komputerowymi*, Universitas, Kraków 1996 (wyd. I), 1999 (wyd. II). 7. *Sylogistyka. Interpretacja zakresowa*, Wyd. UJ, seria „Dialogikon”, Kraków 1996. 8. *Sylogistyki klasyczne*, Universitas, Kraków 1999. 9. *Wykłady o dziejach logiki dawniejszej*, Wyd. UJ, Kraków 2001.

### b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Application of the theory of logical matrices in the independence proof – on basis of Wajsberg's work*, „Bulletin of The Section of Logic” 1973, 2/2, s. 121–126. 2. *Pewien deontyczny rachunek zdań*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych Krakowskiego o/PAN” 1976, XX/1, s. 44–45. 3. *Przegląd twierdzeń o dedukcji obowiązujących w rachunkach Łukasiewicza*, „Ruch Filozoficzny” 1978, nr 1, s. 36–38. 4. *O łańcusznikach*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych Krakowskiego o/PAN” 1978, XXII/1, s. 52–54. 5. *Sekcja logiki na polskich zjazdach filozoficznych*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 1, s. 83–86. 6. (wraz z M. Porębską) *The „KRZ” system – computerised logic teaching in Poland*, „Computerised Logic Teaching Bulletin” 1989, v. 2/2, s. 26–34. 7. *Counting formulae of propositional calculus*, „Bulletin of the section of logic” 1991, 20/1, s. 10–13. 8. *Systemy: KRZ i LOGIKA1. Komputerowo wspomagane nauczanie logiki na UJ*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie” 1992, z. 157, 173–182; 9. *L3 – rachunek zapoznany*, „Ruch Filozoficzny” 1997, t. LIV, 241–253. 10. *Sylogistyka Kraszewskiego*, „Ruch Filozoficzny” 1997, t. LIV, 255–264. 11. *Prekursor sylogistyki nieklasycznych: N. A. Wasiljew*, w: *Materiały III Polskich Warsztatów Logiczno-Filozoficznych*, Toruń 1998. 12. *Sylogistyki Wasiljewa: Logika pojęć*, *Ruch Filozoficzny* LV (1998), 35–51. 13. *Sylogistyki Wasiljewa: Logika „urojona”*, „Ruch Filozoficzny” 1998, t. LV, 53–64. 14. *Vasiliev: What did he exactly do?*, w: *Materiały Konferencji o Jaśkowskim*, Toruń 1998.

### c) Inne opracowania (dydaktyczne programy komputerowe)

1. *KRZ – program nauczający*, komputery ZX Spectrum oraz Amstrad CPC 6128 [1987]. 2. *TEST. KRZ – program egzaminujący*, komputer Amstrad CPC 6128 [1989]. 3. *LOGIKA1 – program nauczający*, komputery IBM-kompatybilne [1991]. 4. *TEST1 – program egzaminujący*, komputery IBM-kompatybilne [1991]. 5. *LOGIKA2 – program nauczający*, komputery IBM-kompatybilne [1992]. 6. *TEST2 – program egzaminujący*, komputery IBM-kompatybilne [1992]. 7. *L&K – program nauczający*, komputery IBM-kompatybilne [1993]. 8. *L&KT – program egzaminujący*, komputery IBM-kompatybilne [1993]. 9. *L&KO – program narzędziowy nauczyciela*, komputery IBM-kompatybilne [1993].

## ANDRZEJ SZAHAJ

Andrzej Szahaj, prof. dr hab., urodził się 16-tego stycznia 1958 roku w Bydgoszczy. W latach 1976–1980 studiował kulturoznawstwo na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W trakcie studiów szczególnie wpływ wywarły na niego wykłady prof. prof. Jerzego Kmity, Józefa Burszty, Teresy Kostyrko, Marka Ziółkowskiego, Krystyny Zamiary, Anny Pałubickiej i Jana Sucha. Po ukończeniu studiów i uzyskaniu tytułu magistra pracował w instytucjach upowszechniania kultury w Bydgoszczy. W kwietniu 1982 roku rozpoczął studia w Studium Doktoranckim Historii i Teorii Kultury Wydziału Historycznego UAM w Poznaniu. W marcu 1985 roku został zatrudniony w Instytucie Nauk Społecznych UMK w Toruniu, a następnie – po jego utworzeniu – w Instytucie Filozofii, w którym pracuje do dzisiaj pełniąc obecnie funkcję wicedyrektora ds. nauki oraz kierownika Zakładu Filozofii Współczesnej. W latach 1983–1986 prowadził także zajęcia z historii filozofii oraz logiki w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Bydgoszczy. W 1988 r. obronił w Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu pracę doktorską pt. *Kultura a komunikacja społeczna. Krytyczna teoria społeczeństwa Jürgena Habermasa w świetle społecznoregulacyjnej teorii kultury*. Promotorem pracy był prof. Jerzy Kmita, recenzentami zaś prof. Marek J. Siemek i prof. Marek Ziółkowski. W roku 1996 habilitował się w Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu na podstawie pracy zatytułowanej *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm* (Wydawnictwo Leopoldinum, seria: Monografie Fundacji Nauki Polskiej, Wrocław 1996, Nagroda Ministra Edukacji Narodowej w 1997 roku). We wrześniu 1997 r. otrzymał stanowisko profesora UMK w Toruniu, a w kwietniu 2001 r. tytuł naukowy profesora. Odbył następujące staże zagraniczne: St. John's College, Oxford University (IX 1987, w ramach Oxford Hospitality Scheme for Polish Scholars); St. John's College, Cambridge University (X 1989–III 1990, Visiting Fellow); Department of Moral Philosophy, St. Andrews University, (IV–V 1993); Department of Philosophy, University of Virginia, Charlottesville (IX 1993–VI 1994, stypendium American Council of Learned Societies); Social and Political Sciences Faculty, Cambridge University (XI 1997), Department of Politics, Leeds University (II 1998); Netherlands Institute for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences (stypendium Fundacji Mellona), Wassenaar (IX 1998–I 1999); Department of History, University of California, Berkeley (II–VII 1999, stypendium Fundacji Kościuszkowskiej). W latach 1986–1988 brał udział w dwutygodniowych kursach w Inter-University Centre for Postgraduate Studies w Dubrowniku. Wygłaszał wykłady oraz brał czynny udział w licznych konferencjach ogólnopolskich i międzynarodowych w kraju i za granicą (USA, Wielka Brytania, Niemcy, Austria, Hiszpania, Izrael, Dania, Holandia, Norwegia). Członek The Aristotelian Society, Society for the Advancement of American Philosophy oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Członek komisji ekspertów powołanej przez Uniwersytecką Komisję Akredytacyjną w celu ustalenia standardów akredytacyjnych dla kierunku filozofia oraz jednej z komisji oceniających. Zajmuje się przede wszystkim współczesną filozofią kultury oraz najnowszą filozofią polityki.



BIBLIOGRAFIA

a) Monografie, książki

1. *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, Warszawa 1990, s. 301.
2. *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Leopoldinum, (seria „Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej”), Wrocław 1996, s. 255.
3. *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 348.
4. *Postmodernizm w kulturze współczesnej*, Wers, Bydgoszcz 2001, s. 43.

b) Artykuły, rozdziały w książkach, wstępy:

1. *Interes – poznanie – dyskurs – prawda. Jürgena Habermasa teoria poznania*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 4, s. 138–159.
2. *Główne idee Jürgena Habermasa teorii kompetencji komunikacyjnej*, „Studia Metodologiczne” 1985, nr 24, s. 177–201.
3. *Jürgena Habermasa teoria działania komunikacyjnego. Próba rekonstrukcji*, w: Kaniowski A. M., Szahaj A. (red.), *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, Warszawa 1988, s. 139–191.
4. *Barry Hindess i Paul Q. Hirst o sposobie produkcji, formacji społecznej i przejściu międzyformacyjnym*, w: Czarnota A., Wajda K., Zybortowicz A. (red.), *Interdyscyplinarne studia nad genezą kapitalizmu*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1989, s. 63–79.
5. *Moc refleksji a siła tradycji, autorytetów i przesądów. Prezentacja polemiki pomiędzy J. Habermasem i H. G. Gadamerem*, „Studia Metodologiczne” 1990, nr 25, s. 195–221.
6. *Reflections on the Methodology of Social Sciences in the Critical Theory of Jürgen Habermas*, w: Kmita J., Zamiara K., (red.), *Visions of Culture and the Models of Cultural Sciences*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1989, s. 85–103.
7. *Ciągłość i zmiana teorii krytycznej. Przyczynek do analizy ewolucji poglądów Jürgena Habermasa*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 9, s. 159–176.
8. *Actuality of the Frankfurt School's Critical Theory of Society: The Polish Reception*, w: Engeldorp Gastelaars Ph., Magala S., Preuss O. (red.), *Critics and Critical Theory in Eastern Europe*, Rotterdam 1989, s. 53–60.
9. *O komunikacyjnym zwrocie w teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, w: Witkowski L. (red.), *Dyskursy rozumu: pomiędzy przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1990, s. 133–152 [zmieniona wersja poz. 7.].
10. *Główne idee społeczno-filozoficzne krytycznej teorii społeczeństwa szkoły frankfurckiej*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filozofia, 1990, z. 11, s. 141–157.
11. *Główne przesłanki epistemologiczne i metodologiczne krytycznej teorii społeczeństwa szkoły frankfurckiej*, w: Zamiara K. (red.), *Epistemologiczne podstawy badań nad kulturą*, PWN, Warszawa 1992, s. 49–64.
12. *Richard Rorty, czyli nieodparty urok (neo)pragmatyzmu w postmodernizm przemienionego*, w: Zeidler–Janiszewska A. (red.), *Oblicza postmoderny*, Instytut Kultury, Warszawa 1992, s. 72–83.
13. *Jerzy Kmita – między modernizmem a postmodernizmem*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filozofia, 1993, nr 16, ss. 75–85 [również w: Zamiara K. (red.), *Humanistyka jako autorefleksja kultury*, CIA Books, Poznań 1995, s. 267–276].
14. *Teksty na wolności. Strukturalizm – poststrukturalizm – postmodernizm*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 2, s. 5–13 [również w: Kostyrko T. (red.), *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 167–177].
15. *Jean Baudrillard – pomiędzy rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 3, s. 19–30.
16. *Richarda Rorty'ego humanizm bez metafizyki i jego etyczno-polityczne implikacje*, „Etyka” 1993, t. 26, s. 109–125 [to samo pt. *Między romantyzmem a pragmatyzmem. Richarda Rorty'ego postmodernistyczny humanizm i jego etyczno polityczne implikacje* w:

da Rorty'ego postmodernistyczny humanizm i jego etyczno polityczne implikacje w: Szahaj A. (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 147–166]. 17. *Nadzieja w postnowoczesności. Poglądy Zygmunta Baumana na mapie stanowisk w kwestii oceny postmodernizmu*, w: Zeidler–Janiszewska A. (red.), *Trudna ponowoczesność. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 123–136. 18. *O tzw. mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna” 1995, nr 1–2, s. 53–67. 19. *The Task of Philosophy*, „History of European Ideas” 1995, vol. 20, nr 1–3, s. 559–566. 20. *Ponowoczesność – czas karnawału*, „Odra” 1995, nr 11, s. 78–82 [zmieniona wersja pt. *Ponowoczesność – czas karnawału, postmodernizm – filozofia blazna*, w: Czerniak S., Szahaj A. (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1996, s. 381–393]. 21. *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, nr 33–34, s. 63–78. 22. *Bać się postmodernizmu?*, w: Czerniak S., Szahaj A. (red.), *Postmodernizm a filozofia*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1996, s. 7–13. 23. *Between Modernism and Postmodernism: Jerzy Kmita's Epistemology*, w: Zeidler-Janiszewska A. (red.), *Epistemology and History. Humanities as a Philosophical Problem and Jerzy Kmita's Approach to it*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1996, s. 65–75. 24. *Ironia, majsterkowanie i miłość*, w: Kwiatkowska H., Kwieciński Z. (red.), *Demokracja a oświata, kształcenie i wychowanie*, (Materiały z II Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego), Toruń 1996, s. 225–232 [to samo w nieco zmienionej wersji w: Sareło Z. (red.), *Moralność i etyka w ponowoczesności*, Wyd. Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1996, s. 149–155]. 25. *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6, s. 5–33. 26. *Paninterpretacjonizm, czyli nie ma niczego w tekście czego by pierwszej nie było w kontekście*, „Teksty Drugie” 1998, nr 4, s. 75–90. 27. *O fundamentalizmie i nie tylko*, „Etyka” 1998, nr 31, s. 59–77. 28. *Filozofia i jej problemy jako elementy kultury*, wstęp do: Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu*, (tłum. Cz. Karkowski, przekład przejrzał A. Szahaj), IFIS PAN, Warszawa 1998, s. VII–XVII. 29. *Neopragmatyzm Hilarego Putnama*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 1 [również w: Komendziński T., Szahaj A. (red.), *Filozofia amerykańska dziś*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 304–312]. 30. *Jednostka czy wspólnota? O sporze liberalistów z komunitarystami w najnowszej filozofii polityki*, w: Miklaszewska J. (red.), *Liberalizm u schyłku XX wieku*, Kraków 1999, s. 163–190. 31. *Spór o Rorty'ego*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 2000, nr 2, s. 73–83. 32. *What Kind of Liberalism do Poles (and not only Poles) Need?*, w: Miklaszewska J. (red.), *Democracy in Central Europe 1989–99*, Meritum, Kraków 2000, s. 165–184. 33. *Cultural Pluralism and the Problem of Tolerance*, w: Rewers E., Sójka J. (red.), *Man within Culture at the Threshold of the 21st Century*, Wyd. Humaniora, Poznań 2001, s. 26–34. 34. *Postmodernizm a scjentyzm*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2001, nr 2, s. 241–257. 35. *Nie ma niczego poza interpretacją, tako rzecze Stanley Fish*, „Errgo” 2001, nr 2, s. 79–83

### c) Recenzje

1. „Upadek idei postępu” czyli o potrzebie myślenia (rec. z: Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991), „Twórczość” 1991, nr 10, s. 106–111. 2. *Jak wynaleziono narody i nacjonalizmy?* (rec. z: Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 1991), „Twórczość” 1992, nr 1, s. 116–118. 3. *Kłopoty z Adorno, kłopoty z postmodernizmem* (rec. z: Zeidler–Janiszewska A. (red.), *Adorno – pomiędzy moderną a postmoderną*, Warszawa 1992), „Twórczość” 1992, nr 2, s. 110–112. 4. *Isaiah Berlin potrzebny jak powietrze* (rec. z: I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991), „Twórczość” 1992, nr 4/5, s. 173–177. 5. *Nie-*

znośna lekkość postmodernizmu (rec. z: B. Baran, *Postmodernizm*, Warszawa 1991), „Twórczość” 1992, nr 9, s. 113–116. 6. *Profesor Bauman oskarża nowoczesność* (rec. z: Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1991), „Twórczość” 1992, nr 12, s. 110–114. 7. *Zrozumieć postmodernizm* (rec. z: Szkolut T. (red.), *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, Lublin 1992), „Twórczość” 1993, nr 5, s. 108–113. 8. *Nowoczesność jaka jest nie(ch) każdy widzi* (rec. z: Bauman Z., *Intimations of Postmodernity*, London 1992), „Etyka” 1994, nr 27, s. 209–216. 9. *Poznanie w perspektywie konstruktywizmu społecznego* (rec. z: Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Wstęp do nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wyd. UMK, Toruń 1995), „Przegląd Filozoficzny” 1996, nr 2, s. 139–146. 10. Rec. z: Chmielewski A., *Filozofia Poppera* (Wyd. UWr., Wrocław 1995), „Ruch Filozoficzny” 1996, nr 4, s. 608–612. 11. *Pochwała ambiwalencji mądrości pełna* (rec. z: Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, PWN, Warszawa 1995), „Przegląd Literacko-Artystyczny” 1996, nr 4, s. 39–40. 12. *Na tropach dziejów pojęć „postmoderna” i „postmodernizm”* (rec. z: Rose M., *The Post-modern and the Post-industrial*, Cambridge 1991), „Kultura Współczesna” 1997, nr 1, s. 125–127. 13. Rec. z: Markowski M. P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura* (Wydawnictwo homini, Bydgoszcz 1997), „Pamiętnik Literacki” 1999, nr 2, s. 222–228.

#### d) Inne

##### da) Książki

*O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis. Z profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj i Anna Zeidler-Janiszewska*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1995.

##### db) Pozostałe

1. (z A. Czarnotą) *Veszelyzteti-e Lengyelorszagot a joguralom lapodczko ellenforradalma* (Czy Polska jest „zagrożona” pelzającą kontrrewolucją rządów prawa?), „Szazadveg”, Budapeszt 1988, nr 6–7, s. 133–137. 2. (z A. M. Kaniowskim) *Filozofia a nauki społeczne*, [sprawozdanie z konferencji *Philosophy and Social Science*, Dubrownik 17–28 III 1986], „Kultura i Społeczeństwo” 1987, nr 2, s. 221–228. 3. *Światopogląd lewicy, światopogląd prawicy*, „Przegląd Społeczny” 1992, nr 9, s. 61–64. 4. *Fundamentalizm*, „Przegląd Społeczny” 1993, nr 9, s. 25–27. 5. *Wszystko już było (w odpowiedzi na ankietę: jak zostać geniuszem w epoce postmodernizmu?)*, „Hydra” 1993, nr 6, s. 14–15. 6. *Dyskretny urok tradycji*, „Twórczość” 1993, nr 7, s. 124–128. 7. *Kilka wątpliwości co do (dyskretnie) modernistycznego nastawienia Marcina Czerwińskiego*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 1, s. 90–92. 8. *Głos w dyskusji nad książką Zygmunta Baumana „Nowoczesność i zagłada”*, „Kultura Współczesna” 1993, nr 2, s. 95–99. 9. *A Few Remarks on Richard Rorty's Philosophy*, „Ruch Filozoficzny” 1993, nr 2, s. 207–208. 10. *Postmodernizm - Jean Francois Lyotard*, w: Pawlak J. i in. (red.), *Kierunki filozofii współczesnej*, cz. II, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 275–282. 11. *Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego*, w: Pawlak J. i in. (red.), *Kierunki filozofii współczesnej*, cz. II, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 304–311. 12. *Przynajmniej czasami potrzebujemy myśli utopijnej, aby uchronić się od akceptowania status quo*, w: Niżnik J. (red.), *Habermas, Rorty, Kolakowski: Stan filozofii współczesnej*, Wyd. IFIS PAN, Warszawa 1996, s. 147–151 [to samo po angielsku w: Niżnik J., Sanders J. T. (red.), *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty, Kolakowski*, Praeger, Westport 1996, s. 106–108]. 13. *Czy możliwa jest kultura do końca zidiosynkratyzowana?* „Kultura Współczesna” 1997, nr 2, s.

37–39. 14. *Kilka pytań do profesora Wolfganga Welscha po lekturze jego książki Unsere postmoderne Moderne*, w: Kubicki R. (red.), *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, Wyd. Humaniora, Poznań 1998, s. 93–97. 15. *O aktach filozoficznej wiary w naukę, strasznej herezji i nieuzasadnionej nadziei*, „Kultura Współczesna” 1998, nr 2–3, s. 168–174. 16. *Gonić harcówników?*, „Teksty Drugie” 1999, nr 6, s. 175–179. 17. *Solidarność mandarynów*, „Polityka” 2000, nr 9, s. 28–32. 18. *Postmodernizm i kres awangardy*, „Przegląd Artystyczno-Literacki” 2000, nr 7–8, s. 145–150. 19. *Rozczarowanie*, „Przegląd Polityczny” 2000, nr 45, s. 157–158. 20. *Filozofia jako działalność sensotwórcza*, „Przegląd Filozoficzny” 2000, nr 2, s. 183–189. 21. *Polubić konserwatyzm?*, „Przegląd Polityczny” 2000, nr 48, s. 82–94. 22. *O nędzy polityki polskiej i technokratyzmie jako reakcji nań*, „Etyka” 2000, nr 33, s. 118–126. 23. *Stefana Morawskiego prywatna wojna z postmodernizmem*, „Odra” 2001, nr 1.

#### e) Przekłady

1. Habermas J., *Aspekty racjonalności działania*, w: Kaniowski A. M., Szahaj A. (red.), *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 1988, s. 109–139. 2. (wraz z L. Witkowskim) *Dialektyka racjonalizacji* (wywiad z Jurgenem Habermasem), j.w., s. 83–109. 3. Heal J., *Wittgenstein a relatywizm*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, *Filozofia*, 1993, nr 16, s. 20–28. 4. Rorty R., *Putnam a groźba relatywizmu*, w: Szahaj A. (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 57–79. 5. (wraz z A. Grzelińskim) Rorty R., *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, j.w., s. 13–37. 6. (wraz z A. Grzelińskim) Rorty R., *Filozofia i przyszłość*, „Przegląd Filozoficzny” 1996, nr 1, s. 87–95. 7. Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nowoczesności*, w: Czerniak S., Szahaj A. (red.), *Postmodernizm a filozofia*, Wyd. IFIS PAN, Warszawa 1996, s. 143–168. 8. Baudrillard J., *Gra resztkami*, j.w., s. 203–229. 9. Pełczyński Z., *Hegel o stosunkach międzynarodowych*, w: Bal K., Jakubowski M. J. (red.), Pełczyński Z. A., *Wybór pism*, Wyd. UWr., Wrocław 1998, s. 208–219. 10. Pełczyński Z. A., *Filozofia polityczna Hegla. Kilka myśli o jej współczesnym znaczeniu*, j.w., s. 219–236. 11. Rorty R., *Do Czytelnika polskiego*, w: Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu*, tłum. Cz. Karłowski, przekład przejrzał A. Szahaj, IFIS PAN, Warszawa 1998, s. 1–5. 12. Fish S., *Czy na tych ćwiczeniach jest tekst?*, „Teksty Drugie” 2000, nr 3, s. 197–211.

#### f) Prace redakcyjne

1. (wraz z A. M. Kaniowskim) *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa* Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, Warszawa 1988, s. 413. 2. *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 317. 3. (wraz z S. Czerniakiem) *Postmodernizm a filozofia*, Wyd. IFIS PAN, Warszawa 1996, s. 409. 4. (redakcja naukowa przekładu i wstęp) Rorty R., *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, Wyd. IFIS PAN, Warszawa. 5. (wraz z T. Komendzińskim) *Filozofia amerykańska dziś*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 226.

## Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

### I

**American Philosophical Quarterly**, 37 (2000) nr 4. HALES S. D.: Recent work on Nietzsche; HOROWITZ A.: Legal interpretation, morality, and semantic fetishism; MULGAN T.: Dissolving the mere addition paradox; LANGO J. W.: Time and strict partial order; AKIBA K.: Identity is simple; SCHELLENBERG J. L.: Stalemate and strategy: rethinking the evidential argument from evil.

### II

**Archiv für Geschichte der Philosophie**, 81 (1999) nr 1–3. HÜBNER J.: Die aristotelische Konzeption der Seele als Aktivität in *de Anima* II 1 (nr 1); McALEER G.: The presence of Averroes in the natural philosophy of R. Kilwardby (nr 1); KORIAKO D.: Kants Beweis der Subjektivität der reinen Anschauung in der transzendentalen Ästhetik (nr 1); STUHLMANN-LAEISZ R.: Die Urteilstafel: logische Funktionen und Urteilsformen (nr 1); HARTE V.: Conflicting values in Plato's *Crito* (nr 2); LAYWINE A.: Malebranche, Jansenism and the Sixth Meditation (nr 2); SCHMALTZ T. M.: Spinoza on the vacuum (nr 2); KAEHLER K. E.: Leibniz's „rationale Ordnung der Natur“ als Theodizee?: zu D. Rutherford *Leibniz and the rational order of nature* (nr 2); FINKELBER A.: Being, truth and opinion in Parmenides (nr 3); SISKO J.: On separating the intellect from the body: Aristotle *De Anima* III, 4, 429a 10 – b5 (nr 3); FLANNERY K.: The synonymy of homonyms (nr 3); WEIDEMANN H.: Wetten, daß...?: ein antikes Gegenstück zum Wettargument Pascals (nr 3); RHENIUS R.: Modalisierte Terme in Aristoteles' apodiktisch-assertorischer Syllogistik (nr 3).

### III

**Archives de Philosophie**, 62 (1999) nr 1–4. GRONDIN J.: La définition derridienne de la déconstruction (nr 1); COLLIOT—THÉLÈNE C.: Logique et langage: l'idéalisme spéculatif (nr 1); BOUTON C.: „Que m'est-il permis d'espérer?": le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger (nr 1); SCHUMACHER B.: La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être: une analyse critique de Heidegger (nr 1); SIMAY P.: Kafka et l'écriture de la transmission (nr 1); LÉVY C.: Philon et Antiochus dans le *Catulus* (nr 1); MÉNISSIER T.: Ordini et tumulti selon Machiavel: la république dans l'histoire (nr 2); LAZZERI C.: La guerre intérieure et le gouvernement du prince chez Machiavel (nr 2); FONTANA A.: Fortune et décision chez Machiavel (nr 2); ZARKA Y.: L'amour de la patrie chez Machiavel (nr 2); DAMIEN R.: Paysage et lecture chez Machiavel (nr 2); BRETON S.: L'univers nietzschéen de Didier Franck (nr 3); RADRIZZANI I.: La confrontation entre Jacobi et Fichte à la lumière des *Denkbücher* (nr 3); BERNIER R.: La quantité chez Aristote: son rôle en physique, mathématique (nr 4); HERCENBERG B. D.: Perdre, surmonter, édifier: à propos du sacrifice et du périple nourricier (nr 4); BENSUSSAN G.: Feuerbach, traducteur de Spinoza (nr 4); AVIAU DE TERNAY d' H.: Le sublime, comme résistance critique au spéculatif (nr 4); BIENENSTOCK M.: Le pharisien absent: éthique et vie spirituelle selon Levinas (nr 4); ALEKSIC B.: Épilogue au rapprochement de Lukács et Heidegger par Goldmann (nr 4).

### IV

**Ethical Theory and Moral Practice**, 3 (2000) nr 1–4. COTTERRELL R.: Common law approaches to the relationship between law and

morality (nr 1); BONDOLFI A.: Ethics, law and legislation: the institutionalisation of moral reflection (nr 1); CORTINA A.: Civil ethics and the validity of law (nr 1); VAN DER BURG W., BROM F. W. A.: Legislation on ethical issues: towards an interactive paradigm (nr 1); GROTE-FELD S.: Self-restraint and the principle of consent: some considerations on the liberal conception of political legitimacy (nr 1); ARNSPES-GER Ch.: Methodological altruism as an alternative foundation for individual optimization (nr 2); FISHER A., RAMSAY H.: Of art and blasphemy (nr 2); HAMILTON Ch.: Nietzsche on nobility and the affirmation of life (nr 2); HULL R.: Deconstructing the doctrine of double effect (nr 2); HELLER A.: The complexity of justice: a challenge to the 21st century (nr 3); GUASTINI R.: On legal order: some criticism of the received view (nr 3); PECZENIK A.: Scientia iuris – an unsolved philosophical problem (nr 3); MARINA J. A.: Genealogy of morality and law (nr 3); READER S.: New directions in ethics: naturalisms, reasons and virtue (nr 4); MERRITT M.: Virtue ethics and situationist personality psychology (nr 4); VAN WILLIGENBURG Th.: Moral compromises, moral integrity and the indeterminacy of value rankings (nr 4); CHAN D. K.: Intention and responsibility in double effect cases (nr 4); CADORE B. [et al.]: Solidarity in perinatal medicine (nr 4).

## V

**Kant-Studien**, 90 (1999) nr 1–4. KOSSLER M.: Der transzendente Schein in den Paralogismen der reinen Vernunft nach der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (nr 1); SHERRY D.: Construction and *reductio* proof (nr 1); JAMES D.: Suicide and Stoic ethics in the *Doctrine of virtue* (nr 1); BRYUSHINKIN V.: Kant, Frege and the problem of psychologism (nr 1); GRAU A.: „No entity without identity” – Schellings Identitätsbegriff im Lichte analytischen Denkens (nr 1); STEINBERG P.: The standard view of the categorial imperative (nr 1); STURM T.: Zustand und Zukunft der Akademie – Ausgabe von I. Kants Gesammelten Schriften (nr 1); LINDSTEDT D.: Kant: progress in universal history as a postulate or practical reason (nr 2); GRAMMON M.: *Parerga* and *Pulchrituda adhaerens*: a reading of

the third moment of the „Analytic of the beautiful” (nr 2); FISCHER N.: Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas: die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität (nr 2); GALVIN R. F.: Slavery and universalizability (nr 2); PARDEY U.: Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele (nr 3); WIT E.–J.: Kant and the limits of civil obedience (nr 3); SAVADOGO M.: Kant et la politique (nr 3); MOSSER K.: Kant and feminism (nr 3); KRASNOFF L.: How Kantian is constructivism? (nr 4); VAHLAND J.: Entzauberung: Max Weber und seine Interpreten (nr 4); MARCUCCI S.: „Moral friendship” in Kant (nr 4); RUFFING M.: Kant-Bibliographie, 1997 (nr 4).

## VI

**Mind**, 109 (2000) nr 436. GEORGE A.: On washing the fur without wetting it: Quine, Carnap, and analyticity; GOLDIE P.: Explaining expressions of emotion; PERCIVAL Ph.: Lewis's dilemma of explanation under indeterminism exposed and resolved; READ S.: Truthmakers and the disjunction thesis; AHMED A.: Hale on some arguments for the necessity of necessity; HALE B.: Reply to Ahmed; KÖLBEL M.: Edgington on compounds of conditionals; EDGINGTON D.: General conditional statements: a response to Kölbel; SMITH N. J. J.: The principle of uniform solution (of the paradoxes of self-reference); PRIEST G.: On the principle of uniform solution: a reply to Smith.

## VII

**Revue Internationale de Philosophie**, 53 (1999) nr 1–3. Le pragmatisme nr 1: COMETTI J.–P.: Introduction; RORTY R.: Pragmatism as anti-authoritarianism; ZASK J.: John Dewey on political action and social philosophy; TIERCELIN C.: Comment donner un visage humain à la vérité sans la défigurer; RAMBERG B.: Dennetts' pragmatism; SHUSTERMAN R.: Emerson's pragmatist aesthetics; COMETTI J.–P.: Remarques sur le pragmatisme, la politique et la culture; Hannah Arendt nr 2: VILLA D. R.: Introduction; KATCH G.: The judgment of Arendt; BERNSTEIN R. J.: Responsibility,

judging and evil; CANOVAN M.: Terrible truths: Hannah Arendt on politics, contingency and evil; TAMINIAUX J.: Performativité et grécomanie?; WELLMER A.: Hannah Arendt on revolution; BRUNKHORST H.: Ästhetik der Existenz: Foucault, Hannah Arendt, die Griechen und wir; VILLA D. R.: Arendt and Socrates; Neurosciences nr 3; MISSA J.–N.: Philosophie et neurosciences: une introduction; DEBRU Cl.: Cerveau et temporalité; JACOB P., JEANNEROD M.: Quand voir, c'est faire; PROUST J.: Indexes for action; KARLI P.: Cerveau et affectivité; FRENCH R. M., ANDELME P.: Interactively converging on context-sensitive representations: a solution to the frame problem; DEEREMANS A., HAYNES J. D.: Correlating consciousness: a view from empirical science; MISSA J.–N.: La description de lois de la conscience: une quête du Graal?.

### VIII

**Revue de Métaphysique et de Morale**, 104 (1999) nr 1–3. PARIENTE J.–C.: La construction de la sensation dans l'*Essai* [de Condillac] (nr 1); SCHWARTZ É.: Les transformations de la sensation condillacienne: „un opérateur secret” (nr 1); DUCHESNEAU F.: Condillac et le principe de liaison des idées (nr 1); PÉCHARMAN M.: Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac (nr 1); SCHUMACHER B.: Deux philosophes contemporains allemands de l'espérance: Ernst Bloch et Joseph Pieper (nr 1); PEYTAVIN S.: Montaigne, philosophe baroque? (nr 2); BADELON F.: Entre satire et humour: Shaftesbury et le théâtre élisabéthain (nr 2); ANSALDI S.: De l'apparence à la Providence: la question de l'ontologie chez Quevedo (nr 2); MARQUER É.: Conscience baroque et apparences: le conceptisme de Baltasar Gracián (nr 2); MOJSISCH B.: L'épistémologie dans l'humanisme: Marsile Ficin, Pierre Pomponazzi et Nicholas de Cues (nr 2); SOUAL P.: *Res cogitans et res extensa* dans les *Méditations* – métaphysique et physique chez

Descartes (nr 2); BIENENSTOCK M.: Franz Rosenzweig et sa critique des philosophies de l'esprit (nr 3); BONIN P.–Y.: La justification politique de la liberté (nr 3); PIGHETTI N.: Gustav Chpet: de la phénoménologie à une „dialectique herméneutique” (nr 3); BOUCHARD Y.: Le modèle tout-partie dans l'ontologie de Louis Lavelle (nr 3); BARSOTTI B.: Synthèse passive et affinité chez Husserl (nr 3); MALAHOU C.: La métamorphose de constance: une lecture de *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (nr 3); BRAGUE R.: Kant et la *secunda Petri*: un contresens fréquent (nr 3).

### IX

**Revue Philosophique de la France et de l'Étranger**, 125 (2000) nr 2–4. Rationalisme et mystique au XVIIe siècle nr 2: CARIOU M.: Liminaire; BEAUDE J.: Bérulle et la raison ardente; CARIOU P.: Sur quelques poèmes de Mme Guyon; GUERY F.: Descartes et la „méditation”; LEDUC–FAYETTE D.: Descartes et la contemplation; MAGNARD P.: Un corps plein de membres pensants; MALBREIL G.: Réflexions sur l'amour de Dieu; La nature et le sens nr 3: CONCHE M.: „Penser la Nature”; CASCIANO–VARIN D'AINVELLE B.: La genèse du sens par l'analogie; BARREAU H.: Vers l'éthique anthropologique d'André Jacob: une problématisation du langage et du mal; SAINT GIRON B.: Au-delà de la phénoménologie: l'antithétique de la perception et sa solution; Adam Smith: La théorie des sentiments moraux nr 4: MALHERBE M.: Adam Smith et l'idée d'une science morale; BRAHAMI F.: Le processus de subjectivation chez Adam Smith; PRADEAU J.–F.: La cause de l'utile et le stoïcisme de la fabrique; BIZIOU M.: Kant et Smith critiques de la philosophie morale de Hume; EUVRARD J.–L.: La justice entre morale et économie; DIATKINE D.: L'utilité et l'amour du système dans la *Théorie des sentiments moraux*.

## Zapiski bibliograficzne

(Bibliographical Notes)

za rok 2000

oraz uzupełnienia z lat poprzednich

Zestawił W. Mincer

### a) Prace opublikowane w Polsce

(Polish publications)

Filozofia w ogóle  
(Philosophy in general)

**Encyklopedia filozofii.** T. 2. Red. T. Honde-  
rich. Przeł. J. Łoziński. Poznań: Zysk i S-ka,  
1999 – 1146 s.

**Grzegorzczak A.:** Ogólna wizja nowoczesnych  
studiów filozoficznych. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 4  
s. 201–209.

**Jedynak A., Walentynowicz T.:** Filozofia: po-  
dręcznik dla gimnazjum do edukacji filozofi-  
cznej. Warszawa: Wydaw. Szk. i Pedag., 2000  
– 192 s.

**Kiwka M.:** Oblicza filozofii. – *Wroc. Prz. Teol.*  
2000 nr 1 s. 109–129.

**Kwiek M.:** Filozofia a nauka i literatura w po-  
nowoczesności: kilka uwag. – *Principia* 21/22  
(1998) s. 159–174.

**Magee B.:** Wyznania filozofa. Przeł. B. Chwe-  
deńczuk. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000  
– 485 s.

**O społecznej roli filozofii** mówią uczestnicy  
posiedzenia KNF / Andrzej Grzegorzczak [et al.].  
– *Prz. Filoz.* 1999 nr 4 s. 129–153.

**Pawliszyn A.:** Filozofia a humanistyka. Poznań:  
Wydaw. Fundacji Humaniora, 2000 – 128 s.

**Pelc J.:** Spojrzenie na minione sześćdziesięcio-  
lecie: tajne studia, profesorowie filozofii, postawy  
wobec władz, instytucje naukowe. Rozm.  
przepr. J. J. Jadacki. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 4 s.  
211–233.

**Piotrowska E.:** Post-war philosophy in Norway:  
problems, achievements and dilemmas. – *Fol.*  
*Scand. Posn.* 5 (1999) s. 29–41.

**Skarga B.:** Przeciw inkwizytorom. – *Prz. Filoz.*  
1999 nr 3 s. 167–170.

**Woleński J.:** Zawiść czy coś innego?: (przy-  
czynek do polemiki B. Skargi z J. Pelcem). – *Prz.*  
*Filoz.* 1999 nr 4 s. 191–200.

Teksty źródłowe i ich przekłady  
(Sources and their translations)

**Brentano F.:** O powodach zniechęcenia w dzie-  
dzinie filozofii. Tł. – *Principia* 21/22 (1998)  
s. 7–19.

**Galenus:** Wstęp do dialektyki. Przekł., wst. i ko-  
ment. oraz indeks terminów J. Świderek. Lublin:  
Wydaw. UMCS, 1999 – 106 s.

**Hartmann N.:** Byt duchowy: podstawowe  
określenia ontologiczne. Tł. – *Principia* 21/22  
(1998) s. 21–57.

**Heidegger M.:** Aletheia: (Heraklit, fragment 16).  
Tł. z niem. – *Principia* 20 (1998) s. 77–97.



**Heidegger M.:** Identyczność i różnica. Tł. z niem. – *Principia* 20 (1998) s. 151–186.

**Heidegger M.:** Kilka uwag do głównego stanowiska debaty teologicznej na temat: „Problemy nieobiektywizującego myślenia i mówienia w dzisiejszej teologii”. Tł. z niem. – *Principia* 20 (1998) s. 47–56.

**Heidegger M.:** Logos: (Heraklit, fragment 50). Tł. z niem. – *Principia* 20 (1998) s. 99–118.

**Heidegger M.:** Pojęcie czasu: wykład wygłoszony w Towarzystwie Teologicznym w Marburgu, VII 1924. Oprac. H. Tietjen. Tł. z niem. – *Principia* 20 (1998) s. 27–45.

**Heidegger M.:** Zwrot. Tł. z niem. – *Principia* 20 (1998) s. 57–66.

**Hesse B.:** Quaestiones disputate super primum librum „De Anima” Aristotelis Benedicti Hesse de Cracovia: (editio critica). Oprac. W. Bajor. – *Acta Mediaev.* 14 (2000) s. I–LXIV, 1–155.

**Kierkegaard S.:** Przedmowy ku ucieście niektórych stanów w miarę czasu i możliwości pióra Nicolausa Notabene. Tł. i oprac. B. Świdorski. – *Teksty Drugie* 2000 nr 3 s. 227–234.

**Plato:** Fileb. Przeł. E. Zwolski. Kraków: „Aureus”, 1999 – 115 s. (Biblioteka Principia. Stoicheia; 3).

**Schelling F. W. J.:** Epoki świata: [fragm.]. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 219–237.

**Schelling F. W. J.:** O istocie niemieckiej nauki: [fragm.]. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 205–217.

**Schopenhauer A.:** Aforyzmy o mądrości życia. Przeł., wst. i przyp. opatr. J. Garewicz. Warszawa: „Czytelnik”, 2000 – 297 s. (Biblioteka „Czytelnika”).

**Schopenhauer A.:** Metafizyka miłości płciowej. Tł. z niem. – *Metafora* 22/23 (1995/96) s. 47–69.

**Wittgenstein L.:** Notatki do wykładów o „doznaniach prywatnych” i „danych zmysłowych”. Tł. z ang. i niem. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 4 s. 93–128.

Historia filozofii  
(History of philosophy)

**Adorno Th., Marcuse H.:** Korespondencja 1968: [tl.]. – *Odra* 2000 nr 4 s. 39–44.

**Bal K.:** Aktualität der Aufklärung. – *Zbliż. Pol. Niem.* 2000 nr 1 s. 42–48. Streszcz.

**Bal K.:** Deutsche Philosophie in Polen im Lichte von Übersetzungen und Editionen: [ref.]. – *Zbliż. Pol. Niem.* 2000 nr 1 s. 49–53.

**Borzym S.:** Trentowski a Schelling. – *Idea* 12 (2000) s. 193–203.

**Ciszewski M.:** Nieśmiertelność duszy ludzkiej w polemikach filozoficznych XVI wieku: [ref.]. – *Seminare* 13 (1997) s. 239–248 [Franciszek de Sylvestris z Ferrary]. Somm.

**Danek Z.:** Myślę, więc nie wiem: próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”. Łódź: Wydaw. Univ. Łódź., 2000 – 256 s.

**Darowski R.:** Studies in the philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th centuries. Kraków: „Ignatianum”, 1999 – 281 s.

**Dehnel P.:** Antynomie rozumu: z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku: autoprezentacja. – *Idea* 12 (2000) s. 245–250.

**Deleuze G.:** Platon i pozór. Tł. – *Principia* 21/22 (1998) s. 59–74.

**Filozofia** po tej i tamtej stronie wieku: materiały z konferencji naukowej, Katowice – Wisła, 10–14 maja 1999 r. Red. J. Bańka. Katowice: Wydaw. UŚ, 2000 – 192 s. (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; nr 1833).

**Gródek W. K.:** Jak należy rozumieć 'eon' [gr.] Melissosa. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 136–150. Sum.

**Judycka J.:** Burgundio z Pizy tłumaczem Arystotelesa. – *Acta Mediaev.* 13 (2000) s. 31–51. Rés.

**Kazmierczak M.:** Rehabilitacja filozofii jako teorii poznania w filozofii niemieckiej połowy

XIX wieku. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 195–203.

**Koczanowicz L.:** Filozofia i polityka czyli uczniowie czarnoksiężników. – *Odra* 2000 nr 4 s. 39–44. [Adorno i Marcuse].

**Kosiewicz J.:** Myśl wczesnochrześcijańska i katolicka wobec ciała. Warszawa: „Witmark”, 1998 – 250 s.

**Kowalczyk S.:** Idea wolności w filozofii grecko-rzymskiej. – *Rocz. Nauk Społ.* 1999 z. 1 s. 17–31. Sum.

**Kuksewicz Z.:** Once more on Erfurt „Conclusiones” and Peter Wysz: a responde to Markowski's polemics. – *Acta Mediaev.* 13 (2000) s. 219–237. Streszcz.

**Liberkowski R.:** Kantowska krytyka kartezjańskiego cogito. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 185–194.

**Mączka J.:** Scholastyczna recepcja greckiego i arabskiego systemu myśli naukowej i filozoficznej. – *Zag. Filoz. Nauce* 24 (1999) s. 77–95.

**Magee B.:** Historia filozofii. Tł. z ang. D. Stefańska–Szewczuk. Warszawa: „Arkady”, 2000 – 240 s.

**Markowski M.:** Aus den Forschungen in den mittelalterlichen Handschriften der Stiftsbibliothek in Zwettl. – *Acta Mediaev.* 13 (2000) s. 287–294. Streszcz.

**Markowski M.:** Bericht über einige logische und philosophische Werke in der Domherren-Bibliothek zu Zeitz. – *Acta Mediaev.* 13 (2000) s. 277–286. Streszcz.

**Markowski M.:** Die Bedeutung der mittelalterlichen Philosophie im kopernikanischen Umbruch. – *Acta Mediaev.* 13 (2000) s. 93–101.

**Markowski M.:** Repertorium philosophicorum operum Wiennensium inde ab anno 1365 usque ad annum 1500 quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Europae asservantur. – *Acta Mediaev.* 13 (2000) s. 241–264.

**Między mitem a logosem: dialektyka greckiego oświecenia jako europejski paradygmat: europejski podręcznik filozofii.** Red. L. Dreyer, red. wyd. pol. B. Markiewicz, przekł. A. Gniazdowski. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 2000 – XVIII, 296 s.

**Mondolfo R.:** Świadectwo Platona i Arystotelesa odnoszące się do „Ekpyrosis” u Heraklita. Tł. – *Principia* 21/22 (1998) s. 245–254.

**Okochi R.:** Natur und Schizen / Jinen. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 103–114.

**Polscheid D.:** Wielkie daty filozofii starożytnej i średniowiecznej. Przeł. J. Niecikowski. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000 – 149 s. (W czym Rzecz?).

**Reeve C. D. C.:** Ekpyrosis i nadrzędność ognia u Heraklita. [oraz] Kirk G. S.: „Ekpyrosis” u Heraklita: kilka uwag. Tł. – *Principia* 21/22 (1998) s. 233–244; 255–259.

**Sitek R.:** Warszawska szkoła historii idei: między historią a teraźniejszością. Warszawa: „Scholar”, 2000 – 249 s.

**Sochoń J.:** Pogoń za tajemnicami: mistyczna naracja wobec niewyraźnego (Plotyn – Bataille). – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 43–70.

**Stanek L.:** Logik i mistyk o nieskończoności: o myśleniu Jana Dunsza Szkota i Mistrza Eckharta. – *Principia* 21/22 (1998) s. 209–223.

**Szulakiewicz M.:** Przeszłość i przyszłość filozofii transcendentnej. – *Principia* 21/22 (1998) s. 119–138.

**Woroniecki J.:** Katolickość tomizmu. Wprow. M. A. Krapiec. Lublin: Instytut Eduk. Narod., 1999 – 109 s.

**Zatorski T.:** Lessing i teologowie czyli wszystko już było. – *Principia* 21/22 (1998) s. 77–108.

**Zieliński J.:** Źródła filozofii wczesnochrześcijańskiej – stoicyzm. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 37 (2000) s. 13–32.

**Żuraw J.:** Filozoficzne problemy wojny i pokoju w chrześcijańskich Wiekach Średnich. – *Zesz. Nauk. Nauki Hum. WSRP Siedlce* 30 (1997) s. 61–71.

Współczesne kierunki  
filozoficzne  
(Contemporary philosophical trends)

**Dąbrowski M.:** Postmodernizm: myśl i tekst. Kraków: „Universitas”, 2000 – 192 s.

**Jaroń J.:** Charakterystyka krakowskiej szkoły fenomenologicznej. – *Zesz. Nauk. Nauki Hum. WSRP Siedlce* 50 (1997) s. 147–158.

**Łaciak P.:** Dekonstruktywizm – teoria gry źródłowej czy pojęciowej. – *Principia* 21/22 (1998) s. 139–158. [Ujęcie J. Derridy].

**Papiór J.:** Dekonstrukcjonizm! i? – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 177–183.

Monografie o filozofach  
i pisarzach filozofujących  
(Monographs on philosophers)

**Dziedzic A.:** Indywidualność i wspólnota w myśli Edwarda Abramowskiego. – *Ars Regia* 13/14 (1998/1999) s. 69–130.

**Leser N.:** Max Adler als Philosoph. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 21–43.

**Bolesław Andrzejewski** – curriculum vitae. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 5–6.

**Brun J.:** Arystoteles i Liceum. Przel. H. Igalson–Tygielska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999 – 126 s. (W czym Rzecz?).

**Chadwick H.:** Augustyn. Przel. T. Szafrński. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000 – 192 s. (Dawni Mistrzowie).

**Głombik Cz.:** Bronisław Bandrowski i jego związki z getyngeskim seminarium filozoficznym. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 127–138.

**Ostrowski A.:** Bierdiajew: egzystencja w perspektywie eschatologicznej. Lublin: Wydaw. UMCS, 1999 – 226 s.

**Ciliberto M.:** Wstęp do Bruna. Przel. P. Bravo. Warszawa: IFiS PAN, 2000 – 128 s. (Renesans i Reformacja: studia z historii filozofii i idei; t. 20).

**Cioran E.:** Rozmowy z Cioranem. Z Cioranem rozmawiają F. Bondy [et al.]. Tł. I. Kania. Warszawa: „KR”, 1999 – 259 s.

**Kloczowski J. A.:** Ojciec Georges Cottier O.P. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 4–5.

**Vasoli C.:** Myśl Dantego: cztery studia. Przel. P. Salwa. Warszawa: IFiS PAN, 1998 – 139 s. (Renesans i Reformacja: studia z historii filozofii i idei; t. 18).

**Rodis-Lewis G.:** Kartezjusz i racjonalizm. Przel. S. Cichowicz. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000 – 133 s. (W czym Rzecz?). [Descartes].

**Malherbe J. F.:** Bóg niełatwy: nauczanie mistrza Eckharta. Przel. M. Żerańska. Poznań: „W Drodze”, 1999 – 127 s.

**Olejarczyk A.:** Od strukturalizmu do hermeneutyki: rozwój koncepcji filozoficznej Umberto Eco. – *Teraź. Człow. Eduk.* 2000 nr 2 s. 31–53. Sum.

**Grzegorzczak A.:** Edyta Stein – niewidzialna rzeczywistość. – *Ethos* 2000 nr 1/2 s. 239–261.

**Lemert Ch. C., Gilan G.:** Michel Foucault: teoria społeczna i transgresja. Tł. D. Leszczyński, L. Rasiński. Wst. L. Koczanowicz. Warszawa: PWN, 1999 – 227 s.

**Mizera J.:** Czekanie na Boga. – *Principia* 20 (1998) s. 187–192. [Heidegger].

**Mizera J.:** Torowanie bezdroży bezgruntu: w drodze do innego początku. – *Principia* 20 (1998) s. 5–26. [Heidegger].

**Mizera J.:** Wybrana bibliografia: przekłady tekstów M. Heideggera na język polski. – *Principia* 20 (1998) s. 195–200.

**Wisser R.:** Zum Briefwechsel Martin Heidegger – Karl Jaspers. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 45–57.

**Jones H.:** Heraklit – fragment 31. Tł. – *Principia* 21/22 (1998) s. 227–232.

- Gierszewski Z.:** Kultura, moralność, względność: doktryna relatywizmu kulturowego M. J. Herskovičsa. Poznań: Wydaw. Nauk. UAM, 2000 – 170 s. (Filozofia i Logika / Uniw. A. Mickiewicza w Poznaniu; nr 83).
- Crosby J. F.:** Dietrich von Hildebrand – filozof wolności. Tł. z ang. – *Ethos* 2000 nr 1/2 s. 262–271.
- Mról P.:** Fenomenologia uczuć: szkic o egzystencjalistycznym redukcjonizmie. – *Principia* 21/22 (1998) s. 193–207. [Filozofia E. Husserla].
- Terlecki R.:** Z sekretnej historii polskiej nauki: jak Służba Bezpieczeństwa „rozpracowywała” profesora Romana Ingardena. – *Tyg. Powsz.* 2000 nr 52/53 s. 16.
- Storr A.:** Jung. Przel. A. Grzybek. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999 – 125 s. (Mistrzowie Współczesności).
- Funke G.:** Kant als Persönlichkeit und die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, wirklich Mensch zu sein. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 7–19.
- Vuarnet J.–N.:** Uwodziciel i narzeczona. Tł. – *Res Pub. Nowa* 2000 nr 5 s. 38–42. [Fragm. książki „Filozof-artysta” o S. Kierkegaardzie].
- Wielgus S.:** Ks. profesor Marian Kurdziałek (1920–1997) – wydawca średniowiecznych źródeł, współtwórca mediewistycznej szkoły edytorskiej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – *Acta Mediaev.* 13 (2000) s. 7–27. Zsfg.
- Dybel P.:** Jacques Lacan – psychoanalityk, pisarz i filozof. – *Twórczość* 2000 nr 6 s. 83–103.
- Kowalczyk S.:** Jacques Maritain – filozofia dla trzeciego tysiąclecia. – *Ethos* 2000 nr 1/2 s. 229–238.
- Wieczorek W.:** Emmanuel Mounier po latach. – *Więź* 2000 nr 6 s. 29–33.
- Brun J.:** Pascal. Przel. A. Chodorowska-Kłosińska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2000 – 125 s. (W czym Rzecz?).
- Stolárik S.:** Świat naturalny w filozofii Jana Patočki. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 102–110.
- Jaskóła J.:** Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania: Platon. Wrocław: Wydaw. Uniw. Wroc., 2000 – 292 s. (Acta Universitatis Wratislaviensis; no 2175).
- Bosak M.:** Liberalna utopia: nadzieja czy obawa kultury europejskiej? – *Nowa Okol. Poet.* 2000 nr 1 s. 187–195. [Myśl R. Rorty’ego].
- Dehnel P.:** Między rozumem a doświadczeniem: uwagi o schellingiańskiej „Spätphilosophie” i sprawach z nią związanych. – *Idea* 12 (2000) s. 147–170.
- Ehrhardt W. E.:** Stan badań nad filozofią Schellinga. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 19–28.
- Lanfranchi A.:** Lektura „Weltalter” [Schellinga]. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 69–80.
- Oesterreich P. L.:** Natura – sztuka – polityka: znaczenie filozofii Schellinga dla współczesności. Tł. – *Idea* 12 (2000) s. 7–18.
- Peetz S.:** Filozofia mitologii. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 109–125. [Schelling].
- Peetz S.:** Wytwórczość versus refleksyjność: w sprawie metodologicznego dylematu „Weltalter” Schellinga. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 81–94.
- Piórczyński J.:** Wolność człowieka i Bóg: studium filozofii F. W. J. Schellinga: auto-prezentacja. – *Idea* 12 (2000) s. 239–244.
- Brun J.:** Sokrates. Przel. H. Igalson-Tygielska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999 – 112 s. (W czym Rzecz?).
- Kropidłowski Z.:** Wspomnienie śp. prof. dra hab. Adama Synowieckiego. – *Univ. Gedan.* 2000 nr 1/2 s. 262–265.
- Fac W. M.:** Antropologia społeczna Piotra Teilharda de Chardin. Lublin: „Stan-druk”, 2000 – 277 s. [Rozprawa doktorska].

**Strelau J.:** Tadeusz Tomaszewski (1910–2000): twórca Warszawskiej Szkoły Psychologicznej; [nekr.]. – *Prz. Psychol.* 2000 nr 1 s. 47–64.

**An encounter** with Andrzej Walicki: Poland, Russia, marxism; 1998 Balzan prize for history. – *Dialog a. Univers.* 2000 nr 1/2 s. 5–16.

**Sitek R.:** Andrzej Walicki: historyk idei i myśliciel polityczny. [oraz] Spotkanie z profesorem Andrzejem Walickim. – *Mysł Socjaldemokr.* 2000 nr 1 s. 26–34; 108–110.

Ontologia i metafizyka  
(Ontology. Metaphysics)

**Bańka J.:** O dwuświatowej ontologii w „Enneadach” Plotyna. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 115–125.

**Gęgotek J.:** Metafizyka a rozwój nauki: stanowisko krytycznego racjonalizmu. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 95–107. Sum.

**Hartmann N.:** Byt duchowy: podstawowe określenia ontologiczne. Tł. – *Principia* 21/22 (1998) s. 21–57.

**Kozkalo M.:** Problematyka „Principium individuationis” w „Lectura in Librum secundum Sententiarum” Jana Dunsza Szkota: [skrót pracy]. – *Acta Mediaev.* 13 (2000) s. 129–215. Sum.

**Krajewski W.:** Naukowa ontologia: panorama zagadnień i kierunków. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 39–56. [Dot. filozofii przyrody].

**Krause F.:** Metafizyka jako mądrość w ujęciu Piotra z Sienna. – *Acta Mediaev.* 13 (2000) s. 103–128. Rés.

**Maryniarczyk A.:** Zeszyty z metafizyki, 4: Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy. Lublin: SITA. Pol. Tow. Tomasza z Akwinu, 2000 – 149 s.

**Ostrowski J.:** Substancja i podmiotowość w myśli młodego Hegla. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 4 s. 55–70.

**Tarnowski K.:** Pragnienie metafizyczne. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 88–101.

**Tupikowski J.:** Transcendencja Boga wobec świata: studium metafizyki św. Tomasza z Akwinu i Alfreda N. Whiteheada. – *Wroc. Prz. Teol.* 2000 nr 1 s. 153–171.

Filozofia języka  
(Philosophy of language)

**Kinowska A.:** Davidsona krytyka relatywizmu językowego. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 121–140. Sum.

**Rokoszowa J.:** Język, czas, milczenie. Kraków: Wydaw. Oddz. PAN, 1999 – 275 s. (Prace Komisji Językoznawstwa / PAN Oddz. w Krakowie; nr 60).

**Rosenthal S. B.:** Language and reality: the alien paths of classical pragmatism and Rorty. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 59–65.

Teoria poznania  
(Epistemology)

**Kazimierzczak M.:** Rehabilitacja filozofii jako teorii poznania w filozofii niemieckiej połowy XIX wieku. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 195–203.

**Kuczyńska G.:** Poznanie i wartości. – *Zesz. Nauk. Nauki Hum. WSRP Siedlce* 50 (1997) s. 31–48.

**Nowaczyk A.:** Kto to są relatywiści? – *Prz. Filoz.* 1999 nr 4 s. 5–18. Sum.

**Szczegóła L.:** Między mistyfikacją a nieświadomością: o pojęciu świadomości fałszywej. Poznań: Wydaw. Pozn., 1999 – 324 s.

**Wieczorek R.:** Antyseptycyzm Ludwiga Wittgensteina – „O pewności”. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 4 s. 19–34. Sum.

**Woleński J.:** Epistemologia. T. 1. Zarys historyczny i problemy metateoretyczne. Kraków: „Aureus”, 2000 – 197 s.

Historia i filozofia nauki  
(History and philosophy of science)

**Czy prawda naukowa jest absolutna? Wypowiedzi:** W. Wójcik [et al.]. [oraz] Staruszkiewicz A.: Odpowiedź na wątpliwości i uwagi pole-

miczne czytelników artykułu „Absolutność prawdy odkrywanej przez fizykę” [polem.]. – *Zag. Filoz. Nauce* 24 (1999) s. 101–131.

**Eilstein H.**: Pseudoscjentyzm i antyscjentyzm. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 5–20. Sum. [Na marginesie pracy: Sokal A., Bricmont J. „Intellectual impostures”].

**Kuliniak R.**: Christiana Garvego „Lob der Wissenschaften”. – *Zbliż. Pol. Niem.* 2000 nr 1 s. 56–60.

**Mączka J.**: Scholastyczna recepcja greckiego i arabskiego systemu myśli naukowej i filozoficznej. – *Zag. Filoz. Nauce* 24 (1999) s. 77–95.

**McMullin E.**: Wartości w nauce. Tł. – *Zag. Filoz. Nauce* 24 (1999) s. 7–25.

**Olszewski A.**: Teza Churcha a platonizm. – *Zag. Filoz. Nauce* 24 (1999) s. 96–100.

**Rodzeń J.**: W stronę aksjologii nauki. – *Zag. Filoz. Nauce* 24 (1999) s. 3–6. [Cechy teorii naukowych wg E. McMullina].

**Schelling F. W. J.**: O istocie niemieckiej nauki: [fragm.]. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 205–217.

**Solarska J.**: Hipoteza jako przedmiot zainteresowania filozofii nauki. – *Zesz. Nauk. Nauki Hum. WSRP Siedlce* 50 (1997) s. 7–20.

**Strawiński W.**: Krótko o redukcjonizmie. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 31–38. Sum.

**Szczęsna A.**: Nauka i postmodernizm: przypadek pewnej prowokacji. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 21–30. Sum. [Na marginesie pracy: Sokal A., Bricmont J. „Intellectual impostures”].

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

**Bröcker W.**: Heidegger i logika. Tł. z niem. – *Principia* 20 (1998) s. 119–128.

**Jadacki J. J.**: Kłopoty z wartościami: studium porównawcze. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 57–63.

**Kijania-Placek K.**: Prawda i konsensus: logiczne podstawy konsensualnego kryterium prawdy. Kraków: Wydaw. UJ, 2000 – 150 s. (Dialogikon; vol. 9).

**Lagosz M.**: Znaczenie i prawda: rozważania o Fregowskiej semantyce zdań. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 38 (2000) s. 1–145. Sum.

**Maciejczak M.**: Świadomość intencjonalna w „Badaniach logicznych” E. Husserla. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 4 s. 71–92.

**Oko D.**: Metoda transcendentalsa i samo korygujący się proces uczenia w ujęciu Bernarda Lonergana. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 111–135. Zsfg.

**Stuchliński J. A.**: Mereologia Leśniewskiego a zagadnienia przyrodoznawstwa. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 109–120. Sum.

**Tomaszek A.**: Pochwała Schopenhauera czyli o sztuce prowadzenia sporów. – *Palestra* 2000 nr 5/6 s. 54–62.

**Wiehl R.**: Phänomenologie und Dialektik. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 67–75.

## Psychologia (Psychology)

**Buksik D.**: Rozumienie sumienia w naukach psychologicznych. – *Seminare* 15 (1999) s. 267–274. Sum.

**Buksik D.**: Wybrane psychologiczne teorie rozwoju moralnego człowieka. – *Seminare* 13 (1997) s. 147–166. Sum.

**Grzegorzczak A.**: Dysonans poznawczy: jak o nim mówić i kto jest jego odkrywcą? – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 153–165. [Władysław Witwicki].

**Hankala A.**: Meta-metaphors for human memory. – *Dialog. a. Univers.* 1999 nr 11/12 s. 85–97.

**Jacobs A.**: Matters and followers. – *Dialog. a. Univers.* 1999 nr 11/12 s. 119–136.

**Kliś M.:** Teoria logiki mentalnej jako przykład współczesnej koncepcji rozumowania dedukcyjnego. – *Rocz. Komis. Nauk Pedag.* 53 (2000) s. 99–111. Sum.

**Kossowska M.:** Strategie działania. Kraków: „Universitas”, 2000 – 123 s.

**Rozdroża i ścieżki wrażliwości.** Red. P. Orlik. Poznań: Wydaw. Nauk. Inst. Filoz. UAM, 2000 – 314 s (Problemy, Dyskusje; t. 1).

**Rzepa T.:** Kazimierz Twardowski jako organizator uniwersyteckich środowisk psychologicznych. – *Prz. Psychol.* 2000 nr 1 s. 15–27. Sum.

**Sadowski R.:** Problem psychofizyczny – próby klasyfikacji. – *Seminare* 15 (1999) s. 115–139.

**Wadowski J.:** Niektóre współczesne koncepcje świadomości i jej intuicyjne rozumienie. – *Wroc. Prz. Teol.* 2000 nr 1 s. 173–198.

#### Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

**Drwięga M.:** Kilka uwag o antropologii św. Augustyna. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 151–160.

**Gajda J.:** Honor, godność, człowieczeństwo. Lublin: UMCS, 2000 – 130 s. (Wykłady Otwarte UMCS; 31).

**Grabowski M.:** Zapomniana wolność Adama. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 71–87.

**Gutorow J.:** Na kresach człowieka: problem humanizmu w dekonstrukcji Jacquesa Derridy. – *Nowa Okol. Poet.* 2000 nr 1 s. 160–173.

**Mejbaum W., Żukrowska A.:** Zwierzęta zdenaturowane: wstęp do antropologii filozoficznej. Szczecin: „Pedagogium”, 2000 – 154 s.

**Piórczyński J.:** Schellingiańska koncepcja wolności człowieka. – *Idea* 12 (2000) s. 55–68.

**Radość i cierpienie: fenomenologia rozwoju człowieka.** Red. H. Romanowska-Lakomy. Olsztyn: Wydaw. Uniw. Warm.-Mazur., 2000 – 234 s.

**Reale G.:** Pojęcie człowieka, troski o duszę i duchowego Erosa jako przesłanie myśli antycznej dla człowieka współczesnego. Tł. z wł. – *Ethos* 2000 nr 1/2 s. 32–45.

**Sahaj T.:** Poglądy św. Augustyna na temat śmierci. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 211–221.

**Śpidlik T.:** Myśl rosyjska: inna wizja człowieka. Przekł. z fr. J. Dembska. Warszawa: Wydaw. Księży Marianów, 2000 – 531 s. (Bogosłowije; 3).

**Stępun F. A.:** Życie a twórczość. Przeł. W. Sawicki, przekł. przejrzał i popr. S. Mazurek. Warszawa: Wydaw. IFiS PAN, 1999 – 182 s.

**Valverde C.:** Antropologia filozoficzna. Przekł. G. Ostrowski. Poznań: „Pallotinum”, 1998 – 396 s. (Amatea – podręczniki teologii katolickiej; t. 16).

**Ziemiński I.:** Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej. Lublin: TN KUL, 1999 – 519 s. (Źródła i Monografie TN KUL; 185).

#### Aksjologia (Axiology)

**Jadacki J. J.:** Kłopoty z wartościami: studium prelogiczne. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 57–63.

**Rodziński A.:** Wartość bycia osobą jako centrum świata wartości i wyznacznik epistemologicznego profilu etyki. – *Rocz. Nauk Społ.* 1999 z. 1 s. 5–15. Rés.

#### Etyka i teoria postępowania (Ethics)

**Adamiec-Jadwiżak M.:** Wokół czynów nadobowiązkowych. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 205–210.

**Cottier G.:** Wolność a prawda. Tł. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 6–22.

**Gierszewski Z.:** Kultura, moralność, względność: doktryna relatywizmu kulturowego M. J. Herskovitsa. Poznań: Wydaw. Nauk. UAM, 2000 –

170 s. (Filozofia i Logika / Uniw. A. Mickiewicza w Poznaniu; nr 83).

**Jabłoński M.:** Naukowe aspiracje etyki. – *Zesz. Nauk. Polit. Pozn. Hum.* 49 (2000) s. 83–87. Sum.

**Jaroń J.:** Poglądy etyczne ks. Józefa Tischnera. – *Zesz. Nauk. Nauki Hum. WSRP Siedlce* 50 (1997) s. 159–174.

**Kozłowski R.:** Wolność fundamentem etyki kantowskiej. – *Ling. ac Commun.* 1999 nr 9 s. 165–168.

**Mróz M., Bolewski P.:** Być i miłować: studia nad myślą św. Tomasza z Akwinu o miłości. Toruń: Wyż. Semin. Duchow., 1999 – 173 s.

**Pieper J.:** O miłości, nadziei i wierze. Przel. I. Gano, K. Michalski. Poznań: „W Drodze”, 2000 – 259 s. (Filozofia).

**Sekuła J.:** Primum non laedere. – *Zesz. Nauk. Nauki Hum. WSRP Siedlce* 50 (1997) s. 87–93.

**Smart J. J. C.:** Skrajny i umiarkowany utilitaryzm. Tł. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 141–152.

**Spaemann E.:** Podstawowe pojęcia moralne. Przekł. P. Mikulska, J. Merecki. Lublin: KUL, 2000 – 94 s.

**Tanalski D.:** Czy etycy i moralisci są potrzebni? – *Myśl Socjaldemokr.* 2000 nr 1 s. 35–41.

**Tillich P.:** Moralizmy, moralność, etyka teonomiczna. Tł. z ang. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 23–33.

**Wojewoda M.:** Etyka rozdartego sumienia. – *Logos i Ethos* 2000 nr 1 s. 34–42. [Poglądy Paula Tillicha].

#### Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

**Estetyka (im)materii:** [materiały konferencyjne]. – *Kult. Współcz.* 2000 nr 1/2 s. 1–225.

**Filozofia w Polsce:** estetyka. Red. W. Jaworski. Kraków: „Abrys”, 1999 – 189 s. (Biblioteka Końca Wieków) (Prace Zakładu Filozofii INS AGH; t. 2).

**Kuczyńska A.:** Piękny stan melancholii: filozofia niedosytu i sztuka. Warszawa: Wyd. Filoz. i Socjol. Uniw. Warsz., 1999 – 220 s.

**Strube W.:** Teoria wzniosłości Mendelsohna albo jak pisać historię estetyki. Tł. – *Principia* 21/22 (1998) s. 109–117.

#### Filozofia społeczeństw i nauk społecznych (Social philosophy. Philosophy of politics)

**Lemert Ch. C., Gilan G.:** Michel Foucault: teoria społeczna i transgresja. Tł. D. Leszczyński, L. Rasiński. Wst. L. Koczanowicz. Warszawa: PWN, 1999 – 227 s.

**Szymczyk J.:** Hierarchiczny charakter dobra wspólnego w ujęciu przedstawicieli szkoły lubelskiej. – *Rocz. Nauk. Społ.* 1999 z. 1 s. 31–49. Sum.

#### Filozofia państwa i prawa (Philosophy of law)

**Grabowski A.:** Judicial argumentation and pragmatics: a study on the extension of the theory of legal argumentation. Kraków: „Księgarnia Akademicka”, 1999 – 228 s.

**Kość A.:** Problem mocy wiążącej prawa w świetle współczesnej filozofii prawa. – *Rocz. Nauk. Praw.* 1999 z. 1 s. 55–66. Zsfg.

**Niemiec H.:** Filozofia prawa a teoria prawa i jurysprudencja. – *Rocz. Nauk. Praw.* 1999 z. 1 s. 67–78. Sum.

**Wilk L.:** Prawo łaski a sprawiedliwość karania: refleksja filozoficzno-prawna. – *Probl. Prawa Kar.* 23 (2000) s. 9–30. Zsfg. Sum.

**Woleński J.:** Doktor anielski i prawo naturalne. – *Prawo i Życie* 2000 nr 5 s. 65–67. [Filozofia prawa Tomasza z Akwinu].



Filozofia kultury  
(Philosophy of culture)

**Boelderl A. R.:** A philosophy of birth?: psychohistory as a cultural theory. – *Dialog. a. Univers.* 1999 nr 11/12 s. 29–46.

**Marzec J.:** „Narratologia” ponowoczesna: uniwersalizm metafory narracji w kulturze współczesnej. – *Teraź. Człow. Eduk.* 2000 nr 2 s. 91–104. Sum.

**Miejsce rzeczywiste, miejsce wyobrażone:** studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury. Red. M. Kitowska–Łysiak, E. Wolicka. Lublin: TN KUL, 1999 – 434 s. (Prace Wydz. Hist.–Filol. TN KUL; 78).

**Pawlak Z.:** Problem wolności we współczesnej kulturze: refleksje filozoficzne. – *Stud. Włoc.* 1 (1998) s. 157–168.

Filozofia wychowania  
(Philosophy of education)

**Szczęsny W. W.:** Poglądy pedagogiczne Immanuela Kanta: traktat z filozofii edukacji. Warszawa: „Żak”, 2000 – 160 s.

Filozofia historii  
i nauk historycznych  
(Philosophy of history)

**Beisel D. R.:** Memory, resistance and psychohistory. – *Dialog. a. Univers.* 1999 nr 11/12 s. 61–66.

**Boelderl A. R.:** A philosophy of birth?: psychohistory as a cultural theory. – *Dialog. a. Univers.* 1999 nr 11/12 s. 29–46.

**Lawton H.:** Philosophical aspects of psychohistory. – *Dialog. a. Univers.* 1999 nr 11/12 s. 47–57.

**Oesterreich P. L.:** Filozofia dziejów i sztuka historyczna: o mitopoetyckim języku „Weltalter” Schellinga. Tł. – *Idea* 12 (2000) s. 95–108.

**Sandkühler H. J.:** Filozofia historii. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 29–54. [Poglądy Schellinga].

**Ziolo P.:** „Ursatz” and „Ausfaltung”: toward a transcultural reenvisioning of history. – *Dialog. a. Univers.* 1999 nr 11/12 s. 7–28.

Filozofia przyrody  
i nauk przyrodniczych  
(Philosophy of nature)

**Jodkowski K.:** Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm. Lublin: Wydaw. UMCS, 1998 – 537 s. (Realizm, Racjonalność, Relatywizm; 35).

**Krajewski W.:** Naukowa ontologia: panorama zagadnień i kierunków. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 3 s. 39–56. [Dot. filozofii przyrody].

**Kuczyńska G.:** Rewolucja jeszcze trwa: (o perkusjach teorii względności w filozofii A. N. Whiteheada i nie tylko). – *Zesz. Nauk. Nauki Hum. WSRP Siedlce* 50 (1997) s. 73–86.

**Trąbka J.:** Odwieczny chaos a tworzenie się świata. Kraków: Wydaw. UJ, 2000 – 156 s.

**Witczak J.:** Eddington – zasada względności i świat absolutny. Cz. 2. – *Zag. Filoz. Nauce* 24 (1999) s. 43–76.

Filozofia matematyki  
(Philosophy of mathematics)

**Dadaczyński J.:** Filozofia matematyki Immanuela Kanta i jej dziedzictwo. – *Zag. Filoz. Nauce* 24 (1999) s. 26–42.

Filozofia religii  
(Philosophy of religion)

**Danz Ch.:** Filozofia objawienia. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 127–146. [Wykłady Schellinga].

**Franz A.:** Schellingiańska „Filozofia objawienia” i teologia. Tł. z niem. – *Idea* 12 (2000) s. 171–191.

**Moskal P.:** Spór o racje religii. Lublin: TN KUL, 2000 – 252 s. (Studia z Filozofii Teoretycznej; 7) (Prace Wydz. Filoz. TN KUL; 83).

**Moskal P.:** Wiara a rozumowe poznanie Boga. – *Ethos* 2000 nr 1/2 s. 71–81.

**Ptaszek R.:** Poglądy Tomasa Mertona na temat sposobów poznania Boga. – *Zesz. Nauk. Nauki Hum. WSRP Siedlce* 50 (1997) s. 49–59.

**b) Piśmiennictwo obce**  
(Foreign publications)

**Filozofia w ogóle**  
(Philosophy in general)

**Aul J.:** *Philosophiae janua bibliographica*. Vol. B. Cuxhaven: Dartford, Junghans, 2000 – 215 s. (Bibliographien Philosophie; Bd. 2).

**Chemins de la pensée: vers de nouveaux langages.** Dir. E. Portella. Paris: Ed. Unesco, 2000 – 300 s. (La bibliothèque du philosophe).

La **gnose**, une question philosophique: pour une phénoménologie de l'invisible. Dir. N. Depraz, J.–F. Marquet. Paris: Cerf, 2000 – 270 s. Ff 190,00. [Materiały kolokwium w Uniw. w Paryżu, 1997].

**Philosophies de notre temps.** Ed. J.–F. Dortier. Auxerre: Sciences humaines éd., 2000 – XIV, 360 s. Ff 145,00.

**Précis de philosophie analytique.** Dir. de P. Engel. Paris: PUF, 2000 – VIII, 360 s. Ff 199,00.

**Realismus als philosophischer Problem.** Hrsg. H. Seidl. Hildesheim: Olms, 2000 – 297 s. (Philosophische Texte und Studien: Bd. 51). DM 78,00.

**Teksty źródłowe i ich przekłady**  
(Sources and their translations)

**Augustinus de Ferrara:** *Quaestiones super librum praedicamentorum Aristotelis*. Ed. R. Andrews. Stockholm: Almquist & Wiksell, 2000 – XXXVIII, 308 s. (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia latina Stockholmiensia; 45).

**Pseudo-Zeno:** anonymous philosophical treatise. Eds. M. E. Stone, M. E. Shirinian, D. T. Runia. Leiden: Brill, 2000 – XIV, 254 s. (Philosophia antiqua; vol. 8).

**Historia filozofii**  
(History of philosophy)

**Aichele A.:** *Philosophie als Spiel: Platon – Kant – Nietzsche*. Berlin: Akad.–Verl., 2000 – 195 s. DM 99,00.

**Autour de Hegel: hommage à Bernard Bourgeois.** Ed. F. Dagognet, P. Osmo. Paris: Vrin, 2000 – 430 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Ff 250,00.

**Bourgeois B.:** *L'idéalisme allemand: alternatives et progrès*. Paris: Vrin, 2000 – 320 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Ff 180,00.

**Broadie A.:** *Why Scottish philosophy matters*. Edinburgh: Saltire Society, 2000 – 104 s.

**Crane T., Patterson S.:** *History of the mind-body problem*. London: Routledge, 2000 – VIII, 255 s. (London studies in the history of philosophy; 3).

**Crépon M.:** *Le malin génie des langues: (Nietzsche, Heidegger, Rosenzweig)*. Paris: Vrin, 2000 – 224 s. Ff 135,00.

**Danowski Z.:** *Index augustino-cartésien*. Paris: Vrin, 2000 – 178 s. Ff 150,00.

**Duncan P. J. S.:** *Russian messianism: third Rome, holy revolution, communism and after*. London: Routledge, 2000 – XIII, 235 s.

**Das Erbe Brentanos:** *Acten der Konferenz „The legacy of Brentano” in Kraków*. Hrsg. W. Baumgartner. Dettelbach: Röhl, 2000 – 311 s. (Brentano-Studien; Bd. 8). DM 68,00.

**Esders M.:** *Begriffs-Gesten: Philosophie als kurze Prosa von Friedrich Schlegel bis Adorno*. Bern: Lang, 2000 – 384 s. DM 89,00.

Die **Hermeneutik** im Zeitalter der Aufklärung. Hrsg. M. Beetz, G. Cacciatore. Köln: Böhlau, 2000 – VI, 337 s. (Collegium Hermeneuticum; Bd. 3). DM 68,00.

**Köhler** Th. W.: Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühungen um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis. Leiden: Brill, 2000 – X, 745 s. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 71). Hfl 368,02.

**Mander** W. J.: Anglo-american idealism, 1865–1927. Westport, Conn. / London: Greenwood Press, 2000 – VI, 232 s.

**Materialismus** und Spiritualismus: Philosophie und Wissenschaften nach 1848. Hrsg. A. Arndt, W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 2000 – VI, 240 s. DM 78,00.

**Mohanty** J.: Classical Indian philosophy. Lanham, Md. / Oxford: Rowman & Littlefield, 2000 – VII, 181 s.

**Saffrey** H. D.: Le néoplatonisme après Plotin. Paris: Vrin, 2000 – X, 318 s. Ff 230,00.

**Steineck** Ch.: Grundstrukturen mystischen Denkens. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 289 s. (Epistemata: Reihe Philosophie; 272). DM 72,00.

**Treiber** G.: Philosophie der Existenz: das Entscheidungsproblem bei Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus: literarische Erkundungen von Kundera, Céline, Broch, Musil. Bern: Lang, 2000 – 236 s. DM 79,00.

**Walbridge** J.: The leaven of the ancients: Suhrawardi and the heritage of the Greeks. Albany, N. Y.: State Univ. of New York Press, 2000 – XVIII, 305 s. (SUNY series in Islam).

Współczesne kierunki  
filozoficzne  
(Contemporary philosophical trends)

**Burkhard** F.: French Marxism between the wars: Henri Lefebvre and the „philosophies”. Amherst, N. Y.: Humanity Books, 2000 – 278 s.

**Kozlarek** O.: Universalien, Eurozentrismus, Logozentrismus: Kritik am disjunktiven Denken der Moderne. Frankfurt/M.: IKO – Verl. für Interkulturelle Kommunikation, 2000 – 268 s. DM 39,80.

**Phénoménologie** et herméneutique, I. (Colloque „Erasmus” 1994). Dir. I. Schüßler, A. Schild. Lausanne: Payot, 2000 – 214 s. Ff 129,00.

**Schirmacher** W.: German 20th century philosophy: the Frankfurt school. New York: Continuum, 2000 – XX, 244 s. (The German library; vol. 78).

**Vedder** B.: Was ist Hermeneutik?: ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit. Stuttgart: Kohlhammer, 2000 – 194 s. DM 39,90.

Monografie o filozofach  
i pisarzach filozofujących  
(Monographs on philosophers)

**Scholze** B.: Kunst als Kritik: Adornos Weg aus der Dialektik. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 371 s. (Epistemata: Reihe Philosophie; Bd. 283). DM 86,00.

**Bachelard** dans le monde. Dir. J. Gayon, J.–J. Wunenburger. Paris: PUF, 2000 – X, 248 s. Ff 128,00.

**Berlioz** D.: Berkeley. Paris: Vrin, 2000 – 220 s.

**Bennington** G.: Interrupting Derrida. London: Routledge, 2000 – XIV, 235 s. (Warwick studies in European philosophy).

**Renault** L.: Descartes ou la félicité volontaire: l'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiration. Paris: PUF, 2000 – 222 s. Ff 168,00.

**Poggi** G.: Durkheim. Oxford Univ. Press, 2000 – IX, 182 s. (Founders of modern political and social thought).

**Michon** P.: Poétique d'une anti-anthropologie: l'herméneutique de Gadamer. Paris: Vrin, 2000 – 254 s. Ff 180,00.

**Greisch J.:** L'arbre de vie et l'arbre du savoir: le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919–1923). Paris: Cerf, 2000 – 336 s. Ff 195,00.

**Montmollin I. de:** La philosophie de Vladimir Jankélévitch: sources, sens, enjeux. Paris: PUF, 2000 – 396 s. Ff 149,00.

**Flikschuh K.:** Kant and modern political philosophy. Cambridge Univ. Press, 2000 – X, 216 s.

**Morgan D.:** Kant trouble: obscurities of the enlightened. London: Routledge, 2000 – XII, 238 s. (Warwick studies in European philosophy).

**Simonelli T.:** Lacan: la théorie: essai de critique intérieure. Paris: Cerf, 2000 – 286 s. Ff 190,00.

**Clair A.:** Métaphysique et existence: essai sur la philosophie de Jules Lequier. Paris: Vrin, 2000 – 190 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Ff 150,00.

**Bourgeois–Gironde S.:** McTaggart: temps, éternité, immortalité. Paris: L'Éclat, 2000 – 174 s. Ff 120,00.

**Behrens R.:** Übersetzungen – Studien zu Herbert Marcuse: konkrete Philosophie, Praxis und kritische Theorie. Mainz: Ventil-Verl., 2000 – 251 s. DM 32,80.

**Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung.** Hrsg. M. Albrecht, E. J. Engel. Stuttgart: Frommann–Holzboog, 2000 – 284 s.

**Nietzsche, Postmoderne– und danach? = (Nietzsche, postmodernity and after).** Hrsg. E. Kiss, U. Nussbaumer–Benz. Cuxhaven: Dartford, Junghans, 2000 – 242 s. (Nietzscheana; Bd. 14). DM 44,00.

**Wolfenstein E. V.:** Inside / outside Nietzsche: psychoanalytic explorations. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press, 2000 – XI, 267 s.

**Brisson L.:** Lectures de Platon. Paris: Vrin, 2000 – 272 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Ff 150,00.

**Bensussan G.:** Franz Rosenzweig: existence et philosophie. Paris: PUF, 2000 – 128 s. Ff 48,00.

**Lauxtermann P. F. H.:** Schopenhauer's broken world–view: colours and ethics between Kant and Goethe. Dordrecht: Kluwer, 2000 – IX, 290 s. (Science and philosophy; vol. 10).

#### Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

**Hübner J.:** Aristoteles über Getrentheit und Ursächlichkeit: der Begriff des eidos chōriston. Hamburg: Meiner, 2000 – IX, 366 s. (Paradeigmata; 20). DM 128,00.

**Hüntelmann R.:** Möglich ist nur das Wirkliche: Nicolai Hartmanns Modalontologie des realen Seins. Dettelbach: Röhl, 2000 – 134 s. (Neue ontologische Forschung; Bd. 21). DM 29,80.

**Löffler W.:** Notwendigkeit, S5 und Gott: das ontologische Argument für die Existenz Gottes in der zeitgenössischen Modallogik. Münster: Lit, 2000 – X, 125 s. DM 29,80.

**Ontologie et dialogue: hommage à Pierre Aubenque.** Dir. N. I. Cordero. Paris: Vrin, 2000 – 224 s. Ff 145,00.

**Stevens A.:** L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel. Paris: Vrin, 2000 – 302 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Ff 180,00.

**Wachter D. von:** Dinge und Eigenschaften: Versuch zur Ontologie. Dettelbach: Röhl, 2000 – 252 s. (Neue ontologische Forschung; Bd. 1). DM 48,00.

**Watzka H.:** Sagen und Zeichen: die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein. Stuttgart: Kohlhammer, 2000 – 184 s. (Münchener philosophische Studien: N. F.; Bd. 16). DM 50,85.

**Weckwerth Ch.:** Metaphysik als Phänomenologie: eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen Phänomenologie des Geistes. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 231 s. (Epistemata: Reihe Philosophie; Bd. 273). DM 48,00.

**Yolton J. W.:** Realism and appearances: an essay in ontology. Cambridge Univ. Press, 2000 – XIII, 157 s.

Filozofia języka  
(Philosophy of language)

**Brandom R.:** Articulating reasons: an introduction to inferentialism. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2000 – 230 s.

**Ruthrof H.:** The body in language. London: Cassell, 2000 – IX, 193 s.

Teoria poznania  
(Epistemology)

**Avramides A.:** Other minds. London: Routledge, 2000 – XV, 333 s. (Problems of philosophy).

**Bogdan R. J.:** Minding minds: evolving a reflexive mind by interpreting others. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2000 – XIII, 215 s.

**Cléro J.-P.:** Théorie de la perception: de l'espace à l'émotion. Paris: PUF, 2000 – 320 s. Ff 149,00.

**De la perception à l'action: contenus perceptifs et perception de l'action.** Dir. P. Livet. Paris: Vrin, 2000 – 238 s. (Analyse et philosophie). Ff 180,00.

**Dörflinger B.:** Das Leben theoretischer Vernunft: teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants. Berlin: de Gruyter, 2000 – X, 266 s. (Kantstudien: Ergänzungshefte; 136). DM 198,00.

**Riedl R.:** Strukturen der Komplexität: eine Morphologie des Erkennens und Erklärens. Berlin: Springer, 2000 – XIII, 367 s. DM 79,00.

**Rosales A.:** Sein und Subjektivität bei Kant: zum subjektiven Ursprung der Kategorien.

Berlin: de Gruyter, 2000 – XI, 370 s. (Kantstudien: Ergänzungshefte; 135). DM 188,00.

**Schüling H.:** System und Evolution des menschlichen Erkennens: ein Handbuch der evolutionären Erkenntnistheorie. Bd. 4. Die Evolution der instrumentellen Wahrnehmung. Hildesheim: Olms, 2000 – VI, 205 s. (Philosophische Texte und Studien; Bd. 46). DM 118,00.

Historia i filozofia nauki  
(History and philosophy of science)

**Azzouni J.:** Knowledge and reference in empirical science. London: Routledge, 2000 – XI, 259 s. (International library of philosophy).

**Bitbol M.:** Physique et philosophie de l'esprit. Paris: Flammarion, 2000 – 404 s. (Nouvelle bibliothèque scientifique) Ff 139,00.

**Elemente moderner Wissenschaftstheorie: zur Interaktion von Philosophie, Geschichte und Theorie der Wissenschaften.** Hrsg. F. Stadler. Wien: Springer, 2000 – XXVI, 220 s. (Band... der Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis; Bd. 8). DM 64,00.

**Heuermann H.:** Wissenschaftskritik: Konzepte – Positionen – Probleme. Tübingen: Francke, 2000 – 352 s. DM 78,00.

**Klein C.:** Konventionalismus und Realismus: zur erkenntnistheoretischen Relevanz der empirischen Unterbestimmtheit von Theorien. Paderborn: Mentis-Verl., 2000 – 260 s. DM 78,00.

**Krausz E.:** The limits of science. Bern: Lang, 2000 – X, 177 s. DM 88,00.

**Kukla A.:** Social constructivism and the philosophy of science. New York: Routledge, 2000 – X, 170 s. (Philosophical issues in science).

**Norris Ch.:** Minding the gap: epistemology and philosophy of science in the two traditions. Amherst: Univ. of Massachusetts Press, 2000 – XIII, 296 s.

**Rosenberg A.:** Philosophy of science: a con-

temporary introduction. London: Routledge, 2000 – IX, 191 s.

**Science at century's end: philosophical questions on the progress and limits of science.** Eds. G. J. Massey, M. Carrier, L. Ruetsche. Pittsburgh, Pa., Univ. of Pittsburgh Press, 2000 – XII, 385 s. [Materialy konferencji, Pittsburg, 3–7.11.1997].

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

Die **Analogiedenken**: Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie. Hrsg. K. Gloy, M. Bachmann. Freiburg/Br.: Alber, 2000 – 371 s. DM 74,00.

**Augustinus de Ferrara**: Quaestiones super librum praedicamentorum Aristotelis. Ed. R. Andrews. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2000 – XXXVIII, 308 s. (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia latina Stockholmiensia; 45).

**Bäck A.**: Aristotle's theory of predication. Leiden: Brill, 2000 – XIV, 346 s. (Philosophia antiqua; vol. 84). Hfl 187,32.

**Bégout B.**: La généalogie de la logique: Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial. Paris: Vrin, 2000 – 380 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Ff 198,00.

**Christoff D.**: Écrits sur le signe. Introd. et éd. J.–F. Aenishanslin. Lausanne: Payot, 2000 – 234 s. Ff 140,00.

**Hansen F.–P.**: Geschichte der Logik des 19. Jahrhunderts: eine kritische Einführung in die Anfänge der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 201 s. DM 29,80.

**Löffler W.**: Notwendigkeit, S5 und Gott: das ontologische Argument für die Existenz Gottes in der zeitgenössischen Modallogik. Münster: Lit, 2000 – X, 125 s. DM 29,80.

**Medieval and renaissance logic in Spain: acts of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, held at the University of**

Navarre, Pamplona, 26–30 May 1997. Ed. I. Angelelli, P. Pérez-Ilzarbe. Hildesheim: Olms, 2000 – X, 479 s. (Philosophische Texte und Studien; Bd. 54). DM 128,00.

**Peterson Ph. L.**: Intermediate quantities: logic, linguistics, and Aristotelian semantics. Aldershot: Ashgate, 2000 – X, 283 s. (Ashgate new critical thinking in philosophy).

**Thom P.**: Making sense: a theory of interpretation. Lanham, Md. / Oxford: Rowman & Littlefield, 2000 – VII, 119 s.

Psychologia  
(Psychology)

**Balat M.**: Des fondements sémiotiques de la psychanalyse: Peirce après Freud et Lacan. Paris: L'Harmattan, 2000 – II, 290 s. Ff 150,00.

**Cognition, rationality and institutions.** Red. M. E. Streit. Berlin: Springer, 2000 – VIII, 268 s. [Materialy kongresu, Jena <2000>]. DM 139,00.

**Cornejo C.**: Sprache, Geist und Gesellschaft: Grundlagen einer psychologischen Theorie der Bedeutung. Aachen: Shaker, 2000 – XII, 283 s. (Berichte aus der Psychologie). DM 88,00.

**Florack A.**: Umgang mit fremden Kulturen: eine sozialpsychologische Perspektive. Wiesbaden: Dt. Univ.–Verl., 2000 – XIII, 191 s. DM. 68,00.

**Lexikon der Psychologie: in fünf Bänden.** Projektleitung: G. Wenninger. Bd. 1: A bis E. Heidelberg / Berlin: Spektrum / Akad. Verl., 2000 – XIII, 457 s. [toż na CD-ROM].

**Mérö L.**: Die Logik des Unvernunft: Spieltheorie und die Psychologie des Handelns. Dt. von A. Ehlers. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch–Verl., 2000 – 348 s. DM 18,90.

**Meyerson I.**: Existe-t-il une nature humaine?: psychologie historique, objective, comparative. Introd. F. Parot. Paris: diff. PUF, 2000 – 440 s.

**Psychologie** und Zukunft: Prognosen, Prophezeiungen, Pläne. Hrsg. J. Möller. Göttingen: Hogrefe, 2000 – 294 s. DM 69,00.

Antropologia filozoficzna  
(Philosophical anthropology)

**Deschoux M.:** L'homme précaire: essai sur le mal-être. Paris: L'Harmattan, 2000 – 98 s.

**Kiowsky H.:** Der Einzelne und die Anderen: der Aspekt der Begegnung im Problemkreis der Anthropologie. Cuxhaven: Dartford, Jung-hans, 2000 – 240 s. DM 48,00.

**Köhler Th. W.:** Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert: die Erkenntnisbemühungen um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis. Leiden: Brill, 2000 – X, 745 s. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 71). Hfl 368,02.

Aksjologia  
(Axiology)

**O'Hear A.:** Philosophy, the good, the true and the beautiful. Cambridge Univ. Press, 2000 – VII, 280 s. (Royal Institute of Philosophy supplement; 47).

Etyka i teoria postępowania  
(Ethics)

**Audi P.:** L'éthique mise à nu par ses paradoxes même. Paris: PUF, 2000 – XII, 176 s. Ff 98,00.

**Begründung von Moral:** Diskursethik versus Konstruktivismus – eine Streitschrift. Hrsg. H. Burchart, K. Reich. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2000 – 207 s. DM 58,00.

**Ethik** und Wissenschaft in Europa: die gesellschaftliche, rechtliche und philosophische Debatte. Hrsg. D. Mieth. Freiburg/Br.: Alber, 2000 – 293 s. DM 88,00. [Materiały kongresu Tübingen 1999].

**Fairbanks S. J.:** Kantian moral theory and the destruction of the self. Boulder, Colo. / Oxford: Westview Press, 2000 – X, 244 s.

**Hartogh G. den:** The good life as a public good. Dordrecht: Kluwer, 2000 – VII, 170 s. (Library of ethics and applied philosophy; vol. 6).

**Jedan Ch.:** Willensfreiheit bei Aristoteles?. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2000 – 203 s. (Neue Studien zur Philosophie; Bd. 15). DM 68,00.

**Lemke H.:** Freundschaft: ein philosophischer Essay. Darmstadt: Primus-Verl., 2000 – X, 220 s. DM 39,90.

**Lumer Ch.:** Rationaler Altruismus: eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus. Osnabrück: Univ.-Verl. Rasch, 2000 – 652 s. (Osnabrücker philosophische Schriften: Reihe A; Bd. 3). DM 90,00.

**Richter D.:** Ethics after Anscombe: post „Modern moral philosophy“. Dordrecht: Kluwer, 2000 – XI, 173 s. (Library of ethics and applied philosophy; vol. 5).

Estetyka i filozofia sztuki  
(Aesthetics. Philosophy of art)

**Hogan P. C.:** Philosophical approaches to the study of literature. Gainesville: Univ. Press of Florida, 2000 – 369 s.

**Japaridze T.:** The Kantian subject: sensus communis, mimesis, work of mourning. New York: State Univ. of N. York Press, 2000 – IX, 168 s. (SUNY series in contemporary continental philosophy).

**Labyrinth:** philosophische und literarische Modelle. Hrsg. K. Röttgers, M. Schmitz-Emans. Essen: Verl. die Blaue Eule, 2000 – 241 s. (Philosophische Reflexionen; Bd. 2). DM 68,00.

The **poetry** of life in literature. Ed. A. T. Tymieniecka. Dordrecht: Kluwer, 2000 – X, 251 s. (Analecta Husserliana; vol. 69).

**Politics** and aesthetics in the arts. Eds. S. Kemal, I. Gaskell. Cambridge Univ. Press, 2000 – XI, 268 s. (Cambridge studies in the philosophy of the arts).

**Ramirez J. A.:** The beehive metaphor: from Gaudi to Le Corbusier. London: Reaktion Press, 2000 – 224 s. (Essays in art and culture).

**Wenzel Ch. H.:** Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant. Berlin: de Gruyter, 2000 – VIII, 207 s. (Kantstudien: Ergänzungshefte; 137). DM 138,00.

Filozofia społeczeństw  
i nauk społecznych

(Social philosophy. Philosophy of politics)

**Contemporary** sociological theory, 1920–2000. Ed. R. Boudon, M. Cherkaoui. T. 1–4. London / Thousand Oaks, Calif.: SAGE, 2000 – XXVIII, 452 s. + 484 s. + 484 s. + 476 s. (Central currents in social theory; vol. 5–8).

**Coole D.:** Negativity and politics: Dionysus and dialectics from Kant to poststructuralism. London: Routledge, 2000 – X, 272 s.

**Feather H.:** Intersubjectivity and contemporary social theory: the everyday as critique. Aldershot: Ashgate, 2000 – XI, 162 s. (Avebury series in philosophy).

**Flikschuh K.:** Kant and modern political philosophy. Cambridge Univ. Press, 2000 – X, 216 s.

**Risjord M. W.:** Woodcutters and witchcraft: rationality and interpretive change in social sciences. Albany: State Univ. of New York Press, 2000 – IX, 201 s.

Filozofia państwa i prawa  
(Philosophy of law)

**Grunert F.:** Normbegründung und politische Legitimität: zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung. Tübingen: Niemeyer, 2000 – VII, 310 s. DM 168,00.

**International justice.** Ed. A. J. Coates. Aldershot: Ashgate, 2000 – VIII, 302 s. (Avebury series in philosophy). [Materialy konferencji Association of Legal and Social Philosophy, 1998].

**Morawetz Th.:** Law's premises, law's promises: jurisprudence after Wittgenstein. Aldershot: Ashgate, 2000 – XIV, 344 s.

**Rechts- und Staatsphilosophie: ein dogmenphilosophischer Dialog.** Hrsg. R. Gröschner. Berlin: Springer, 2000 – XIV, 333 s. (Springer-Lehrbuch). DM 42,00.

Prakseologia  
(Praxiology)

**Alexandre V., Gasparski W.:** The roots of praxiology: French action theory from Bourdeau and Epinas to present days. New Brunswick, N. J. / London: Transaction Publ., 2000 – 256 s. (Praxiology: the international annual of practical philosophy and methodology; vol. 7).

Filozofia historii  
i nauk historycznych  
(Philosophy of history)

**Histoire et avenir: conceptions hégélienne et posthégélienne de l'histoire** (colloque „Erasmus” 1995). Dir. I. Schübler, A. Schild. Lausanne: Payot, 2000 – 248 s. Ff 149,00.

**Wertz S. K.:** Between Hume's philosophy and history: historical theory and practice. Lanham, Md.: Univ. Press of America, 2000 – XVI, 157 s.

Filozofia przyrody  
i nauk przyrodniczych  
(Philosophy of nature)

**Barberousse A.:** La physique face à la probabilité. Paris: Vrin, 2000 – 210 s. (Mathesis). Ff 170,00.

**Ellis J.:** Quantum reflections. Cambridge Univ. Press, 2000 – XIV, 202 s.



**Hubert R.:** Einstein und Poincaré: philosophische Beurteilung physikalischer Theorien. Paderborn: Mentis, 2000 – 340 s. DM 88,00.

**Looijen R. C.:** Holism and reductionism in biology and ecology: the mutual dependence of higher and lower level research programmes. Dordrecht: Kluwer, 2000 – XXI, 350 s. (Episteme; vol. 23).

**Morel P.-M.:** Atome et nécessité: Démocrite, Épicure, Lucrèce. Paris: PUF, 2000 – 132 s.

**Philosophies de la nature.** Dir. O. Bloch. Paris: Publications de la Sorbonne, 2000 – 230 s. [Materialy konferencji 1994].

**Van der Steen W. J.:** Evolution as natural history: a philosophical analysis. Westport, Conn. / London: Praeger, 2000 – IX, 187 s.

Filozofia matematyki  
(Philosophy of mathematics)

**Potter M.:** Reason's nearest kin: philosophies of arithmetic from Kant to Carnap. Oxford Univ. Press, 2000 – X, 305 s.

Filozofia religii  
(Philosophy of religion)

**Arthur C. J.:** Religious pluralism: a metaphorical approach. Aurora, Colo.: Davies Group, 2000 – VI, 268 s.

**Cupitt D.:** Philosophy's own religion. London: SCM Press, 2000 – XII, 180 s.

**Winter A.:** Der andere Kant: zu philosophischen Theologie Immanuel Kants. Hildesheim: Olms, 2000 – XIX, 600 s. DM 138,00.

## Wiadomości bieżące

### WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

#### Publikacje jednostkowe

**Henryk Elzenberg: Pisma Etyczne.** Opracował oraz wstępem opatrzył Lesław Hostyński (Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, ss. XXIX+298). Książkę otwiera tekst pt. „Etyka perfekcyjności Henryka Elzenberga” stanowiący skrót jednego z rozdziałów monografii L. Hostyńskiego *Układacz tablic wartości* (1999). Tekst ten wprowadza w świat poglądów etycznych Elzenberga, wskazując w szczególności ich związki ze stoicyzmem, ideę wyrzeczenia (ascetyzm) jako składnika moralności, stosunek do soteryzmu i melioryzmu, uwielbienie osoby i filozofii Gandhiego. Następnie książka zawiera dziesięć tekstów Elzenberga publikowanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych oraz liczne *inedita*, opracowane na podstawie materiałów przechowywanych w Archiwum PAN w Warszawie. Książkę wyposażono w indeks osobowy i rzeczowy.

**Maria Gołaszewska (red.): Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii** (Universitas, Kraków 2000, ss. 249). W krótkim „Wprowadzeniu” czytamy m.in. „Całość obejmuje cztery grupy tematyczne, uzupełniające się tak, by uzyskać możliwie szeroki horyzont pojmowania ekoestetyki”. Te grupy tematyczne to: I. Zagadnienia ogólnoteoretyczne, II. Estetyka piękna natury, III. Refleksje ekoestetyczne, IV. Światopoglądy proekologiczne. Autorami tekstów są: Maria Gołaszewska (cztery teksty), Andrzej Warmiński, Marek M. Bonenberg, Janina Makota (dwa teksty), Tadeusz Gołaszewski, Piotr Mróz, Franciszek Chmielewski, Beata Szymańska i Leszek Sosnowski. Dołączono obszerną bibliografię.

**Alina Motycka, W. Wrzosek (red.): Nieświadomość jako kategoria filozoficzna** (Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, ss. 320). Jest to zbiór artykułów poprzedzony przedmową Aliny Motyckiej. Ze spisu treści: Rozdz. 1. Poznanie siebie przed i po Kartezjuszu, czyli kuracja duszy rozumnej z podwójnej niewiedzy; Rozdz. 2. Poza granicami świadomości; Rozdz. 3. Z perspektywy osądu filozoficznego; Rozdz. 4. Demony nieświadomości; Rozdz. 5. Dyskurs Innego – dylematy lacanowskie; Rozdz. 6. Kulturowy sens pojęcia nieświadomości; Rozdz. 7. W perspektywie tego, co nieświadome (adaptacje).

**Paweł Garbacz: Logika zdań, jedna czy wiele** (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, ss. 167). Książka składa się ze wstępu i trzech rozdziałów: I. Wprowadzenie w problematykę wielości logik zdaniowych, II. Interpretacje rachunku logicznego a wielość logik zdaniowych, III. Klasyczna logika zdaniowa a niektóre nieklasyczne logiki zdaniowe. We wstępie czytamy m.in. „Przedmiotem rozprawy jest zastana wielość różnych systemów logicznych rachunku zdań”. Nieco dalej autor stwierdza, że centralnym zagadnieniem jego pracy jest problem, czy jest jedna, czy wiele logik zdaniowych. W krótkim zakończeniu Paweł Garbacz podsumowuje swe wyniki. Za jeden z głównych rezultatów uważa definicję interpretacji rachunku logicznego. Według tej definicji na interpretację składa się: zakres zdań, jakie można podstawiać za zmienne, znaczenia przyporządkowane funktorom oraz interpretacja znaku wyprowadzalności lub asercji. Przy pomocy tej definicji uzasadnia tezę, że istnieje wiele logik, w tym sensie, że istnieje wiele różnych interpretacji zdaniowego rachunku. Każda interpretacja konstytuuje inną logikę, lecz nie każda z tych logik jest poprawna, czyli taka, że jej prawa

i reguły odpowiadają prawom i regułom dziedziny wskazanej przez interpretację.

**Ks. Stanisław Kowalczyk: Filozofia Boga** (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, ss. 352). Jest to już trzecie wydanie (poprzednie w 1972, 1980) tego podręcznika przeznaczonego głównie dla studentów filozofii wyższych uczelni katolickich. W przedmowie autor wyjaśnia, że szereg jego prac opublikowanych w latach osiemdziesiątych skłonił go do poczynienia wielu zmian i uzupełnień w podręczniku, przy czym wykorzystane zostały elementy filozoficznej myśli współczesnej.

**Zygmunt Hajduk: Ogólna metodologia nauk** (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, ss. 238). Jest to drugie, poprawione wydanie skryptu w wydruku komputerowym. Opracowanie redakcyjne: ks. mgr D. Dąbek. Skrypt podzielony jest na cztery części: pierwsza wprowadza podstawowe pojęcia (metodologia, semiotyka, znak, język, kategoria, definicja, antynomia), druga omawia teorię rozumowań, trzecia – metodologię nauk, czwarta – logiczną teorię nauk.

**Jacques Maritain: Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej** (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, ss. 207). Książka wydana została w przekładzie Jarosława Mereckiego SDS, a wprowadzenie do niej pt. „Czego etyka nie powinna zapomnieć filozofowi znad Garonny?” napisał Tadeusz Styczeń SDS, który stwierdza m.in., że refleksja Maritaina oznacza niewątpliwą przełom w etyce tomistycznej, a może też w etyce w ogóle. A oto tytuły kolejnych wykładów: 1. Wstęp: Wielkie kategorie systemów etycznych, 2. Dobro i wartość, 3. Sądy wartościujące, 4. Świat wartości moralnych. Pojęcie celu, 5. Doświadczenie moralne i cel ostateczny, 6. Cel ostateczny i wewnętrzna dialektyka pierwszego aktu wolności. Pojęcie normy, 7. Obowiązek. Powinność moralna, 8. Prawo i błąd, 9. Pojęcie sankcji.

**Feng Youlan: Krótka historia filozofii chińskiej** (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, ss. 409). Jest to zwięzły podręcznik napisany przez współczesnego filozofa chińskiego, twórcę neokonfucjanizmu. Autor przedstawia chronologicznie dzieje myśli chińskiej, najwięcej miejsca poświęcając filozofii starożytnej i średniowiecznej. Charakteryzuje konfucjanizm, taoizm, buddyzm oraz myśl współczesną, na której widać wpływy poglądów Deweya i Russella.

Przedstawia również własne stanowisko filozoficzne. Z angielskiego książkę przełożył Michał Zagrodzki.

**Włodzimierz Tyburski: Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku** (Wydawnictwo Top Kurier, Toruń 2000, ss. 578). Ta pierwsza monografia dziejów myśli etycznej w Polsce jest próbą całościowego opisu oraz syntetycznego ujęcia wielu nurtów refleksji wartościującej, dotyczącej idei moralnych: moralno-politycznych (etyki politycznej), społecznych (etyki społecznej), moralno-gospodarczych (etyki gospodarczej), edukacyjnych (etyki wychowania moralnego), występujących w historii rodzimej myśli filozoficzno-społecznej od początku XVI stulecia do końca XIX wieku. Praca ukazuje dzieje nowożytnej myśli etycznej w Polsce zarówno w jej złożonej strukturze problemowej, jak i w kontekście wydarzeń intelektualnych, kulturowych i społecznych. Przedstawia ewolucję struktur myślowych dotyczących wartości, wzorów, ideałów moralnych i społecznych, ukazując – o ile to było możliwe – ich zaplecze filozoficzne w powiązaniu z refleksją metodologiczną.

We wprowadzeniu do opracowania przypomniano głównych przedstawicieli polskiej myśli etycznej XV wieku, od Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica po Jana Ostrogora i Jana ze Stobnicy.

Obraz filozofii moralnej polskiego odrodzenia przedstawiono w oparciu o poglądy Szymona Marycjusza z Pilzna, wybitnych przedstawicieli polskiej myśli społecznej i politycznej XVI wieku: Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Stanisława Orzechowskiego, Łukasza Górnickiego, Piotra Skargi. Omówiono również problematykę etyczną w piśmiennictwie arikańskim (Grzegorz Paweł z Brzezin, Marcin Czechowiec, Szymon Budny, Faust Socyn).

Filozofia moralna XVII wieku swego głównego reprezentanta ma w osobie Sebastiana Petrycego z Pilzna, uprawiana była także w środowisku katolickim – uniwersyteckim, zwłaszcza zakonnym oraz w środowisku protestanckim (gimnazja akademickie Torunia, Gdańska, Leszna). Przypomniano twórczość etyczną przedstawicieli ruchu socyniańskiego (Jan Crell, Samuel Przypkowski, Andrzej Wiszowaty). Wydobyto również wątki etyczne i moralizatorskie zawarte w piśmiennictwie spo-

łecznym i politycznym (Szymon Starowolski, Andrzej Maksymilian Fredro, Łukasz Opaliński, Stanisław Herakliusz Lubomirski).

Dorobek etyczny okresu oświecenia przedstawiono w oparciu o myśl moralno-filozoficzną wyrosłą w *Collegium Nobilium* i Szkole Rycerskiej, a następnie w Komisji Edukacji Narodowej i Kuźnicy Kollatajowskiej (Hugo Kollataj). Analizowano myśl etyczną wybitnych przedstawicieli nauki (Stanisław Staszic, Jan i Jędrzej Śniadeccy) oraz reprezentantów myśli postoświeceniowej.

Kolejnym przedmiotem zainteresowań jest myśl moralna okresu przed i międzypowstaniowego. Omówiona została myśl etyczna „filozofii narodowej” (August Cieszkowski, Ferdynand Bronisław Trentowski, Karol Libelt, Edward Dembowski, Henryk Kamieński), idei mesjanistycznych, przedstawiono także idee etyczne w poglądach nurtu konserwatywnego oraz prepozytywistycznego.

Etyka epoki pozytywizmu przedstawiona została na przykładzie poglądów Aleksandra Świętochowskiego, Juliana Ochorowicza, Feliksa Bogackiego i Władysława Kozłowskiego. Pozytywistyczny program wychowania moralnego przypomniano odwołując się do poglądów Adolfa Dygasińskiego, Elizy Orzeszkowej, Jana Władysława Dawida. Katolicką myśl etyczną tego okresu naszkicowano w oparciu o poglądy Stefana Pawlickiego i Mariana Morawskiego, etykę nurtu neokantowskiego – Henryka Goldberga i Adama Mahrburga, myśl socjalistyczną – Ludwika Krzywickiego, etykę zwolenników metafizyki naukowej – Henryka Struwego i Aleksandra Skórskiego, zaś Antoni Złotnicki i Jerzy Kumatowski byli reprezentantami etyki właściwej wczesnomodernistycznym ideom i filozofii życia.

**Mieczysław Jagłowski: Realizm transcendentny Xaviera Zubiriego** (Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2000, ss. 292). Książka M. Jagłowskiego jest monograficzną prezentacją i krytycznym omówieniem systemu filozoficznego jednego z bardziej znanych w Hiszpanii intelektualistów – Xaviera Zubiriego (1898–1983). Praca składa się ze „Wstępu”, czterech rozdziałów, „Zakończenia” oraz bibliografii. We „Wstępie” autor przedstawia sylwetkę filozofa, intelektualne okoliczności jego akcesu do filozofii, zarysowuje ramy, w których rozważa jego myśl oraz określa zasady hermeneutyczne swej pracy. Pierwszy rozdział jest

omówieniem podejmowanych przez Zubiriego zagadnień epistemologicznych. Najważniejszym problemem, jaki autor tutaj analizuje, jest kwestia pierwotnego doświadczenia rzeczywistości. Analizy tego zagadnienia są prowadzone z licznymi odniesieniami do tych jego rozstrzygnięć, jakie funkcjonują w fenomenologii i neotomizmie. Rozdział drugi, najtrudniejszy w lekturze ze względu na specyficzną terminologię Zubiriego, dotyczy jego metafizyki, polemicznie wychodzącej poza opis struktury rzeczywistości w kategoriach hylemorfizmu. Najbardziej interesujący jego fragment dotyczy ustalenia porządku transcendentnego, innego niż ten, który funkcjonuje w filozofii klasycznej. Rozdział trzeci, najkrótszy, jest analizą wizji antropologii metafizycznej hiszpańskiego filozofa. Następnym rozdział M. Jagłowski poświęcił prezentacji i analizie oryginalnego, metafizycznego dowodu istnienia Boga. Autor ukazuje tutaj najpełniejszy użytek, jaki hiszpański filozof czyni z jednej z najważniejszych i najplodniejszych kategorii swojej koncepcji rzeczywistości – z kategorii jej siły i mocy. W „Zakończeniu” zostały zarysowane relacje, jakie łączą filozoficzne dążenia X. Zubiriego z licznymi stanowiskami teoretycznymi filozofii XX wieku, przede wszystkim z tymi, które są związane z fenomenologią i neotomizmem. Autor podejmuje w ten sposób próbę umiejscowienia omawianego systemu w panoramie myśli współczesnej.

Przeprowadzając analizę myśli Zubiriego, autor odwołuje się do licznych opracowań hiszpańskojęzycznych. Korzysta także z publikacji autorów polskich – najczęściej związanych z fenomenologią (Ingarden, Półtawski) oraz z neotomizmem (Krapiec, Kamiński, Zdybicka, Świeżawski, Stepień, Chudy).

Autor monografii we „Wstępie” wyraził nadzieję, że jego praca ma pewną wartość informacyjną. Jego przekonanie jest słuszne, książka o Zubirim ukazuje bowiem polskim czytelnikom znane tylko ze wzmianek obszary hiszpańskiej refleksji filozoficznej. Jest to pierwsza obszerniejsza praca w języku polskim, poświęcona filozofii X. Zubiriego. (W.T.)

**Adam Bastek: Mit homo creatora. Rzecz o złudzeniach nowożytnego humanizmu** (Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2000, ss. 174). Zasadniczym celem rozprawy jest ekspozycja i problematyzacja szero-

ko rozumianej twórczości od strony jej ontologicznych warunków konstytutywnych. Zdaniem Bastka wszelkie pytania dotyczące faz twórczości, relacji 'twórca a wytwór', procesu twórczego, osobowości twórcy, psychologicznych aspektów tworzenia itd., powinny być poprzedzone pytaniem o warunki twórczości horyzontalnej, ściślej – czy „warunek nowości” i dalej „warunek *ex nihilo*” może być wypełniony w horyzoncie ludzkiej egzystencji. Brak możliwości sformułowania pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytanie podstawowe, stanowi w pracy przesłankę do tytułowej konkluzji o „zludzeniach nowożytnego humanizmu”, tj. o wymyślanym, kształtowanym filozoficznie wizerunku człowieka – twórcy. Teza, iż ludzka aktywność – nieadekwatnie, metafizycznie określana mianem „twórczości” – bez możliwości spełnienia wspomnianych warunków, nie daje niczego nowego, lecz inne, przychodzi na myśl znane skądinąd słowa biblijnego Eklezjasteasa, iż nic nowego pod słońcem pojawić się nie może. Obrona zarysowanego w ten sposób stanowiska przebiega w rozprawie przy użyciu tak odległych historycznie filozoficznych organonów jak parmenidejska zasada niesprzeczności, czy platońska *paideia*, i tak bliskich jak heideggerowska krytyka. Polemiczny, przekrojowy i aluzyjny charakter podjętych w książce analiz pozwala autorowi na prezentację różnorodnych stanowisk, formułowanych z wielu stron filozoficznego frontu. Nie brakuje też polskich odniesień znaczących nazwiskami m.in. Władysława Tatarkiewicza i Władysława Stróżewskiego. (W. T.)

**Colin McGinn: Logical Properties. Identity, Existence, Predication, Necessity, Truth** (Clarendon Press, Oxford 2000, ss. 136, cena GBP 17.99 w oprawie). Pojęcia, którymi tutaj McGinn się zajmuje, są podstawowe nie tylko dla logiki, lecz także dla innych działów filozofii. Toteż autor naświetla je z tych perspektyw, starając się o maksymalną jasność przy minimalnym wykorzystaniu formalizmu. Twierdzi, że istotne cechy logiczne przeciwstawiają się poglądom metafizyki naturalistycznej. Pojęcia tych cech nie są definiowalne, ale potrafimy wiele powiedzieć o tym, jak działają. Celem autora (wykłada w Rutgers University, New Jersey) jest sprowadzenie filozofii do logiki filozoficznej.

**Philippa Foot: Natural Goodness** (Clarendon Press, Oxford 2001, ss. 160, cena GBP 17.99 w oprawie). Autorka tej książki wykłada zarówno

w Uniwersytecie Kalifornijskim (Los Angeles) jak i w Somerville College w Oxford. W tej nowej książce przedstawia własne, oryginalne ujęcie filozofii moralności, zrywając z wieloma założeniami występującymi w najnowszych debatach z tej dziedziny. Odrzuca też wiele argumentów i postaw, wprowadzając motywację uczuciową przy rozpatrywaniu problematyki dobra i życia człowieka.

**Thomas E. Hill, Jr.: Respect, Pluralism and Justice. Kantian Perspectives** (Clarendon Press, Oxford 2000, ss. 294, cena GBP 14.99 broszura). Jest to zbiór esejów formułujących zręby Kantowskich podstaw rozważań na tematy moralne. Autor (z Uniwersytetu North Carolina, Chapel Hill) wykorzystuje je dla rozwiązania rozmaitych ważnych kwestii społecznych i politycznych. Hill pokazuje, jak teorię Kanta można rozwinąć w celu opracowania zagadnień odmienności kulturowych, politycznego przymusu, kar, odpowiedzialności za złe uczynki, zniewolenia państwowego w pluralistycznym społeczeństwie.

**Timothy Williamson: Knowledge and its Limits** (Clarendon Press, Oxford 2000, ss. 300, cena GBP 25 w oprawie). Autor rozwija systematycznie swą nową koncepcję poznania jako rodzaju stanu mentalnego i z tego punktu widzenia oświetla liczne pojęcia filozoficzne, takie jak: oczywistość, asercja, prawdopodobieństwo, sceptycyzm, realizm i antyrealizm, granice poznawalności. W rezultacie uzyskuje nowy sposób uprawiania epistemologii oraz filozofii umysłu. Williamson wykłada w Uniwersytecie Oksfordzkim.

**James H. Fetzer (ed.): Science, Explanation, and Rationality. The Philosophy of Carl G. Hempel** (Oxford Univ. Press, New York 2001, ss. 352, cena GBP 37.50 w oprawie). Autorzy prac zamieszczonych w tym zbiorze starają się wyjaśnić centralne zagadnienia, jakimi zajmował się Hempel, jeden z najbardziej znanych filozofów nauki XX stulecia. Prace te uwydatniają cechy i rozwój logicznego empiryzmu oraz ukazują wpływ tego kierunku na filozofię nauki oraz na naukowców o zainteresowaniach filozoficznych. J. H. Fetzer pracuje w Uniwersytecie Minnesota, Duluth.

**Max Velmans: Understanding Consciousness** (Routledge, London 2000, ss. 304, cena GBP 14.99 broszura). Biorąc pod uwagę najnowsze odkrycia naukowe, Velmans krytycznie roz-

patruje tendencje redukcjonistyczne i przedstawia swój pogląd na stosunek świadomości do mózgu i świata fizycznego. Pogląd ten nie jest ani redukcjonistyczny, ani dualistyczny. Velmans wykłada w Goldsmiths College (Wielka Brytania).

**Siobhan Chapman: Philosophy for Linguists. An Introduction** (Routledge, London 2000, ss. 256, cena GBP 15.99 broszura). Skupiając się na tym, co językoznawca powinien wiedzieć o stosunku filozofii do współczesnego językoznawstwa, autor daje zwięzłe i jasne wprowadzenie w główne zagadnienia filozofii języka. W pięciu rozdziałach odnosi się do różnych gałęzi analizy językowej, wybierając kluczowe zagadnienia, historię i rozwój koncepcji, wkład niektórych filozofów. Każdy rozdział zawiera przystępny wstęp, zwięzłe komentarze i liczne przykłady oraz cytaty. Ponadto autor dołączył ogólne wprowadzenie oraz wskazówki dalszej lektury, a także słowniczek terminów.

**Christopher Gowans (ed.): Moral Disagreements. Classic and Contemporary Readings** (Routledge, London 2000, ss. 264, cena GBP 15.99 broszura). Czy niezgodność poglądów moralnych można racjonalnie rozwiązać? Czy można obronić uniwersalne ludzkie prawa? To pytania, na które ma dać odpowiedź ta antologia opracowana przez Gowansa (Fordham University, New York). Są tu również przedstawione stanowiska w kwestiach relatywizmu, sceptycyzmu i obiektywizmu. Antologia dzieli się na pięć części: 1. Historyczna debata, 2. Głosy antropologii, 3. Wyzwania moralnego obiektywizmu, 4. Obrona moralnego obiektywizmu, 5. Nowe kierunki. Gowans wybrał wypowiedzi następujących myślicieli: Sextus Empiricus, Chagnon, Wong, MacIntyre; Aquinas, Shweder, Brinks, Rawls, Montaigne, Turner; Nussbaum, Narayan, Hume, Mackie, Gewirth, Nietzsche, Williams, Berlin. Szczególną cechą tej antologii jest dialog filozofów z antropologami. Antologię Gowans poprzedził obszernym wstępem.

**Christa Mercer: Leibniz's Metaphysics. Its Origin and Development** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2000, ss. 448, cena GBP 40 w oprawie). Autorka podejmuje zadanie przedstawienia nowej, ogólnej oceny metafizyki Leibniza, uwypuklającej podstawowe doktryny jego filozofii. Analizując wczesne dzieła filozofa, wskazuje, że metafizyka harmonii wpród ustanowionej rozwijana była wcześniej niż dotąd

sądzono. W rezultacie odkryła nieznaną szkołę filozoficzną i przedstawiła głębsze rozumienie pewnych zasadniczych doktryn Leibniza, co powinno skłonić historyków filozofii do rewizji poglądów na wczesną nowożytną filozofię i naukę. Christa Mercer wykłada w Columbia University, New York.

**Brigitte Sassen (ed.): Kant's Early Criticisms. The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2000, ss. 300, cena GBP 32.50 w oprawie). Książka prezentuje wybór prac autorów współczesnych Kantowi (niektóre przełożono po raz pierwszy na angielski), którzy krytykowali lub bronili poglądy tego filozofa. Pierwszym celem tego zbioru jest ukazanie, jak bardzo źle był w owych czasach rozumiany królewiecki myśliciel. Drugim zaś celem jest przedstawienie argumentów, jakie Kant i jego pierwsi uczniowie podawali w obronie filozofii teoretycznej. Ponadto książka ma przyczynić się do zrozumienia rozwoju myśli Kanta po początkowych sformułowaniach *Krytyki czystego rozumu* i do naświetlenia przyczyn zmian w drugim wydaniu tego dzieła (1787). Książka ta może być uważana za tom towarzyszący do *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Składa się ze wstępu i pięciu części: 1. Gettingeńska recenzja., 2. Transcendentalna etyka, 3. Idealizm, 4. Kategorie, 5. Empiryzm przeciw puryzmowi. Brigitte Sassen pracuje w McMaster University, Ontario.

**John Yolton: Realism and Appearance. An Essay in Ontology** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2000, ss. 170, cena GBP 12.95 broszura). Yolton zestawia materiał historyczny z ujęciami współczesnymi odnośnie poglądów na różnice pomiędzy zjawiskami a przyczynami, przyczynami a znaczeniem, osobą a człowiekiem. Bada szczegółowo, jak Locke, Berkeley i Hume formułowali swe wypowiedzi o zjawiskach i ich stosunku do rzeczywistości. Wskazuje ich odbicia w pracach współczesnych filozofów, takich jak Paul Churchland i John McDowell. Na koniec autor przedstawia własną propozycję rozumienia realizmu zjawisk, łączącą elementy myśli Hume'a i Kanta. John Yolton wykłada w Rutgers University, New Jersey.

**Jon Elster: Ulysses Unbound** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2000, ss. 336, cena GBP 12.95 broszura). Autor rewiduje i roz-

wija swe koncepcje zaprezentowane poprzednio w książce *Ulysses and the Sirens*. W trzech esejach, z których książka ta się składa, dowodzi, że wbrew zdrowemu rozsądkowi lepiej jest mieć mniej możliwości do wyboru i mniej wiedzy. Ludzie bowiem często mają korzyść z tego, że są ograniczeni w swych opcjach, a o pewnych rzeczach nic nie wiedzą. Autor proponuje utworzenie nowego pola badań: teorię ograniczeń. J. Elster wykłada w Columbia University, New York.

**Onora O'Neill: Bounds of Justice** (Cambridge Univ. Press, Cambridge 2000, ss. 226, cena GBP 12.95 broszura). W tym zbiorze esejów O'Neill opowiada się za sprawiedliwością, która winna być zasadniczo kosmopolityczna, jednak bierze pod uwagę instytucje, ograniczenia oraz ludzką różnorodność i wrażliwość. Rozpoczynając od pojęć centralnych dla sprawiedliwości, takich jak: racja, działanie, osąd, obowiązek, prawo – autorka omawia czynniki kulturowe i polityczne, które ograniczają wymagania i zasięg sprawiedliwości. Czynniki te – jej zdaniem – dają się ominąć, a można też poważnie traktować wymagania odległych „innych”. Jednakże nie prowadzi to do świata bez granic, co najwyżej do „porowatych” granic i rozsianej władzy. Książka ma wstęp i dwie części: 1. Filozoficzne granice sprawiedliwości, 2. Polityczne granice sprawiedliwości. Onora O'Neill wykłada w Cambridge University.

**David Z. Rich: Order and Disorder** (Greenwood Publ. Group, London 2001, ss. 260, cena GBP 48.95 w oprawie). Autor krytykuje teorię chaosu, katastrofy i złożoności, wskazując ich ograniczenia. Następnie rozwija teorię kryzysu i stosuje ją do biologii oraz ewolucji społecznej. Traktując ewolucję w kontekście teorii kryzysu, Rich wykazuje, że ewolucja jest zarówno genetyczna, jak i społeczna; społeczna ewolucja jest rozszerzeniem biologicznej, a rozwija się dzięki rozwiązywaniu problemów historycznie doniosłych. Autor omawia też problemy współczesności, podkreślając paradoksy industrializacji i ich konsekwencje dla zdrowia i biednych narodów.

**Min Lin: Certainty as a Social Metaphor. The Social and Historical Production of Certainty in China and the West** (Greenwood Publ. Group, London 2001, ss. 312, cena GBP 48.95 w oprawie). Książka łączy społeczną teorię poznania z analizą historyczną. Zdaniem autora, filozoficzne idee, takie jak pewność, są wytworem socjologiczno-historycznych konstrukcji. Lin sta-

ra się pokazać, jak abstrakcyjna idea pewności łączy się w filozoficznym dyskursie z konkretnymi procesami społecznymi. Wyróżnia trzy różne wersje pewności: współczesną zachodnią, idealizmu niemieckiego oraz tradycyjną chińską. Te trzy wersje bada w kontekście studiów historyczno-porównawczych procesów społecznych Zachodu i Chin.

**Werner Beierwaltes: Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001, ss. 208, cena DM 98 w oprawie). Głównym tematem tej książki jest próba rozwiązania problemu ducha (*Nus*) jako absolutnej refleksji bytu. Problematyka ta w filozofii Plotyna (205–270) odgrywała centralną rolę. Autor wskazuje związki myśli Plotyna z koncepcjami Proklosa, a także pokrewieństwo filozofii Schellinga z poglądami Plotyna.

**Kurt Flasch: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001, ss. 680, cena DM 78 broszura). Książka wydana z okazji 600-lecia urodzin Mikołaja Kuzańczyka została wyróżniona nagrodą Uniwersytetu w Heidelbergu przyznawaną jej autorowi. Kurt Flasch koryguje w tej monografii fałszywe przekłady i błędne interpretacje dzieł Kuzańczyka.

#### Publikacje zbiorowe

**Mieczysław Krąpiec: Dzieła. Tom XXI. Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii** (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, ss. 253). Jak tytuł wskazuje, tom składa się z dwóch osobnych, choć treściowo powiązanych rozpraw. Pierwsza rozpoczyna się wstępem dotyczącym sensu filozofii klasycznej, po którym następują dwie części: I. Rzeczywistość wymuszająca pytania, II. Filozoficzne odpowiedzi (poznanie *a priori*, klasycyzm Arystotelesa, Tomasza z Akwinu rozumienie bytu, źródła subiektywizmu itp.) W zakończeniu autor stwierdza m.in., że rozumienie filozofii klasycznej warunkuje sensowne pojmowanie subiektywistycznych i analitycznych kierunków filozofii, zaś współczesne postacie krytycznej filozofii doprowadzają do mitologizowania i tworzenia „bezsilnych” znaków, nie nadających się do wyjaśniania świata. Struktura drugiej rozprawy jest następująca: Po

„Wprowadzeniu” mamy pięć rozdziałów: I. Rozumienie rzeczywistości, II. Człowiek bytem osobowym, III. Język jako system znaków, IV. Recepcja i interpretacja Objawienia biblijnego, V. Rozumienie doktryny teologicznej. W tym ostatnim rozdziale autor powołuje się na encyklikę Jana Pawła II *Fides et ratio* i przytacza jej fragmenty.

**The Clarendon Edition of the Works of David Hume.** Ta krytyczna edycja wydawnictwa Clarendon Press została zapowiedziana i zaplanowana jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Głównymi jej redaktorami są: T. L. Beauchamp, D. F. Norton, i M. A. Stewart. Ma obejmować wszystkie dzieła Hume'a z wyjątkiem *Historii Anglii* i mniejszych prac historycznych. Każdy tom ma być wyposażony w adnotacje, wiadomości bibliograficzne oraz indeksy. W 1998 r. ukazał się tom 4: *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (ss. 392, cena GBP 45 w oprawie). Beauchamp zaopatrzył ten tom we wstęp, noty, słowniczek, informacje bio- i bibliograficzne. W 2000 r. wydano tom 3: *An Enquiry concerning Human Understanding* (ss. 360, cena GBP 40 w oprawie). Redaktorem tego tomu jest również T. L. Beauchamp, który wyposażył książkę w podobny sposób jak tom 4.

**Roman Ingarden: Gesammelte Werke. Band 3: Schriften zur frühen Phänomenologie** (Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1999, ss. VIII+259, cena DM 128 w oprawie). Jest to kolejny tom tego wydania zbiorowego, o którym informowaliśmy w 1998 r. (zob. „Ruch Filozoficzny” t. LV, nr 4, s. 667b). Przekładu dokonał Włodzimierz Galewicz, on też zredagował ten tom.

**Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe.** To będzie pełne wydanie zbiorowe dzieł Troeltscha, który w pierwszym ćwierćwieczu XX stulecia zajmował się zarówno filozofią, jak i teologią, historią kultury i polityką. Wydanie będzie opracowane przez zespół teologów i historyków. Ma mieć układ chronologiczny i przedmiotowy. Przewiduje się, że całość obejmie 20 tomów wydanych nakładem firmy Walter de Gruyter w Berlinie. W 1998 r. ukazał się Band 5: **Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte 1902/1912** (ss. XVI+319, cena DM 268 w oprawie). Na 2001 r. zaplanowano publikację następujących tomów: Band 7: **Protestantisches Christentum und Kirche in**

**der Neuzeit (1906/1909/1922)**; Band 8: **Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)**. Zapowiedziano ukazanie się dwóch dalszych tomów: Band 15: **Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1919–1923)**, oraz Band 16: **Der Historismus und seine Probleme (1922)** w dwóch częściach.

**Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury. Standard Edition** (Fromman-Holzboog, Stuttgart). To wydanie wszystkich dzieł Shaftesbury'ego, jego listów oraz pism nie publikowanych za życia autora. Edycja zapoczątkowana została w 1981 r. Przewidziano, że całość obejmie 21 tomów. Każdy tom zawierać ma oryginalny tekst angielski oraz przekład na język niemiecki. Pojedynczy tom kosztuje ca DM 480. Na jesień 2001 roku zapowiedziano wydanie tomu 5 (ca ss. 510) z działu estetyki. Tom ten obejmie następujące prace: *Second Characters, A Letter Concerning Design, The Judgement of Hercules*.

#### Wydawnictwa ciągłe

**Katarzyna Kijania-Placek: Prawda i konsensus** (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, ss. 154). Jest to 9. tom serii „Dialogikon” redagowanej przez Ewę Żamecką-Białą. Autorka podjęła problematykę konsensusu jako kryterium prawdy. Aczkolwiek nieracjonalne wydaje się stosowanie uniwersalnie tego kryterium, autorka zauważa, że przydatne okazuje się ono w odniesieniu do określonych rodzajów zdań, zwłaszcza wyrażających oceny etyczne. Nie zajmuje jednak stanowiska co do granic stosowalności kryterium powszechnej zgody, ogranicza się do budowania formalnologicznej aparatury ułatwiającej zrozumienie stosunku pomiędzy kategorią prawdziwości a kategorią konsensusu.

**Jerzy A. Janik (red.): Nauka – religia – dzieje. X Seminarium w Castel Gandolfo, 10–12 sierpnia 1999** (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, ss. 210). Seminarium w Castel Gandolfo są organizowane co dwa lata i stanowią kontynuację spotkań krakowskich odbywanych przed pontyfikatem Jana Pawła II. Obecnie Papież jest ich gospodarzem. W tym tomie znalazły miejsce następujące materiały przedstawione na Seminarium: Pragmatyczne odrzucenie metafizyki we współczesnej negacji Oświecenia; Fizyka a filozofia XX wieku; Inten-



sywny i ekstensywny postęp w nauce; Matematyka a transcendencja; Transpozycja pojęcia pola do sfery transcendentalnej; O pięknie; Etyczne granice inżynierii genetycznej; Geneza nacjonalizmów w Europie Środkowo-Wschodniej; Sprawa Calunu Turyńskiego w oczach fizyka.

**Andrzej Walicki: Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959** (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, ss. 324). Wydana w serii „Jagiellońskie studia z filozofii rosyjskiej” książka ta przypomina wczesne prace autora, uważanego za wybitnego znawcę rosyjskiej filozofii i myśli społecznej. Okazją do jej ukazania się była siedemdziesiąta rocznica urodzin autora. Oprócz sześciu studiów z okresu polskiej „odwilży” (z bibliografią) zamieszczono tu jako aneksy informacje o stosunkach Walickiego z Izajaszem Berlinem, profesorem Uniwersytetu Oksfordzkiego, oraz obszerny list Berlina do Walickiego z 1962 roku (publikowany po raz pierwszy), a także „Posłowie” autora i bibliografię jego prac poświęconych problematyce rosyjskiej. Wydawcy dołączyli też streszczenie w języku rosyjskim i angielskim.

**Zbigniew Janowski: Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude** (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2000, ss. 184, cena GBP 58 w oprawie). Większość komentatorów Kartezjusza skupia się na aspektach epistemologicznych. Natomiast Z. Janowski wykazuje, że problemy epistemologiczne stanowiły u Kartezjusza tylko pewną artykulację zagadnień teologicznych. Na przykład próba określenia roli Boga w ludzkiej omyłności poznawczej jest powtórzeniem starego argumentu o niespójności zła i istnienia Boga. Odpowiedź Kartezjusza w *Medytacjach* jest przeformulowaniem odpowiedzi św. Augustyna. Janowski wskazuje liczne związki metafizyki Kartezjusza z myślą Augustyna. Książka jest 168. tomem serii „International Archives of the History of Ideas”. Jej autor pracuje w University of King's College (Halifax, Kanada).

**Anna-Teresa Tymieniecka (ed.): Paideia. Philosophy/Phenomenology of Life Inspiring Education of our Times** (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2001, ss. 512, cena GBP 130 w oprawie). Chociaż główne cele edukacji są odwieczne, ciągle napływ technologicznych innowacji zmienia życie i domaga się nowej oceny sytuacji. Fenomenologia życia w dialogu ze sztukami, naukami ścisłymi i humanistycznymi ma

wskazać kierunek obecnej i przyszłej edukacji, zaproponować model życia, do którego wykształcenie i wychowanie powinno być dostosowane. Do tego mają zmierzać prace zebrane w tej książce stanowiącej 68. tom serii „Analecta Husserliana”.

**Edward Eugene Kleist: Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian *sensus communis*** (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2000, ss. 168, cena GBP 47 w oprawie). Książka z serii „Phaenomenologica” nawiązuje do zależności między zjawiskiem a sądem w ujęciu Kantowskiej *Krytyki władzy sądzenia*. Kleist podkreśla doniosłość *sensus communis*, stanowiącego kryterium oceny zjawiska oraz wskazuje protofenomenologiczną metodę, poprzez którą Kant odkrył *sensus communis*.

**Martin Kusch (ed.): The Sociology of Philosophical Knowledge** (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2000, ss. 240, cena GBP 65 w oprawie). Jeszcze 30 lat temu większość socjologów uważała, że socjologicznej analizie poddają się jedynie nauki humanistyczne i społeczne. Obecnie wiele prac wykazuje, że poznanie nauk ścisłych i technologii również może być analizowane socjologicznie i w rezultacie zmniejszyło się zainteresowanie humanistyką. Ta antologia stara się przywrócić równowagę. Autorzy pokazują, że socjologiczna analiza jest istotna dla zrozumienia treści filozoficznych stanowisk i kontrowersji. Książka Kuscha należy do serii „The New Synthese Historical Library”, on zaś wyklada na Uniwersytecie w Cambridge.

**Pascal Engel (ed.): Believing and Accepting** (Kluwer Acad. Publishers, Dordrecht 2000, ss. 304, cena GBP 83 w oprawie). Książka z serii „Philosophical Studies” porusza zagadnienia złożoności postaw związanych z wierzeniami oraz wpływu motywacyjnego rozmaitych czynników na wieryenia. Adresowana jest zarówno do filozofów, jak i do psychologów, socjologów oraz reprezentantów nauk kognitywnych.. Pascal Engel wyklada na Sorbonie (Paris IV).

**Oswald Hanfling: Philosophy and Ordinary Language. The Bent and Genius of our Tongue** (Routledge, London 2000, ss. 264, cena GBP 50 w oprawie). Publikacja ta, należąca do serii „Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy” jest wyrazem obrony poglądu, że filozofia w znacznej mierze dotyczy zagadnień językowych, zwłaszcza odnoszących się do języka potocznego. Jednakże Hanfling przeciwstawia się

mniemaniu, że w takim razie filozofia jest płytka i łatwa. W tej intencji omawia szereg problemów dotyczących definicji poznania, empiryzmu, wolnej woli, sceptycyzmu, psychologii ludów, logiki zwykłej w przeciwieństwie do sztucznej, filozofii w przeciwieństwie do nauki. Przywołuje takich filozofów, jak Austin, Wittgenstein, czy Quine i bada naturę zwykłego języka w filozofii.

**Beatrice Hannsen: Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory** (Routledge, London 2000, ss. 208, cena GBP 14.99 broszura). Książka z serii „Warwick Studies in European Philosophy” uzasadnia możliwość wymiany poglądów pomiędzy poststrukturalizmem a tradycją teorii krytycznej w odniesieniu do zagadnienia krytyki i przemocy. Autorka (z Harvard University) zajmuje pozycję pomiędzy dwoma stanowiskami i stara się poszerzyć debatę, szukając punktów stycznych i badając, co może jedno stanowisko zaoferować drugiemu. Przy tym autorka formuluje nową interpretację dzieł Benjaminina, Arendt, Fanon i Foucaulta.

**Joseph Levine: Purple Haze. The Puzzle of Consciousness** (Oxford Univ. Press, New York 2001, ss. 224, cena GBP 22.50 w oprawie). Książka z serii „Philosophy of Mind”, napisana przez wykładowcę z North Carolina State University, podejmuje problem wzajemnego oddziaływania zjawisk świadomości i nieświadomych zjawisk fizycznych. Joseph Levine bada obie strony relacji umysł-ciało i dochodzi do raczej pesymistycznego wniosku, że świadomość pozostanie tajemnicą jeszcze przez nieprzewidywalnie długi czas.

**The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr** (Open Court Publ. Co., London 2000, ss. 848, cena GBP 27.50 broszura). To już 28. tom serii „Library of Living Philosophers” (zapoczątkowanej pod redakcją Paula A. Schilppa, obecnie redagowanej przez Lewisa E. Hahna). Jak w innych tomach tej serii, książkę rozpoczyna autobiografia intelektualna, naświetlająca życie i rozwój tego myśliciela perskiego. Dalej następują trzydzieści trzy artykuły różnych autorów. Nasr odpowiada na każdy z tych artykułów. Jest on obecnie dość znany ze swych prac z dziedziny teologii, religioznawstwa porównawczego i filozofii porównawczej. W szczególności cenię się jego pisma na temat sufizmu (islamskiego mistycyzmu).

**Cornelia Grünberg, Laura Grünberg (eds): The Mystery of Values. Studies in Axiology.**

(Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 2000, ss. XVIII+157, cena USD 30 w oprawie). Rola wartości analizowana jest tutaj w aspekcie ich statusu kulturowego, fenomenologicznego i ontologicznego. Omówiona zostaje relacja pomiędzy nauką a wartościami i podkreślone zalecenie, by wartości nie poddawać żadnemu redukcjonizmowi. Wprawdzie postmodernizm stworzył problemy co do przyszłości filozofii wartości, lecz możemy nadal wiązać nadzieje ze szczęściem, humanizmem i uniwersalizmem. Publikacja ta należy do serii „Value Inquiry Book Series”.

**Gerhold K. Becker (ed.): The Moral Status of Persons. Perspectives on Bioethics** (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 2000, ss. VII+246, cena USD 43 w oprawie). To również książka z serii „Value Inquiry Book Series”. Rozwój biologii molekularnej i genetyki, nauki o systemach nerwowych oraz badań środowiska wzbudził nowe problemy filozoficzne, takie jak np. Czy w ostatnim stadium choroby Alzheimera mamy jeszcze do czynienia z osobą? Czy embriom jest już osobą? Trzydzieści esejów tego zbioru daje wgląd w tę problematykę, rozważa postawę moralną człowieka, jej fundament i implikacje. Niektóre eseje nawiązują do intelektualnej tradycji Zachodu, inne do mądrości Wschodu. Autorzy pochodzą z różnych stron świata i reprezentują różne specjalności (filozofowie, teologowie, lekarze). Badając krytycznie współczesne teorie osoby, proponują nowe ujęcia lepiej odpowiadające bioetyce i rozszerzają zakres badań na status moralny zwierząt.

**Wolfgang Schneider: Ousia und Eudaimonia. Die Verflechtung von Ethik und Metaphysik bei Aristoteles** (Walter de Gruyter, Berlin 2001, ss. 348, cena DM 198 w oprawie). Autor zrywa radykalnie z tradycyjną interpretacją filozofii Arystotelesa. Przedstawia związki między teoretyczną a praktyczną filozofią Arystotelesa, opierając się na dwóch podstawowych pojęciach: metafizycznym *ousia* i etycznym *eudaimonia*. W rezultacie dochodzi do interesujących wniosków co do struktury myślenia Arystotelesa. Autor naucza greki i łaciny w gimnazjum w Greifswaldzie, a jego książka stanowi kolejny tom serii „Quellen und Studien zur Philosophie”.

**Heinz Eidam: Dasein und Bestimmung. Kants Grundproblem.** (Walter de Gruyter, Berlin 2001, ss. VIII+421, cena DM 168 w oprawie).

wie). Kant zastał problem bytu w postaci nadanej przez metafizykę racjonalistyczną. Gdy stwierdził, że „być” nie jest predykatem, zabrał głos w teologiczno-ontologicznej dyskusji swego czasu i zwinął – z rozróżnienia rzeczywistych i poznawczych względów – swe własne stanowisko. Autor, prywatny docent Uniwersytetu w Kassel – omawia Kantowskie zmaganie się z tą problematyką od okresu przedkrytycznego do powstania *Krytyk*. Książka Eidama stanowi 138. tom serii „Kant-Studien Ergänzungshefte”.

**Willard Van Orman Quine: Wissenschaft und Empfindung. Kant Lectures** (Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001, ss. 170, cena DM 46 broszura). W serii „Problemata” ukazać ma się pod koniec 2001 roku lub na początku 2002 r. przekład wykładów Quine’a wygłoszonych w 1980 r. w Stanford University, a opublikowanych do tej pory tylko w języku włoskim. Przekładu dokonał Howard G. Callaway. Quine starał się odpowiedzieć na pytanie, jak to jest możliwe, że na podstawie sporadycznych działań naszych receptorów zmysłowych dochodzi do powstania złożonej teorii zewnętrznego świata. Nawiązując do Wittgensteina, Quine rozwijał swą teorię umysłu i teorię języka, bronił stanowiska monistycznego fizykalizmu, formułował wyniki refleksji ontologicznej. Wykłady te rzucają światło na późniejsze publikacje Quine’a, zwłaszcza na *Roots of Reference*.

**Angelica Baum: Selbstgefühl und reflektierte Neigung. Ethik und Aesthetik bei Shaftesbury** (Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001, ss. 480, cena DM 128 broszura). To także książka z serii „Problemata”. Shaftesbury wprowadził około 1700 r. do dyskursu filozoficznego nowe pojęcie poczucia (Gefühl) i wywarł znaczny wpływ na niemieckie Oświecenie, zwłaszcza na poglądy Wielanda, Mendelssohna i Herdera. Autorka tej książki wprowadza Shaftesbury’ego pojęcie poczucia w obszar estetyki i etyki oraz podejmuje analizę tego pojęcia, posługując się rozróżnieniem formy i języka.

**Aldo Lanfranchi: Nietzsches historische Philosophie** (Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001, ss. 186, cena DM 68 w oprawie). Autor tego studium wykazuje, że zarówno aforystyczne, jak i systematyczne aspekty dzieł Nietzschego stanowiły wyraz programu badawczego, który Nietzsche charakteryzował jako filozofowanie historyczne. Lanfranchi przeprowadza analizę

zarówno samego programu, jak też jego realizacji. Jego książkę wydano jako 7. tom serii „Questions”.

**Hans-Helmut Gander: Selbsterständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001, ss. 416, cena DM 98 w oprawie). Rozprawa traktuje o podstawach ludzkiego samorozumienia w relacji do faktyczności i historyczności. W centrum rozważań znajduje się wczesne stanowisko filozoficzne Heideggera przedstawione w wykładach z lat 1919–1924. Gander uważa je za pogląd niezależny od przedstawionego w *Sein und Zeit* i dostrzega w nim możliwość wykorzystania jako podstawy hermeneutycznej filozofii współczesnej. Książka ta należy do serii „Philosophische Abhandlungen”.

**Peter Mittelstaedt, Gerhard Vollmer (Hrsg): Was sind und warum gelten Naturgesetze?** (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, ss. IV+288, cena DM 90 w oprawie). Ten zbiór prac dotyczących praw przyrody ukazał się w serii „Philosophia naturalis”. Niektórzy autorzy rozpatrują w tym zbiorze problemy ogólne, np. Jakie są granice ważności praw? Jakie elementy aprioryczne występują w naukach przyrodniczych? Czym są i dlaczego zachowują ważność prawa przyrody? Inni autorzy zawężają pole badań, np. do praw przyrody w ekonomii lub biologii, rozważają pojęcie prawa przyrody u Kanta, uzasadnienie aprioryczne w fizyce, struktury aprioryczne w mechanice kwantowej.

## Czasopisma

**Kwartalnik Filozoficzny**. Tom XXVIII zeszyt 4 (2000) zawiera materiały z konferencji nt. „Filozofia polska XX wieku” (Kraków, grudzień 1999). Są tu wypowiedzi Ryszarda Wójcickiego, Urszuli Żegleń, Stanisława Borzyma, Stanisława Janeczka, Jerzego Szackiego i Anny Borowicz. W dziale artykułów zamieszczono dwa: Jan Czerniawski – „Fenomenologiczne rozwiązanie problemu bazy empirycznej”; Krzysztof Wójtowicz – „Gödel wobec programu Hilberta”. W dziale „Polemiki” jest artykuł Marka Magdziaka „W obronie antynomii semantycznych w języku potocznym”. W dziale przekładów znajdujemy pracę Crispina Wrighta „Prawda: przegląd tradycyjnego sporu” w tłumaczeniu Tadeusza Szubki.

Ponadto zeszyt zawiera osiem recenzji.

**Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej.** To nowe czasopismo, zaplanowane jako rocznik, redagują Maria Nowacka i Jerzy Kopania. Wydawane jest przez Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. Adres redakcji: Uniwersytet w Białymstoku, Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej, Plac Uniwersytecki 1, 15–420 Białystok. W tomie I (2000) znalazły się artykuły następujących autorów: Halina Promieńska, Danuta Ślęczek–Czakon, Józef Jaroń, Kazimierz Wojnowski, Jan Trąbka, Jacek Lejman, Stanisław Popek, Barbara Koehler, Anna Janicka, Thomas Schramme, Maria Nowacka, Jerzy Kopania, Witold Marciszewski. Każdy artykuł zaopatrzonego w streszczenie w języku angielskim.

**Humanistyka i Przyrodoznawstwo.** Rocznik ukazujący się od 1994 r. wydawany jest obecnie przez Uniwersytet Warmiński–Mazurski w Olsztynie. Tom 6 (2000) wśród osiemnastu artykułów zawiera kilka o wyraźnym charakterze filozoficznym. W obszernym dziale recenzji i sprawozdań większość dotyczy publikacji filozoficznych. Obecnie redaktorem jest Elżbieta Pietraszkiewicz, a w Komitecie Redakcyjnym zasiadają: Zbigniew Hull (przewodniczący), Witold Tulibacki i Jacek Sobota. Adres Wydawnictwa UWM: ul. Heweliusza 14, 10–718 Olsztyn.

**Dialogue and Universalism.** 12 zeszyt tomu X (2000) jest w 1/4 poświęcony jubileuszowi siedemdziesięciolecia Andrzeja Walickiego, członka PAN, emerytowanego profesora Notre Dame University. Wydrukowane są tu przekłady na język angielski przemówień wygłoszonych na specjalnej uroczystości w IFiS PAN przez Lecha Szczuckiego, Stanisława Borzyma, Sławomira Mazurka i Bronisława Łagowskiego. Dołączono też artykuł Jerzego J. Wiatra pt. „Andrzej Walicki on Polish and Russian Perspectives” nawiązujący do nowej książki Walickiego *Polskie zmagania z wolnością* (Kraków 2000). Ponadto w zeszycie znajdujemy siedem artykułów dotyczących uniwersalizmu i współczesnego europeizmu, autorstwa: J. Szczepańskiego, J. Juchlera, P. Bożyka, S. Konopackiego, F. Novosáda, K. Ivanički oraz J. Valenty, a także redakcyjny artykuł programowy, artykuł Stanisława Lema o losach życia na Ziemi i artykuł Berndt Graefratha o pesymizmie Lema. Podwójny numer 1–2 tomu XI (2001) otwiera przedruk posłania Papieża Jana Pawła II z okazji Światowego Dnia Pokoju 2001. Dalej zamiesz-

czono artykuł Stanisława Lema zwracający uwagę na nieprzewidywalność przyszłości oraz artykuł Krzysztofa Ziolkowskiego podejmujący dyskusję z Lemem. Następnie Elżbieta Pietruska–Madej, nawiązując do poglądów Poppera, pisze o mechanizmie twórczości w nauce i sztuce. Z kolei pięć artykułów dotyczy stosunków polsko–żydowskich i ogólniej: chrześcijańsko–żydowskich, zaś trzy odnoszą się do przyszłego miejsca Polski wśród państw europejskich. Nie zabrakło również sprawozdań z dwóch międzynarodowych kongresów, które odbyły się w 2000 r. (oba pióra Wiesława Sztumskiego). Tom XI nr 3 otwiera artykuł Aleksandra Gieysztoro o systemach wartości w tradycji uniwersyteckiej. Z kolei Michał Jagiełło rozważa możliwości partnerstwa w Centralno–Wschodniej Europie. Trzy dalsze artykuły dotyczą globalizacji i uniwersalizmu, następne zaś związane są z futurologią S. Lema i problemem nieśmiertelności. Numer kończy artykuł Tadeusza Tołłoczki, profesora nauk medycznych, na temat starzenia się.

**Logos i Etos** – periodyk wydawany przez Papieską Akademię Teologiczną (zob. „Ruch Filozoficzny” 1999, t. LVI, nr 3/4, 1999 s. 582) – w numerze 2 (9) 2000 prezentuje siedem rozpraw: Tadeusz Biesaga – „Norma moralności w etyce czci dla życia Alberta Schweitzera i w etyce godziwego życia Tadeusza Kotarbińskiego”; ks. Dariusz Oko – „Wolność, wartość i kreatywność”; Jan Mariusz Bemy – „Argumentacja E. L. Mascalla za istnieniem Boga”; Paweł Kłoczowski – „Nawrócenie Brzozowskiego. Próba interpretacji”; Jacek A. Prokopski – „Kierkegaard. Chrześcijaństwo a obiektywne standardy”; Anna Budkowska – „Absurd zła”; Mishka Jambor – „Rodowód zła, głębiej niż struktury zła”. Są tu też dwie prace w dziale „Portrety”, jedna z działu „Z warsztatu młodych” oraz sześć w dziale „Dyskusje i publikacje”.

**Res Humana.** Dwumiesięcznik wydawany w Warszawie przez Radę Krajową Towarzystwa Kultury Świeckiej im. Tadeusza Kotarbińskiego, zawiera często artykuły filozoficzne. Przykładowo, w zesz. 4 (lipiec–sierpień) 2000 r. taki charakter ma artykuł Józefa Kwapiszewskiego „Filozof wolności, nadziei i dialogu” poświęcony dorobkowi filozoficznemu ś. p. ks. Józefa Tischnera oraz artykuł Katarzyny Szumlewicz „Czy cierpienie ma sens”, a także zapis rozmowy Zdzisława Słowika (redaktora naczelnego tego pisma) z Januszem Kuczyńskim nt. „O imperatywie dia-

logu i o uniwersalizmie”.

**Věda, technika, společnost** – pismo wydawane przez Instytut Filozofii Akademii Nauk Republiki Czeskiej – w numerze 3 tomu IX (XXII) 2000 na sześć artykułów zamieściło cztery autorów zagranicznych: William Outhwaite (University of Sussex, Brighton) – „The Myth of Modernist Method”; Judy Wajcman (Australian National University, Canberra) – „Reflections on Gender and Technology Studies. In What State is the Art?”; John Holmwood (University of Sussex, Brighton) – “Feminism and Epistemology. What Kind of Successor Science?”; Hans Herbert Kögler (University of North Florida) – „Normative Versus Holistic Approaches to Reflexivity in Critical Theory”.

**Metalogicon**, półrocznik poświęcony logice, lingwistyce i filozofii, redagowany przez Michele Malatesta (jednego z dwóch założycieli pisma), w zeszycie 2 tomu XII (1999) zamieścił prace następujących autorów: Arturo G. Grappone (o poliadycznych predykatach), Emanuele Rivero (o metafizyce), Giuseppe Giannetto (o poglądach Leibniza). Zeszyt 1 tomu XIII (2000) zawiera prace: Arturo G. Grappone (o logice zdań jako grafach), Antonio Drago (logika matematyczna a ideał nauki apodyktycznej), Roberto di Lello (analiza języka Amharic) i Piero di Vona (przyroda a cud wg Spinozy i M. De Ripalda). Zeszyt 2 tomu XIII: Michele Malatesta (algorytm logiki klas i relacji), Roberto di Lello (analiza języka Amharic, cz. 2), Giuseppe Fidelibus (Augustyna „De Civitate Dei”), Giuseppe Giannetto (o poglądach Leibniza, cz. 2). Prace publikowane są w jednym z trzech języków: angielski, francuski, włoski. Każdy zeszyt zawiera też recenzje. Adres Redakcji: Michele Malatesta, Piazza Albania, 6–00152 Roma, Italia.

**Manuscrito**, międzynarodowe czasopismo filozoficzne wydawane przez Centrum Logiki, Epistemologii i Historii Nauki działające przy Państwowym Uniwersytecie w Campinas (Brazylia), istnieje już ponad dwadzieścia lat i publikuje prace autorów z różnych kontynentów. W tomie XXII nr 1 (1999) zamieszczono artykuły następujących autorów: Gilbert Larochelle (Quebec), Alberto Moretti (Buenos Aires), Eleonora Orlando (Buenos Aires), Paulo R. Margutti–Pinto (Minas Gerais), Rosa Belvedresi (La Plata), Noa Latham (Rutgers), Maria V. Tozzi (Buenos Aires). Obszerny ten numer (319 stron) zawiera również

recenzje oraz sprawozdanie z działalności Centrum za 1998 r. Nr 2 tomu XXII (1999) obejmujący 573 str. nosi podtytuł „Logic, Language and Knowledge” a dedykowany jest prof. Oswaldowi Chateaubriandowi z okazji sześćdziesięciolecia jego urodzin. Znajdują się tu eseje trzydziestu autorów, w tym spoza Brazylii są następujący: Harvey R. Brown (Oxford), Otávio Bueno (California), John Corcoran (SUNY Buffalo), Steven French (Leeds), Hugh Lacey (Swarthmore College), David Lippel (California), E. G. K. López–Escobar (Maryland), Charles Marks (Washington), John F. Post (Vanderbilt), Richard Vallée (Alberta), Daniel Vanderveken (Quebec), George Weaver (Bryn Mawr College).

**Filozofski Vestnik** to czasopismo filozoficzne ukierunkowane na badania interdyscyplinarne i międzynarodowe. Publikowane jest trzy razy do roku przez Instytut Filozofii Centrum Badań Naukowych Słoweńskiej Akademii Nauk i Sztuk w Lublanie. Zeszyt 1 tomu XXI (2000) zawiera pracę T. Mastnaka na temat historii europeizmu, kilka artykułów o matematyce, logice i filozofii, przyczynek F. Grigića do „Fizyki” Arystotelesa oraz przekład fragmentu książki Gastona Bachelarda *Le nouvel esprit scientifique*. Wszystkie teksty tego zeszytu są w języku słoweńskim. Natomiast zeszyt 2 tego tomu zredagowano w języku francuskim bądź angielskim. Są tam artykuły dotyczące zagadnień politycznych w nawiązaniu do Claude Leforta (totalitaryzm, demokracja, prawo międzynarodowe, prawa człowieka, itp.) bardzo zróżnicowany tematycznie jest zeszyt 3 tomu XXI i podobnie jak zeszyt 1 wydany został w języku słoweńskim. Zamieszczono w nim przekład I. Kanta *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Wszystkie prace opublikowane w tomie mają angielskie streszczenia.

## ZJAZDY I KONFERENCJE

**Filozofia w krajach słowiańskich a procesy globalizacji kulturowej i integracji politycznej Europy** – to temat międzynarodowej konferencji filozoficznej zorganizowanej w dniach 8–10 XII 2000 r. w Rzeszowie–Boguchwale przez Instytut Filozofii WSP Rzeszów. Była to już druga konferencja tego typu, poprzednia odbyła się w marcu 1999 r. i dotyczyła zagadnień związanych z europejskimi modelami tolerancji. Na konferencję

przybyli przedstawiciele prawie wszystkich polskich uniwersytetów oraz goście z zagranicy (ze Słowacji, Rosji, Ukrainy, Czech i Słowenii). Konferencję otworzył Andrzej L. Zachariasz (WSP Rzeszów), zaś sesji plenarnej pierwszego dnia przewodniczyli Bolesław Andrzejewski (UAM) oraz Stefan Symotiuik (UMCS). Pierwszym referentem był Czesław Głombik z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jego odczyt zatytułowany „Od idei słowiańskiej wzajemności do udziału Słowian w europejskich wspólnotach” dotyczył powiązań między myślą Słowian a historiozofią niemiecką XIX wieku. Wymienił on „zapomnianych” w XX wieku filozofów słowiańskich. Referat zakończył pytaniem: Czy filozofia słowiańskich narodów znana jest szerzej tzn. w całej Europie, czy jest tylko filozofią lokalną? Następnie Stefan Symotiuik w odczycie na temat „*Homo antemurale*”. W poszukiwaniu filozofii słowiańskiej” wskazał, iż współcześnie odżywa idea Polaka jako *homo antemurale* (człowieka przedmurza). Idea ta wcześniej dotyczyła Polski jako przedmurza chrześcijaństwa. Obecnie wschodnia granica Polski będzie również wschodnią granicą Unii Europejskiej. Referent wymienił konsekwencje pojmowania Polaka jako *homo antemurale*. Marat Wiernikow (Odessa) w swym referacie zastanawiał się nad pojęciem słowiańskości oraz wskazywał na paradoksy współczesnej cywilizacji. Przedstawił sylwetkę Stefana Baileya jako filozofa kultur dwóch narodów. W drugim dniu konferencji obrady odbywały się w dwóch sekcjach. Sekcji A przewodniczyli F. Michina oraz Cz. Głombik, zaś sekcji B – A. Czajkowski oraz J. Zouhar. W ramach sekcji A B. Andrzejewski w odczycie „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?” próbował wskazać charakterystyczne cechy filozofii słowiańskiej. Uważa on, że polska filozofia jest związana z rzeczywistością i życiem narodu. Nawiązał do idei „humanizmu polskiego”. W referacie „Narodowy charakter filozofii dziejów jako twórcza opozycja wobec procesów globalizacji kultury” Maria Szyszkowska (UW) scharakteryzowała trzy rodzaje kultur: elitarną, masową oraz popularną. Kolejny referent, Andrzej Kiepas (UŚ), w odczycie pt. „Odpowiedzialność jako czynnik tożsamości społeczeństw a procesy globalizacji” wykazał nierozzerwalny związek globalizacji z osiągnięciami cywilizacji i techniki, twierdząc przy tym, że proces globalizacji jest wprowadzany przez siły, które nie są w stanie

wziąć odpowiedzialności za całość, wskutek czego człowiek traci swoją podmiotowość i tu pojawia się bardzo istotny dla naszych czasów problem tożsamości narodowej. W sekcji B Wiesław Sztumski (UŚ) zastanawiał się nad przebiegiem i konsekwencjami globalizacji w dziedzinie socjospory i kosmosfery. W obrębie kosmosfery stała wielkość fizyczna zmierza do jedności, w socjospory globalizacja polega m. in. na tym, że zjawiska lokalne urastają do zjawisk globalnych. Jego zdaniem globalizacja jest koniecznym procesem w ewolucji społecznej. Z kolei R. Dupkala (Preszow) wygłosił referat nt. „Spór o charakter słowiańskiej filozofii na Słowacji w XIV wieku a jego aktualny kontekst w procesach kulturowej globalizacji i integracji Europy”. Wiaczesław Szalkiewicz (WSP Rzeszów) przedstawił swoje badania nad twórczością związanego z Rzeszowem filozofa Klemensa Hankiewicza. Obrady zamknęły dwa referaty: Mitja Velikonja (Lublana) na temat „Słowenia – konflikt czy spotkanie kultur”, oraz A. Zachariasz – „Idea rozumu politycznego a współczesność i przyszłość narodów słowiańskich”. A. Zachariasz wskazał dwa systemy odmiennego realizowania rozumu politycznego: pierwszy nurt – znany z Egiptu, Izraela, Mezopotamii – skupiał się na religii i cechuje się emocjonalnością, natomiast drugi – realizowany w Starożytnej Grecji i Rzymie – cechuje myślenie prawnicze, gdzie rządzą zasady logiki i reguły prawa. Z tych dwóch nurtów wypływa myślenie europejskie. Zderzenie dwóch systemów widoczne jest w chrześcijaństwie, gdy uwidaczniają się próby sakralizacji polityki. Oba nurty funkcjonują w słowiańskim myśleniu politycznym, gdzie religia wyznacza granice tożsamości narodowej a myślenie polityczne zostało zastąpione ideologią irracjonalną (Barbara Sałata, Barbara Pelczar).

**Filozofia w szkole.** Akademia Świętokrzyska im. Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielecki Oddział PTF oraz Sekcja Nauczania Filozofii im. Tadeusza Czeżowskiego PTF wspólnie organizują konferencję nt. „Filozofia jako podstawa integracji nauczania i wychowania”, która odbędzie się w dniach 21–23 IX 2001 r. Konferencja będzie głównie przeznaczona dla nauczycieli. Zgłoszenia w terminie do 30 VI 2001 r. przyjmuje Sekretariat Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Nowy Świat 72 pok. 160, 00–330 Warszawa, tel/fax (022) 657–27–59.

**Estetyka reklamy. Reklama w rzeczywisto-**

**ści – rzeczywistość w reklamie.** Taka tematyka obowiązywała na XXVIII Ogólnopolskiej Konferencji Estetycznej zorganizowanej w Pogorzalach koło Krakowa przez Zakład Estetyki Instytutu Filozofii UJ. Konferencja miała miejsce w dniach 28–30 V 2001 r. W programie przewidziano następujące bloki tematyczne: 1. Reklama jako sztuka, 2. Reklama jako narracja, temat i tworzywo 3. Reklama jako kierunek realizacji marzeń, 4. Reklama jako przekaz.

**The Limits of Knowledge. A Workshop in Honor of Nicholas Rescher.** W dniach 23–24 II 2001 r. odbyło się na Uniwersytecie w Pittsburgu (Pensylwania) uroczyste seminarium z okazji potrójnej rocznicy przypadającej na lata 2000–2001. Mianowicie N. Rescher obchodził pięćdziesiątą rocznicę swej pracy nauczycielskiej w zakresie filozofii, czterdziestą rocznicę swego członkostwa na Wydziale Pitta i w Centrum filozofii Nauki oraz trzydziestą rocznicę swej działalności jako profesor Uniwersytetu w Pittsburgu. W programie znalazły się następujące wystąpienia: James V. Maher (rektor) – otwarcie obrad, Nicholas Rescher – „Some Thoughts on Cognitive Limits”, Jürgen Mittelstrass (Konstanz) – „The Limits of Science and the Limitation of Our Knowledge”, Robert Almeder (Georgia) – “The Failure of Truth”, Paul Humphreys (Virginia) – „Empiricism and the Limits of Scientific Knowledge”, Avrum Stroll (San Diego) – „Liberalizing Meaning”, Martin Carrier (Bielefeld) – „Complexity, the Exhaustion of Nature, and the Limits of Science”. Informacje: Center for Philosophy of Science, University of Pittsburgh, 817 Cathedral of Learning, Pittsburgh, PA 15260, USA.

## NAUCZANIE

**Nowy instytut.** W Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie powstaje w tym roku Instytut Filozofii i Socjologii na miejsce Studium Nauk Humanistycznych. Uruchomiony zostaje również kierunek studiów filozoficznych.

**Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna we Włocławku** planuje uruchomienie w roku akademickim 2001–2002 kierunku studiów filozoficznych.

## WIADOMOŚCI OSOBISTE

Józef Dębowski (UMCS) otrzymał 25 IX 2000 r. zatwierdzenie przez Centralną Komisję do

Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, stopnia naukowego doktora habilitowanego.

Anna Drabarek (UMCS) otrzymała 30 X 2000 r. zatwierdzenie, przez Centralną Komisję do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, stopnia naukowego doktora habilitowanego.

Leszek Gawor (UMCS) otrzymał 20 X 2000 r. zatwierdzenie, przez Centralną Komisję do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, stopnia naukowego doktora habilitowanego.

Honorata Jakuszkó (UMCS) otrzymała 28 II 2000 r. zatwierdzenie, przez Centralną Komisję do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, stopnia naukowego doktora habilitowanego.

Krzysztof Kosior (UMCS) otrzymał 29 V 2000 r. zatwierdzenie, przez Centralną Komisję do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, stopnia naukowego doktora habilitowanego.

Andrzej Kucner został wybrany w styczniu 2001 r. sekretarzem Olsztyńskiego Oddziału PTF.

Roman Murawski (UAM) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Uroczystość nadania tytułu odbyła się w Pałacu Prezydenckim w Warszawie 23 III 2001 r.

Teresa Pękala (UMCS) otrzymała 27 XI 2000 r. zatwierdzenie, przez Centralną Komisję do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych, stopnia naukowego doktora habilitowanego.

Ryszard Szwed (WSP w Częstochowie) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Uroczystość nadania tytułu odbyła się w Pałacu Prezydenckim w Warszawie 23 III 2001 r.

Witold Tulibacki został nowym rektorem Olsztyńskiej Szkoły Wyższej.

Andrzej Walicki obchodził w ubiegłym roku swe siedemdziesiąte urodziny. Z tej okazji 6 VI 2000 r. odbyła się uroczystość w Pałacu Staszica w Warszawie z udziałem prof. prof. Andrzeja Richarda, Lecha Szczuckiego, Janusza Tazbira, Bronisława Łagowskiego, Stanisława Borzysza i innych.

Jan Woleński (UJ) obchodził w 2000 r. sześćdziesiątą rocznicę swych urodzin. Z tej okazji urządzono mu specjalną uroczystość w Collegium Maius UJ, a ponadto krajowi i zagraniczni koledzy i uczniowie przygotowali mu Księgę Pamiątkową pt. *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego* (Wydawnictwo Aureus, Kraków 2000, ss. 472). Jan Woleński został członkiem Institut International de Philosophie w Paryżu.

Ks. Kazimierz Marek Wolsza (Uniw.

Opolski) otrzymał 2 VI 2000 r. stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii uchwałą Rady Wydziału Filozofii KUL. Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych zatwierdziła tę uchwałę pismem z 27 XI 2000 r.

## VARIA

### Roman Ingarden i jego uczniowie

Od 20-go lutego do 31-go marca br. w Bibliotece Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego prezentowana była niezwykle interesująca wystawa pt. „Roman Ingarden i jego uczniowie”. Zgromadzono na niej eksponaty ilustrujące bogaty dorobek naukowy Ingardena oraz liczne świadectwa Jego kontaktów z przyjaciółmi, współpracownikami i uczniami. Właśnie ci ostatni (m. in. A. T. Tymieniecka, M. Golaszewska, W. Stróżewski, A. Półtawski, J. Pawlica, A. Węgrzecki, J. Szewczyk, J. Lipiec, J. Perzanowski, A. Wroński, J. Woleński, Z. Świecimski, L. Zgoda, J. Makota) wzbogacili wystawę pamiątkami, które niekiedy nigdy wcześniej nie były udostępniane. Można więc było zapoznać się z listami od i do Ingardena, z fragmentami Jego recenzji, opinii, sugestii. Można było też podziwiać zdjęcia ukazujące Mistrza w różnych sytuacjach, jak i zdjęcia, które zrobił swoim uczniom (np. Marii Golaszewskiej).

Ciekawostką budzącą szczególne zainteresowanie młodszych pracowników Instytutu Filozofii była karteczka, odręcznie napisana przez Ingardena; w której zwraca uwagę swym asystentom Andrzejowi Półtawskiemu i Władysławowi Stróżewskiemu, że nie zastał ich na dyżurze i Zakład był zamknięty.

Spora ilość materiałów dotyczyła ucznia Ingardena, Józefa Tischnera. Był wśród nich m. in. protokół z egzaminu magisterskiego przyszłego księdza profesora przeprowadzonego 17-go marca 1959 roku przez Komisję w składzie: prof. R. Ingarden (przew. Komisji), prof. I. Dąbńska oraz dyplom ukończenia przez niego studiów filozoficznych podpisany przez ówczesnego dziekana prof. Ingardena.

Organizatorom wystawy udało się odnaleźć cenne dokumenty i świadectwa, o których nikt już nie pamiętał, gdyż ukryte były głęboko w archiwach Krakowskiego Oddziału PAN i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Szczególne zainteresowanie wzbudzał dyplom doktorski Ingardena z 1918

roku uzyskany na Uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim oraz listy obecności na zajęciach Profesora w latach 1945–1950 (ćwiczenia filozoficzne z poetyki Arystotelesa oraz proseminarium filozoficzne). Cennym świadectwem czasów, w jakich tworzyły się zręby krakowskiej szkoły fenomenologicznej – jest prezentowany na wystawie poufny dokument sporządzony 30-go lipca 1951 roku przez I sekretarza Komitetu Uczelnianego PZPR Tadeusza Kościańskiego oraz kierownika Oddziału Kadr UJ Zdzisława Łopatkę. Zawiera on bardzo interesującą charakterystykę „oblicza politycznego” prof. Ingardena i osób z Nim związanych: „Przed wojną do żadnych partii rzekomo nie należał./.../ Po wyzwoleniu do Partii nie należy. W/g podanej opinii przez ludzi otaczających go na uczelni, dr Ingarden do obecnej rzeczywistości ustosunkowany jest negatywnie. W wykładach swoich pomija zupełnie filozofię marksistowską. O nauce radzieckiej wyraża się zupełnie z nieukrywaną ironią oraz z podobną ironią podchodzi do wszelkich prac związanych z walką o poziom nauki. Podczas egzaminów naprowadza studentów na zagadnienia filozofii marksistowskiej, lecz po to tylko, aby je krytykować i ośmieszyć. Przy sobie gromadzi najbardziej reakcyjne elementy uczelni, które są pod pełnym jego wpływem”.

Krańce wśród uczniów Ingardena opowieści o postawie i poglądach Mistrza w pełni potwierdzają trafność zacytowanej opinii, co może być pewną pociechą dla autorów tego dokumentu.

Wystawa została przygotowana niezwykle starannie. Każdy element umieszczony był w sposób przemyślany w sąsiedztwie z którym tworzył integralną całość. Wbrew pozorom nie było to łatwe zadanie, gdyż autorki wystawy, pracujące w Bibliotece IF UJ, panie: Janina Szarek, Maria Moroniewicz, Dagmara Botko i Maria Czernicka, miały do dyspozycji tylko jedną, niewielką salę i ponad 200 eksponatów. Tym bardziej więc należą im się słowa uznania i podziękowania od wszystkich miłośników filozofii. (Leszek Kusak).

## LISTY DO REDAKCJI

Urszula Żegleń, *Uwagi do polemiki Jan Woleński – Lech Witkowski*, („Ruch Filozoficzny”, 2000, t. LVII, nr 1). Czuję się zobligowana do zareagowania na wypowiedź Prof. Lecha Witkowskiego dotyczącą wykładu Prof. Jana



Woleńskiego na konferencji Putnamowskiej w UMK w Toruniu 1998 roku<sup>1</sup>. Wprawdzie nie jestem zupełnie zainteresowana włączeniem się do tej polemiki, ale ze względu na to, że organizowałam wymienioną konferencję (pracując nad jej programem, listą wykładowców, przygotowaniem publikacji z materiałami konferencyjnymi), a teksty z konferencji stanowiły i nadal stanowią przedmiot dyskusji na prowadzonych przeze mnie seminariach i roboczych spotkaniach naukowych, uważam za swój obowiązek podanie przynajmniej jakiejś uwagi wyjaśniającej.

Na konferencji „American Neopragmatism. The conference honoring Hilary Putnam’s philosophy”<sup>2</sup> Prof. Woleński wygłosił wykład *Putnam contra Tarski* (z tekstem tym będzie można zapoznać się w redagowanej przeze mnie książce *Pragmatyzm i Filozofia Hilarego Putnama*, wyd. UMK, Toruń 2001). W swoim wykładzie Prof. Woleński przedstawił dokładną analizę krytyczną zarzutów Putnama skierowanych przeciwko teorii prawdy Tarskiego, mianowicie, że (1) nie wyjaśnia ona relacji korespondencji, (2) antynomie klamcy rozwiązuje jedynie w oparciu o hierarchię języków i metajęzyków, bez uwzględnienia innych rozwiązań, (3) jest asemantyczna i nie korzysta z pojęcia znaczenia, (4) popelnia błędne koło.

Prof. Woleński w oparciu o teksty Putnama i Tarskiego starał się dokładnie zanalizować każdy z zarzutów Putnama, podając przeciwko nim własne argumenty. Do obalenia pierwszego zarzutu wystarczyło w zasadzie podawane już wcześniej przez Woleńskiego (zob. jego *Meta-matematyka a Epistemologia*, Warszawa, PWN 1993, s. 245n) odróżnienie relacji korespondencji w sensie mocnym, tj. ontologicznym (jako odnoszącej się do jakiegoś obiektu pozajęzykowego) i w sensie słabym, czyli semantycznym (gdzie drugi człon relacji nie jest żadnym bytem pozajęzykowym) i to drugie zostało przypisane Tarskiemu, przy powołaniu się przy tym na odpowiednie świadectwa z historii logiki. Co do drugiego zarzutu, to Woleński wprawdzie początkowo przyznał rację Putnamowi co do tego, że istnieją

także inne, niż proponowane tylko przez Tarskiego, rozwiązania antynomii klamcy, ale argumentując w obronie teorii Tarskiego pokazał, że Tarski korzystał z takiego ujęcia paradoksów, które nie pozwalało na przyjęcie innych metod uniknięcia antynomii, choćby z tego względu, że wymagałyby one poniesienia większych kosztów formalnych.

Dokładnej analizie formalnej poddał Woleński dwa ostatnie zarzuty Putnama. Powołując się na klasyczną już pracę Tarskiego *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* dowodził, że semantyka języka sformalizowanego daje się ugruntować na odpowiednim dziale morfologii języka, przy czym język, w którym skonstruowana jest ta morfologia jest o rząd wyższy od rzędu morfologii. Woleński podkreślał tu za Tarskim jakie warunki ma ponadto spełniać ta morfologia, i w tym celu posługiwał się już odpowiednią aparaturą formalną. Jego dowód dla jasności wykładu ilustrowany był licznymi przykładami (w tym także podobnymi do przykładów znanych z prac Putnama) i cytatami z tekstów Tarskiego.

Szczególnie poważnie ustosunkował się Prof. Woleński do zarzutu kolistości, analizując formalnie różne wersje tego zarzutu, zarówno odnośnie samej definicji prawdy, jak i odnośnie metateorii. Ten drugi wypadek (podobnie jak u Putnama) uznał za ciekawszy i jemu poświęcił szczegółową analizę formalną z wykorzystaniem nowoczesnego formalizmu logiki matematycznej. Przeprowadzenie analizy formalnej pozwoliło Woleńskiemu odeprzeć zarzut Putnama, zgadzając się co najwyżej na to, że kwestia kolistości w dyskusji teorii prawdy Tarskiego może mieć jedynie znaczenie czysto epistemologiczne, a nie formalnologiczne. Analiza formalna pozwoliła ponadto wykazać pewne słabe punkty teorii Tarskiego i te zdaniem Woleńskiego winny być skorygowane.

Po wykładzie Prof. Woleńskiego odbyła się rzeczowa dyskusja, w której Putnam ustosunkował się do krytyki swoich argumentów. Komentarz Putnama sprowadzał się do dwu potwierdzonych przez niego zarzutów w stosunku do teorii prawdy Tarskiego, mianowicie (1) definiowania predykatu prawdy w terminach, jak określili, niesemantycznych oraz (2) unikania w teorii Tarskiego pojęcia znaczenia w sensie filozoficznym. Jakkolwiek Putnam w swoim komentarzu nie korzystał już z aparatury formalnej, powołał się jednak na analizę formalną (choć w znacznie

<sup>1</sup> Zob. Witkowski L., *O możliwości sensownego sporu filozoficznego w Polsce (w trybie odpowiedzi Janowi Woleńskiemu)*, „Ruch Filozoficzny” 2000, t. LVII, nr 1, s. 109.

<sup>2</sup> Na konferencji w Toruniu Putnam jednak przyznał, że nie jest pragmatystą.

uboższej aparaturze), jaką przedstawił w rozdziale czwartym *Representation and Reality* (the MIT Press, Cambridge, Mass. 1988). Nie widzę tutaj potrzeby streszczania tej dyskusji, istnieją z niej materiały w formie nagrań i transkrypcji, a Czytelnicy zainteresowani merytorycznie dyskutowanymi problemami sięgną raczej do tekstów Putnama i Woleńskiego aniżeli do *Polemik w „Ruchu Filozoficznym”*.

Z tekstów Putnama z pewnością warto zająć m.in. do jego *Dewey Lectures* („Journal of Philosophy” t. XCI, nr 1), gdzie (s. 495) powołuje się na badania Woleńskiego w kwestii rozumienia zagadnień językowych przez Tarskiego (przytacza tam zarówno informacje, jakie uzyskał od Prof. Woleńskiego w bezpośredniej rozmowie, jak i cytuje jego pracę *Tarski as a Philosopher* z „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” 1993, t. 28, s. 318–38).

Sądzę, że dyskusje, jakie prowadzone były w Toruniu, znajdują również dalsze odzwierciedlenie w pracach obydwu filozofów – to będzie najlepszym dowodem na to, że nie były one jałowe, a analizy formalne stosowane w filozofii analitycznej są jedną (choć nie jedyną) z jej metod, która poważnie przyczyniła się do sukcesu tejże filozofii.

**Jan Woleński, List do Redakcji.** List niniejszy pozostaje w związku z tekstem Lecha Witkowskiego *O możliwości sensownego sporu filozoficznego w Polsce (w trybie odpowiedzi Janowi Woleńskiemu)*, „Ruch Filozoficzny” 2000, t. LVII, s. 107–115 będącym odpowiedzią na mój artykuł J. Woleński, *Jak filozofować w Polsce? (odpowiedź Lechowi Witkowskiemu)*, „Ruch Filozoficzny” 2000, t. LVII, s. 87–105. Redakcja nie zgodziła się na szerszą polemikę i zaproponowała, bym pewne sprawy poruszył w liście. Ograniczam się tylko do stylu polemizowania stosowanego przez mojego adwersarza, natomiast pomijam inne sprawy. Moja obszerna odpowiedź zostanie opublikowana w innym miejscu (prawdopodobnie w „Filozofii Nauki”), a także będzie dostępna w Internecie (adresy: [www.psf.org.pl](http://www.psf.org.pl), [www.filozofia.pl](http://www.filozofia.pl)). Jestem zwolennikiem polemik i nie stronię od nich. Moim zdaniem powinny być soczyste. To, co zaprezentował LW w dyskusji ze mną przekracza jednak granice dobrych obyczajów. Nie jest to tylko moje zdanie, ale także stanowisko

Komisji Etyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Lech Witkowski (s. 110) oskarżył mnie o „skandaliczne i wierutne kłamstwo”. Jest to poważne oskarżenie. Gdy promowano mnie na doktora, ślubowałem, że będę głosił prawdę. Lech Witkowski zarzuca mi więc sprzeniewierzenie się jednej z podstawowych powinności akademickich. Moje kłamstwo, tj. świadome głoszenie nieprawdy na temat LW, ma polegać na tym, że stwierdziłem, iż LW domaga się odrzucenia tradycji analitycznej. Mój adwersarz niejedną raz deklarował, że ma filozofię analityczną za nic. Tedy, wydaje się rzeczą naturalną, że kto uważa tradycję analityczną za nic istotnego dla poważnie uprawianej filozofii, szafuje wobec niej i jej przedstawicieli rozmaitymi dyskredytującymi epitetami, a nadto, ogłasza ją za wartość iluzoryczną, wieszczy jej bliski a niesławny koniec, to jest skłonny odrzucić ten typ filozofowania. Jest to generalizacja empiryczna, oparta na spostrzeżeniu, że jeśli ktoś uważa coś za wartość iluzoryczną, to zaleca odrzucenie tego czegoś. Ponieważ jednak konstatacje empiryczne są zawodne, mogłem pobrać w sprawie intencji LW i miał prawo mi to wytknąć, jeśli uważał sprawę za rzecz godną wyjaśnienia. Skoro nie znalazłem rzeczywistego stanu umysłu LW i nie miałem odpowiedniej wiedzy o siatce przekonań żywionych przez niego, to nawet jeśli moje stwierdzenie o LW jest fałszem, to nie jest fałszem świadomym, a więc kłamstwem. Mam więc prawo twierdzić, że Lech Witkowski jaskrawo nadużył uprawnień przysługujących mu jako polemista.

Przypuszczam, że w tym samym numerze znajdzie się wypowiedź prof. Urszuli Żegleń wyjaśniająca sprawę mojego wystąpienia na konferencji poświęconej filozofii Hilarego Putnama (Toruń 1998). Lech Witkowski tak to opisał (s. 108): „niedawną próbę pokazania Putnamowi przez JW w Toruniu na «patyczkach formalizmu» jak bardzo się myli w swojej krytyce teorii prawdy Tarskiego mogę potraktować jedynie jako – nie wiem: bardziej śmieszny czy ponury, czy może pyszny (także od pychy) anegdotycznie – przejaw niezrozumienia przez krytyka co można zapisując tablicę formalizmem pokazać filozofowi tej klasy, jak Putnam właśnie”. Myślę, że czytelnik po przeczytaniu wyjaśnień U. Żegleń wyrobi sobie należyte zdanie o wartości refleksji LW. Niemniej jednak, w Toruniu rzeczywiście zdarzyło się coś ponurego i wcale nie śmiesznego. W trakcie

jednej z dyskusji na rzeczowej konferencji Lech Witkowski oskarżył polskich filozofów początku XX w. o nieuctwo polegające na braku dostatecznej wiedzy o pragmatyzmie. Łatwo wykazać, że mylił się, chociażby z uwagi na polskie przekłady dzieł Jamesa, elementy pragmatyzmu u Znanieckiego i Kozłowskiego (starszego), polemiki z tym kierunkiem u Twardowskiego i Leśniewskiego, czy też korespondencję Lutosławskiego z Jamesem. Zdarzenie to jest ponure dlatego, że stanowiło jawną i niezasłużoną napaść na filozofię polską wobec sporego i znacznego grona filozofów zagranicznych. Wcale nie nawołuję do bezkrytycznego stosunku do przeszłej rodzimej filozofii, ale sadzę, że winniśmy chronić własną historię, a nie pomniejszać ją bezpodstawnymi ocenami negatywnymi.

Lech Witkowski, nie po raz pierwszy zresztą, adresuje rozmaite epitety pod adresem filozofów analitycznych. Samo przyznanie się do należenia do obozu analityków stanowi „nadużycie epigońskie” (s. 107). Ponadto, jest to „zwykła aberracja intelektualna” (s. 107). Te kwalifikacje rozpoczynają bogatą kolekcję epitetów i diagnoz: „myli im się [analitykom – JW] często pochwała mądrości poszukiwanej z pychą mądrości własnej” (s. 107), „nie są [analitycy – JW] w niczym bardziej racjonalni i logiczni od normalnego, tj. bez obsesji logistycznych i sejentystycznych, twórczego filozofa” (s. 107), „[ich, tj. analityków – JW] błędzące dusze” (s. 107), „[ich [analityków – JW] pycha zamula przestrożeń, dla głosu takich postaci jak Ingarden, Elzenberg i Skarga” (s. 108), „JW ma kłopoty z pamięcią, czy ja już nie wiem z czym” (s. 111), „pyszny logik” (s. 111), „[analitycy – JW] niesmacznie pyszni bywają” (s. 112), „wiele zwykłej hochsztaplerki analitycznej buty i głupoty kulturowej ma miejsce we współczesnej filozofii, także analitycznej zresztą na jej „«szczytach»” (s. 113; to w związku z analizą znaczenia słowa „postmodernizm” przez kogoś, nie wymienionego z nazwiska), „obłęd semantyczny” (s. 113, desygnat tego terminu nie jest wyraźnie wskazany, ale zapewne jest to przypadłość logika lub filozofa analitycznego), „skandaliczne uzurpacje analityczne” (s. 113), „[analitycy – JW] bywają nudni i płytki aż po banalność” (s. 113), „a te ich [tj. analityków – JW] «szyfry analityczne» bywają jeszcze gorszej maści, bo bałamutne, czy mówiąc ostrzej a bardziej adekwatnie wobec wartości poznawczej – oszukańcze w pysze,

a przynajmniej naiwne w poczuciu wyższości” (s. 113), „pyszni analitycy” (LW2, s. 113), „pycha rozdająca pouczenia” (s. 113), „krzyczy i wymachuje potępieniami” (s. 114) i „pycha analityczna” (s. 114). Wszystko to jest wypowiedziane bez jakiegokolwiek uzasadnienia, ale za to w formie nie tyle kategorycznej, ale nawet ponadkategorycznej. Są to własne impresje Lecha Witkowskiego na temat filozofii analitycznej i jej przedstawicieli, zdania w gruncie rzeczy *de se*, a nie *de re*, aczkolwiek stylizowane na te drugie. O rzekomych argumentach neglizujących filozofię analityczną jako „wartość iluzoryczną” obszernie piszę we wspomnianej wyżej polemice.

Śledząc od kilku lat niektóre produkcje piarskie Lecha Witkowskiego sądziłem, że to właśnie logików i filozofów analitycznych uznał za właściwy przedmiot swych filozoficznych podchodów. Zwrócono mi jednak uwagę na zdanie następujące: „Jakiś – na przykład, bo warto ich «szczypać» – psycholog, socjolog czy logik bądź podobny «rzemieślnik» akademicki, bywa bardziej śmieszny niż groźny. Chyba że spojrzysz na niego jako na osobę mającą nieproporcjonalnie dobre samopoczucie harcownika na polu oddziaływań wychowawczych czy – szerzej – perswazji w kulturze”. (L. Witkowski, *Edukacja i humanistyka. Nowe konteksty humanistyczne dla nowoczesnych nauczycieli*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2000, s. 9, Wstęp). Tak więc LW nie oszczędza już nikogo. Z całego „Wstępu” do cytowanej książki wyłania się autodekrypcja samotnego bojownika o jakość polskiej (a może i światowej) humanistyki zagrożonej przez owych „bardziej śmiesznych niż groźnych rzemieślników akademickich”. Możemy przy tym zasadnie przypuszczać, że Lech Witkowski we własnym mniemaniu do nich nie należy.

Nie mnie rozstrzygać, kto jest śmieszny, a kto nie. Dla wyrobienie sobie opinii przez postronnych obserwatorów, proponuję wzięcie pod uwagę takiej oto wypowiedzi LW o samym sobie: „[...] znam swoją wartość. W grudniu [1999 – J. W.] „strzeliłem” po włosku i z głowy w Mediolanie godzinny wykład z filozofii i pedagogiki do pięćset studentów i po dalszej godzinie dostałem takie brawa, że odczułem to jako katharsis”. („Głos Uczelni.

Pismo UMK" 2000, IX, s. 12). Jest to fragment wywiadu, jakiego LW udzielił gazecie wydawanej przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika. W zacytowanych słowach na uwagę zasługuje osobliwie użycie słowa „katharsis”. Cóż, każdy oczyszcza się jak może, czy też potrafi.

Lech Witkowski w swych polemikach sporo uwagi poświęcił diagnozowaniu osobowości filozofów analitycznych i przedstawicieli innych dyscyplin akademickich. Niech i ja spróbuję dociec, co też kryje się za agresją LW wobec kolegów po fachu. Fragment o *katharsis* sugeruje, czego Lechowi Witkowskiemu potrzeba dla dobrego samopoczucia. Otóż, potrzeba mu owacji ze strony audytorium. Pozostawiając studenckie uniesienia na boku, wypada zauważyć, że polskie środowisko filozoficzne (o innych już nie wspominał) jakoś nie kwapi się za wyrazami nadmiernego entuzjazmu dla produktów myśli LW. On sam uważa to zapewne za celowy spisek, a ja (i wielu innych) za przejaw dobrego rozeznania w tym, co kto robi i co jest to warte. Znanie prawo psychologii społecznej głosi: frustracja rodzi agresję. I tak chyba trzeba wyjaśniać treść i charakter polemicznych dokonów Lecha Witkowskiego. Zaznaczam, że jest to jedynie hipoteza empiryczna, a więc mogłem się pomylić.

## NEKROLOGIA

**Dorothy Mary Emmet** (ur. 29 IX 1904 r.), emerytowany profesor University of Manchester, członek emerytowany Lucy Cavendish College, Cambridge University, honorowy członek Lady Margaret Hall, Oxford University, zmarła 20 IX 2000 r. Studiowała w latach dwudziestych filozofię na Uniwersytecie Oksfordzkim, a później w Radcliffe College, Harvard University, pod kierunkiem A.N. Whiteheada. Filozofii tego myśliciela dotyczyła jej pierwsza książka *Whitehead's Philosophy of Organism* (1932). Kolejne książki Emmet poruszały zagadnienia z zakresu metafizyki (*The Nature of Metaphysical Thinking*, 1945; *The Effectiveness of Causes*, 1984; *The Passage of Nature*, 1992) oraz filozofii społecznej i etyki (*Function, Purpose and Powers*, 1958; *Rules, Roles and Relations*, 1966; *The Moral Prism*, 1979; *The Role of the Unrealisable*, 1994 oraz *Outward Forms, Inner Springs*, 1998). W 1938 r. podjęła pracę wykładowcy filozofii na

University of Manchester, gdzie została później profesorem filozofii oraz dziekanem wydziału filozofii. Jej najwybitniejszym uczniem z tego okresu był Alasdair MacIntyre. Po przejściu na emeryturę w 1966 r. zamieszkała w Cambridge, nawiązując bliższą współpracę z R. Braithwaitem oraz M. Masterman. Wraz z nimi oraz innymi intelektualistami interesującymi się filozoficznymi aspektami religii zawiązała nieformalną grupę, która przez kilkanaście lat wydawała czasopismo *Theoria to Theory* (1966–1981). Swoją rozwój filozoficzny oraz syntetyczną ocenę dwudziestowiecznych filozofów, którzy mieli na nią największy wpływ, przedstawiła w autobiografii *Philosophers and Friends* (1996). Ci, którzy osobiście znali profesor Emmet niejednokrotnie bardziej niż jej publikacje (odznaczające się zresztą zawsze klarownością i zwięzłością) cenili sobie jej zdolność do inspiracji innych, bezinteresowną przyjaźń intelektualną oraz otwartość na nowe idee i tendencje filozoficzne. (*Tadeusz Szubka*)

**Richard Kennington** (ur. w 1921 r. w Worcester, Mass.), em. profesor The Catholic University of America w Waszyngtonie, zmarł 10 IX 1999 r. w Annapolis, Maryland. Po studiach w Uniwersytecie Kalifornijskim, Chicagowskim i na Sorbonie, nauczał od 1955 r. w Baldwin Wallace College, potem od 1960 r. w Pennsylvania State University a od 1975 r. w waszyngtońskim Uniwersytecie Katolickim. Był również wizytującym profesorem różnych uczelni. Zajmował się głównie filozofią XVII wieku, publikował prace o Kartezjuszu, Spinozie, Leibnizu, Baconie, Blumenbergu i innych.

**Norman Kretzmann** (ur. 4 XI 1928 r.), em. profesor Cornell University, zmarł w Ithaca, N. Y. 1 VII 1998 r. Studiował w Valparaiso, doktoryzował się w John Hopkins University w 1953 r. na podstawie rozprawy *Semiotic and Language Analysis in the Philosophies of Enlightenment*. Opublikował czternaście książek i liczne artykuły, koncentrując się przede wszystkim na logice średnio-wiecznej, potem na teologii średniowiecznej. Był naczelnym redaktorem „Philosophical Review” i współredaktorem innych czasopism oraz serii wydawniczych. Należał do Komitetu Wykonawczego American Philosophical Association, Eastern Division. Brał też udział w pracach innych towarzystw. Był wizytującym profesorem kilku uczelni amerykańskich oraz Uniwersytetu Oksfordzkiego.

**Józef Rusiecki**, założyciel i rektor Olsztyńskiej Szkoły Wyższej, pracownik Katedry Pedagogiki Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, zmarł 8 XI 2000 r. w wypadku samochodowym. W 1998 r. współorganizował Międzynarodową Konferencję Filozoficzną w Olsztynie.

**Jörg Salaquarda**, profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego, zmarł w 1999 r. Był jednym z redaktorów międzynarodowego rocznika *Nietzsche Studien* oraz serii „Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung” wydawanej przez firmę Walter de Gruyter w Berlinie.

**WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK**

prowadzi sprzedaż wysyłkową książek,  
a także prenumeratę czasopism:

*Athenaeum*

*Azja-Pacyfik*

*Cywilizacje w czasie i przestrzeni*

*Echo Świdwina*

*Gazeta Łysomicka*

*Gdańskie Studia Międzynarodowe*

*Kognitywistyka i Media w Edukacji*

*Krakowskie Studia Małopolskie*

*Kultura i Edukacja*

*Monochord*

*Partyzant*

*Polityka Wschodnia*

*Ruch Filozoficzny*

*Studia Europejskie*

*Polish Political Science Yearbook*

ISSN 0035-9599

wydawnictwo  
adam  
marszałek



wydawnictwo  
**adam marszałek**

ul. Przy Kaszowniku 37

87-100 Toruń

e-mail: [info@marszalek.com.pl](mailto:info@marszalek.com.pl)

[www.marszalek.com.pl](http://www.marszalek.com.pl)

KBSA O/Toruń 15001751-502823-121750013215