

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LVII
NUMER 1

Leszek Pyra – Trzeci Międzynarodowy Kongres w Krakowie. Aleksandra Derra-Włochowicz – O kontrowersjach epistemologicznych w Toruniu. Andrzej Nowicki – 380 rocznica śmierci Vaniniego. Stefan Konstańczak – Sprawozdanie z I Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt. „Filozofia i wychowanie”. – Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Polemika. – Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. – Autobiogramy. – Przegląd czasopism. – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

SPIS RZECZY

Leszek Pyra – Trzeci Międzynarodowy Kongres w Krakowie	3
Aleksandra Derra–Włochowicz – O kontrowersjach epistemologicznych w Toruniu	7
Andrzej Nowicki – 380. rocznica śmierci Vaniniego	11
Stefan Konstańczak – Sprawozdanie z I Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt. „Filozofia i wychowanie”	13
Odczyty i wykłady	27
<p style="margin-left: 20px;">J. Woleński: Problemy z aksjomatem Fregego, s. 27. P. Garbacz: Łukasiewicz semper reformandus, s. 31. M.T. Nojszewska: Soryty a polisylogizmy, s. 37. A. Nowicki: Vanini i pojęcie „rekreowania tchnień”, s. 43. S. Dąbrowski: Decydu- jąca troska. Cz. 1, s. 45. Z. Danełk: Dialog Platona „Teajtet”, s. 57.</p>	
Recenzje i sprawozdania	69
<p style="margin-left: 20px;">Leszek Nowak: Byt i myśl (J. Such), s. 69. Podmiot w procesie (A. Przychodzka), s. 76. A. Węgrzecki: Zarys fenomenologii podmiotu (B. Olkowska), s. 82. Rudolf Dupkala: Úvod do filozofie dejín (W. Sztumski), s. 84.</p>	
Polemika	87
<p style="margin-left: 20px;">J. Woleński: Jak filozofować w Polsce?, s. 87. L. Witkowski: O możliwości sensowne- go sporu filozoficznego w Polsce, s. 107.</p>	
Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego	117
Autobiogramy	131
<p style="margin-left: 20px;">Marian Przełęcki, s. 131. Ks. Leopold Piotr Regner, s. 133. Stefan J. Rittel, s. 136. Adam Rodziński, s. 137. Halina Romanowska-Łakomy, s. 139. Ks. Roman Rożdżeński, s. 142. Jarosław Rudniański, s. 144.</p>	
Przegląd czasopism (W. Mincer)	149
<p style="margin-left: 20px;">American Philosophical Quarterly, s. 149a. Archiv für Geschichte der Philoso- phie, s. 149a. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, s. 149b. Environmental Ethics, s. 150b. Ethics, s. 151a. Journal of Philosophical Logic, s. 151a. Journal of the History of Ideas, s. 151b. Mind, s. 152a. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, s. 152b.</p>	
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer)	153
<p style="margin-left: 20px;">a) Prace opublikowane w Polsce, s. 153a. b) Piśmiennictwo obce, s. 164a.</p>	
Wiadomości bieżące	173
<p style="margin-left: 20px;">Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 173a; publikacje zbiorowe, s. 178a; wydawnictwa ciągłe, s. 179a; czasopisma, s. 183a; bibliografie, leksykony, informato- ry, s. 184a. Organizacje, s. 184b. Zjazdy i konferencje, s. 185a. Nauczanie, s. 186b. Wia- domości osobiste, s. 187a. Konkursy i nagrody, s. 187b. Varia, s. 188a. Nekrologia, s. 188a.</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 LVII
NUMER 1

wydawnictwo
adam marszałek

2000

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), WAWRZYNIEC RYMKIEWICZ (Warszawa),
BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA (Lublin), WITÓLD TULIBACKI (Olsztyn)

Adres Redakcji
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Instytut Filozofii,
ul. Podmurna 74, 87-100 Toruń

Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

©Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek
Toruń 2000

Printed in Poland

WYDAWNICTWO ADAM MARSZALEK
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. 13,45 Ark. wyd. 12,65
Druk: Drukarnia „MADO”
87-148 Łysomice, ul. Warszawska 52
tel. (0-56) 678-34 78

LESZEK PYRA

Trzeci Międzynarodowy Kongres Fenomenologiczny w Krakowie, nt. „Forces, Dynamisms and the Shaping of Life: Vital, Existential, Creative”

W dniach 13–16 września 1999 roku odbył się w Krakowie *The Third International Congress in Phenomenology of Life and the Sciences of Life*. Kongres stanowił w pewnej mierze kontynuację *The Second International Congress in Philosophy, Phenomenology and the Sciences of Life*, zatytułowanego *The Origins and Self-Individuation of Life*, który miał miejsce w dniach 5–9 czerwca 1997 roku na Politechnice Gdańskiej. Stanowił w pewnym stopniu kontynuację zarówno gdy chodzi o skład osobowy referentów występujących w Gdańsku, jak i o problematykę poruszanych nań zagadnień które, ogólnie rzecz biorąc, dotyczyły fenomenologii życia. Został zorganizowany przez *The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning*, którego siedziba mieści się w Belmont, w stanie Massachusetts, we współpracy z Uniwersytetem Jagiellońskim, pod auspicjami Rektora UJ, prof. Franciszka Ziejki.

Kongres rozpoczął się uroczystym otwarciem w dniu 13 września 1999 roku. Otwarcia dokonała prof. Anna-Teresa Tymieniecka, wspólnie z Rektorem UJ, prof. Franciszkiem Ziejką. W otwarciu uczestniczyli również Ambasador USA w Polsce Daniel Fried i Konsul generalny USA w Krakowie Douglas Apostol, Dziekan Wydziału Filozoficznego dr hab. Maria Flis oraz Dyrektor Instytutu Filozofii dr hab. Justyna Miklaszewska.

Począwszy od 14 września obrady odbywały się według ściśle ustalonego porządku: przed południem, w Aula Magna Collegium Medicum, miały miejsce obrady panelowe, w których brali udział wszyscy uczestnicy Kongresu, natomiast popołudnia były poświęcone obradom w pięciu sekcjach tematycznych, odbywających się bądź to w pomieszczeniach Collegium Medicum, bądź w salach Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Faktycznego, roboczego otwarcia Kongresu dokonał we wtorek rano prof. Jacek Woźniakowski, natomiast wykład inauguracyjny, zatytułowany „The Life-Force or the Shaping of Life?”, został wygłoszony przez prof. Annę-Teresę Tymieniecką. Sesję przedpołudniową w pierwszym dniu obrad prowadził prof. Władysław Stróżewski. Pierwsza sesja panelowa dotyczyła, najogólniej rzecz ujmując, siły życia i jego różnorodnych przejawów. Hirotaka Tatsematsu z Japonii

wygłosił po niemiecku interesujący referat na temat sensu i doniosłości życia jako fenomenu wspólnego zarówno dla człowieka, jak i bytów pozaczłowieczych, przede wszystkim zwierzęcych; analizy referenta dotyczyły kręgu współczesnej filozofii niemieckiej, ze szczególnym uwzględnieniem poglądów Plessnera, Jaspersa i Heideggera. Marlies Kronegger z USA miała – po francusku – wystąpienie na temat podstawowych kategorii filozoficznych pojawiających się w „ontopoezji” Anny-Teresy Tymienieckiej; jej prezentacja dotyczyła, między innymi, ontopoetycznego procesu samo-indywidualizacji, który dokonuje się w oparciu o nauki empiryczne, z jednej strony, ale także w oparciu o nauki historyczne, z drugiej. Referat Paola Giacomoni z Włoch zawierał wiele wątków dotyczących wprost kategorii siły życia ze szczególnym uwzględnieniem filozofii George’a Simmela, ale także poglądów Wolfganga Goethego i Immanuela Kanta. Nie brakowało tu również odniesień do ewolucjonizmu Herberta Spencera i Charlesa Darwina. Cała dynamiczna siła życia o której mówił referent, miała dotyczyć zarówno przyrody abiotycznej, jak i biotycznej, przy tym ta pierwsza stanowiła podstawę dla drugiej. W referacie postawiono tezę, iż życie jako takie niekoniecznie posiada określone przeznaczenie, że możliwości natury w tworzeniu różnorodnych form życia, podobnie jak możliwości kreatywne sztuki, są niemal nieograniczone, zaś życie które cały czas się tworzy może zostać opisane przy pomocy kategorii interakcji zachodzących pomiędzy środowiskiem naturalnym (habitatem) a danymi organizmami, które powstają w jego obrębie.

W środę odbyła się druga sesja panelowa, która dotyczyła ontogenezy człowieka, możliwości twórczych jednostki ludzkiej, jak również stanu zdrowia lub choroby pojmowanych jako nieodłączne atrybuty *conditio humana*. W swoim interesującym wystąpieniu Jiro Watanabe z Japonii przedstawił rolę sztuk pięknych w życiu człowieka. Ukazał jak – postrzegane z punktu widzenia estetyki ontologicznej – sztuki piękne sprzyjają wszechstronnemu rozwojowi człowieka. Nikolay Milkov z Niemiec wygłosił odczyt na temat logicznych form obiektów biologicznych. Słuchając odczytu miałem jednak wrażenie, iż autorowi trudno doszukał się jakichś jednoznacznych form logicznych pojawiających się w przypadku obiektów biologicznych; twórczość przyrody wydaje się być w tym przypadku nazbyt innowacyjna, aby można ją było jednoznacznie zaszukadkować. Następne z kolei wystąpienie, B. Feltz z Belgii, było z pewnością bardziej „neurofizjologiczne” aniżeli filozoficzne i dotyczyło, między innymi, niebezpieczeństw, jakie grożą w przypadku wprowadzania do teorii nadmiernego redukcjonizmu. W tym konkretnym przypadku mieliśmy, takie odniosłem wrażenie, do czynienia z prezentacją dokonaną przez specjalistę z dziedziny innej niż filozofia, tym niemniej ceną ze względu na świeżość spojrzenia na sposób działania centralnego układu nerwowego i bogatą w refleksje natury filozoficznej. Wystąpienie Zbigniewa Zalewskiego dotyczyło problematyki zdrowia i choroby. W szczególności, w części analitycznej, autor poruszył kwestię definicji stanów

chorobowych i przeciwstawił je definicjom zdrowia. W części drugiej omówił natomiast wpływ stanów chorobowych na rozwój człowieka.

Podczas trzeciej i ostatniej sesji panelowej Ricardo P. Burgos z Hiszpanii dokonał analizy pojęcia „*gemuet*” w filozofii Krausego i wskazał w jaki sposób można odnieść je do fenomenologii podmiotowości. Maria Golaszewska w swoim wystąpieniu poruszyła problematykę samoświadomości, przy czym podjęła próbę jej zinterpretowania w trojaki sposób: jako faktu, doświadczenia i wartości, w nawiązaniu przede wszystkim do filozofii Romana Ingardena. Trzeci z kolei referat odbiegał nieco od poprzednich ze względu na problematykę poruszanych w nim zagadnień. Gaetano Bruno Ronsivalle z Włoch mówił o swoich badaniach nad sztuczną inteligencją. Wynikało z nich, że w przypadku takowej trudno mówić o fenomenie samoświadomości, co zresztą u większości filozofów nie wywołuje zdziwienia; w interesujący sposób przedstawił również związek pomiędzy epigenezą (pojmowaną biologicznie) a współczesnymi teoriami świadomości. Wystąpienie Piotra Mroza dotyczyło kategorii wolności, w rozumieniu – *primo loco* – Jean Paul Sartre'a. W wystąpieniu uwzględniono ambiwalentny charakter wolności, która z jednej strony stanowi dobro, z drugiej natomiast jest przeznaczeniem człowieka i oznacza nieuchronny obowiązek dokonywania przezeń coraz to nowych wyborów.

Popołudniami odbywały się obrady w pięciu sekcjach tematycznych, w salach Collegium Medicum i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Poświęcone były analizom różnorodnych kategorii filozoficznych pojawiających się w twórczości filozofów współczesnych, lub bliskich współczesności, o których można powiedzieć, iż w pewien sposób byli bliscy fenomenologii, przede wszystkim ze względu na stosowaną przez nich metodą badawczą. Wystąpienia nawiązywały również wprost do fenomenologii *sensu stricte*, a więc do poglądów Husserla lub Ingardena. Były też wśród nich takie, które dotyczyły będą tzw. *applied philosophy*, bądź filozoficzno-religijnych tradycji Dalekiego Wschodu. Frekwencja na sesjach popołudniowych wydawała się być stosunkowo niska, a przyczyniła się do tego – jak należy przypuszczać – piękna pogoda, która zachęcała do zwiedzania Krakowa, niezwykle malowniczo prezentującego się we wrześnieowym słońcu.

Ogółem do udziału w Kongresie zgłosiło się 70 uczestników zza granicy i 45 Polaków. Jeżeli chodzi o tych pierwszych, to zgłoszenia nadesłali: 19 Włochów, 13 Lotyszy, 11 Amerykanów, 4 Rosjan, 3 Japończyków, 3 Belgów, 2 Nigeryjczyków, 2 Afrykanerów z RPA, 3 Niemców, 2 Rumunów, Słowak, Czeszka, Francuz, Meksykanin, Holenderka, Hiszpan, Turek, Brytyjczyk, Norweg, Koreańczyk (Korea Południowa). Niektórzy z obcokrajowców nie wzięli udziału w Kongresie, przykładowo: nie wszyscy Włosi mogli przyjechać ze względu na rozpoczynający się w ich kraju rok akademicki; nie dojechali również Rosjanie – o ile mi wiadomo – ze względu na brak funduszy. Natomiast, co ciekawe, na Kongresie pojawiły się osoby, które wcześniej nie zapowiedziały swojego przyjazdu.

W kontekście wydarzeń kongresowych warto może również zwrócić uwagę na fakt, iż prof. Tymieniecka przekazała w darze Bibliotece Jagiellońskiej dwadzieścia tomów *Analecta Husserliana*; „Jagiellonka” nie sprowadzała ich od ponad dwudziestu lat ze względu na brak funduszy.

W czwartek, po zakończeniu sesji popołudniowych, w Aula Magna Collegium Medicum odbyło się zakończenie, podczas którego prof. Tymieniecka podziękowała władzom UJ za zapewnienie Kongresowi bazy dla obrad, zaś uczestnikom za udział w nim.

Aleksandra Derra-Włochowicz

O kontrowersjach epistemologicznych w Toruniu

(sprawozdanie z konferencji)

Dzięki staraniom Profesor Urszuli Żegleń oraz członków Koła Naukowego Studentów Filozofii UMK, w dniach 20 i 21 września 1999 roku odbyła się w Toruniu, w Instytucie Filozofii UMK, studencka polsko-brytyjska konferencja naukowa zatytułowana *Epistemological Controversies. The first Philosophical Seminar of British and Polish Students in Toruń (Kontrowersje Epistemologiczne. Pierwsze filozoficzne seminarium brytyjskich i polskich studentów w Toruniu)*. Zgodnie z nazwą wzięli w niej udział brytyjscy (z University College oraz z King's College z Londynu) oraz polscy studenci z różnych polskich uniwersytetów (UMK Toruń, KUL Lublin, UJ Kraków, Uniwersytet Wrocławski). Swoją obecnością na konferencji zaszczytili także Profesor Paul Horwich (University College of London) oraz Profesor Mark Sainsbury (King's College, London) – jedni z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej filozofii brytyjskiej. Organizatorzy mieli także okazję gościć wybitnych polskich znawców współczesnej filozofii analitycznej, którzy wzięli aktywny udział w toczonych dyskusjach: Profesor Urszulę Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń) oraz Doktora Tadeusza Szubkę (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin).

Uroczystego otwarcia konferencji dokonali Profesor Andrzej Szahaj oraz Profesor Urszula Żegleń, życząc uczestnikom owocnych dyskusji oraz wyrażając swoją nadzieję na kolejne tego rodzaju spotkania w Toruniu.

Konferencja poświęcona była problematyce epistemologicznej, która dzięki swojej rozległości pozwoliła na prowadzenie zróżnicowanych tematycznie dyskusji na różnych płaszczyznach filozoficznej refleksji, skupiając się jednak głównie na współczesnej filozofii anglojęzycznej.

Pierwszy dzień konferencji można zamknąć hasłem „filozoficzny spór realizm/antyrealizm”, chociaż rozumiany w tym miejscu dosyć szeroko i rozważany na różnych płaszczyznach: w filozofii języka, w filozofii nauki, filozofii matematyki czy ogólniej w refleksji nad kulturą.

Sesję poranną rozpoczął Ian Hulse (Univeristy College, London) referatem zatytułowanym *Platonism and Structuralism: A marriage made in Heaven?*, w którym podjęta została problematyka matematycznego strukturalizmu i prób rozwią-

zania kwestii związanych z platonizmem w matematyce. Rozważone zostały tutaj stanowiska Resnika i Shapiro jako przykłady teorii, które z określonych w referacie względów nie mogą zostać uznane za obronę platonizmu. Filozoficzne rozważania kontynuowała Justyna Japola (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin) wystąpieniem *Wittgenstein and Rule-Following*, w którym omówiony został problem postępowania zgodnie z regulami oraz podstaw, na jakich takie postępowanie może być zbudowane. Przeciwstawione zostały tutaj dwie interpretacje myśli Wittgensteina z *Dociekań Filozoficznych*: Kripke'go i McGinna, przy czym autorka opowiedziała się po stronie tej drugiej, argumentując za nieuznawaniem Wittgensteina za sceptyka.

Sesja popołudniowa poświęcona była problemom filozofii języka, a rozpoczęła ją Anna Rykowska (Uniwersytet Wrocławski) referatem zatytułowanym *Davidson's Theory of Communication and the Sceptical Doubts*, w którym rozważona została teoria komunikacji Davidsona jako teoria, która podminowuje zasadnicze wątpliwości sceptyczne dotyczące naszej wiedzy, a które to wynikają z pewnych teoretycznych założeń poczynionych przez filozofów w kwestii natury języka, komunikacji i wiedzy. Wedle przedstawionego rozumowania opartego na ciekawych przykładach, poleganie na sprawozdaniach innych ludzi czy na łańcuchach przyczynowych w zewnętrznym świecie w procesie nabywania języka czy wiedzy pozwala pozostawić miejsce dla sceptyka, chociaż nie w wymiarze globalnym. W kolejnym wystąpieniu zatytułowanym *What Do We Know When We Are Talking About Something?* Aleksandra Derra-Włochowicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń) przedstawiła główne punkty teorii znaczenia Michaela Dummetta, kładąc szczególny nacisk na problem wiedzy w procesie nabywania języka i posługiwania się nim – jej świadomościowy i implicytny charakter – oraz podkreślając rolę dopuszczalnej koncepcji prawdy w poprawnej koncepcji znaczenia. Wskazane zostały także trudności omawianej weryfikacjonistycznej teorii prawdy i opartej na niej teorii znaczenia oraz wątpliwości co do ich ewentualnego rozwiązania.

Sesję wieczorną otworzył Krzysztof Abriszewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń) referatem *Mutiny in (Anti)Realisms. Do We Have to be Modern?*, w którym zderzone zostały Dummettiańska wersja sporu między realizmem a antyrealizmem oraz krytyka owego sporu dokonana przez R. Rorty'ego. Autor zaproponował porzucenie powyższej debaty w filozofii, podążając za sposobem rozumowania Josefa Mitterera z książki *Tamta strona filozofii*, w którym wskazane zostały przed-założenia, jakie rządzą zarówno stanowiskiem realistycznym jak i antyrealistycznym. Dowodził też, że rolą filozofii ma być raczej odnajdywanie nowych punktów widzenia w osławionej debacie, a nie wytwarzanie coraz nowszych i bardziej wyrafinowanych argumentów na rzecz którejś ze stron. Rozważania nad problematyką realizm/antyrealizm kontynuował Pierre Cruse (King's College, London) wystąpieniem *Describing Science: The Descriptivist Approach to Scientific Realism*, w którym przedstawione zostały argumenty na rzecz reali-

zmu w filozofii nauki oraz sceptyczna nań odpowiedź. W szczególności odpowiedź na główny z nich, wedle którego teorie naukowe winniśmy traktować jako w przybliżeniu choćby prawdziwe, ponieważ stanowi to najlepsze wyjaśnienie dla empirycznego sukcesu nauki. Autor przekonywał – analizując prace L. Laudana i D. Lewisa – iż deskryptywizm daje nam najwięcej szans na zbudowanie udanego argumentu na korzyść naukowego realizmu.

Drugi dzień konferencji można podzielić na dwie zasadnicze części: pierwszą, na którą złożyły się dwie konferencyjne sesje poświęcone filozofii umysłu oraz problemom wartości; oraz drugą, którą stanowiło seminarium poświęcone problematyce znaczenia z udziałem Paula Horwicha, Marka Sainsbury'ego oraz Urszuli Żegleń i Tadeusza Szubki.

Sesję poranną otworzył referat Katarzyny Pilorz (Uniwersytet Jagielloński, Kraków) zatytułowany *What does Functionalism really Entail?* podejmujący kwestię funkcjonalizmu w filozofii umysłu. Rozważony został tutaj sposób, w jaki J. Kim analizuje antyredukcyjny argument zaproponowany przez J. Fodora oraz to, czy sposób ten spójny jest ze stanowiskiem funkcjonalizmu rozumianego jako teoria tego, co mentalne. Autorka dochodzi przy tym do wniosku, iż funkcjonalizm sam w sobie – to jest bez dodatkowych założeń – pociąga za sobą autonomię psychologii jako nauki szczegółowej i tak zwanego token-fizykalizmu. Filozoficzne rozważania nad umysłem kontynuowała Isabella Muzio (University College, London) w wystąpieniu *Knowing Our Own Mind*. Zarysowane zostały w nim trzy główne stanowiska we współczesnej dyskusji nad introspektywną samo-wiedzą i świadomością w epistemologii umysłu. Autorka przedstawiła także propozycję przyjęcia czwartej opcji, zgodnie z którą nasze stany mentalne drugiego rzędu opierają się bezpośrednio na naszych świadomych stanach pierwszego rzędu rozpatrywanych jako stany przed-refleksyjnej samoświadomości.

Pierwszy referat sesji popołudniowej zatytułowany *Kant's first Analogy: Persistence and Substance* wygłosił Eilert Sundt-Ohlsen (King's College, London), a był on poświęcony problematyce kantowskiej kategorii substancji. Autor dowodził, iż w rozważaniach nad naturą substancji nie powinniśmy poszukiwać określonej klasy bytów, lecz raczej określonej koncepcji rzeczy w ogólności. Kategoria substancji zaś rozumiana przez Kanta jako korespondująca z sądami kategoriałnymi winna być raczej wyprowadzona z tak zwanych sądów transformacyjnych. Pozwoliłoby to na zbadanie, którym pojęciom można przypisać własności zmiany danego obiektu przy określonym opisie, a to z kolei umożliwiłoby wydedukowanie hierarchii ogólności pośród pojęć, którymi się posługujemy. Kwestii statusu faktów moralnych poświęcony był referat Marcina Iwanickiego (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin) zatytułowany *Are Moral Facts Part of the Fabric of the World?* Zostały w nim szczegółowo przeanalizowane dwa główne zarzuty J. Mackie'go wobec poglądu głoszącego, iż fakty moralne są częścią świata: mianowicie tzw. argument z niezgody oraz argument z dziwności. Autor wnikliwie

badał oba powyższe argumenty dowodząc, iż każdy z nich narażony jest na poważne trudności i żaden z nich nie jest trafny.

Ostatnia sesja konferencji miała charakter wyjątkowy: przybrała ona formę seminarium na temat teorii znaczenia Paula Horwicha i jego deflacionistycznego stanowiska w kwestii prawdy. Mark Sainsbury wygłosił referat będący krytycznym komentarzem do koncepcji Horwicha, w głównej mierze poświęconym kwestii tego, czy znaczenia winny być traktowane jako byty. Swoje uwagi oraz wątpliwości dotyczące koncepcji Horwicha wygłosili także Urszula Żgleń i Tadeusz Szubka. Na wszystkie pytania odpowiadał Paul Horwich, prezentując szczegółowo własne stanowisko i wyjaśniając na czym polega rodzaj deflacionizmu, jaki reprezentuje w filozofii.

Konferencja *Epistemological Controversies* została pomyślana jako spotkanie, które zapoczątkuje serię cyklicznych studenckich konferencji filozoficznych w Toruniu. Owocność i burzliwość tegorocznych dyskusji w jej ramach prowadzonych pozwala mieć nadzieję, że rzeczywiście się tak stanie.

Andrzej Nowicki

380. rocznica śmierci Vaniniego

(Międzynarodowa Konferencja w Taurisano)

W dniach 28, 29 i 30 października 1999 roku odbyła się w Taurisano (Południowa Apulia) Międzynarodowa Konferencja „Giulio Cesare Vanini a libertynizm”. Konferencję tę poprzedziło ukazanie się dwóch prac zbiorowych poświęconych w całości wielkiemu filozofowi, który urodził się w Taurisano w 1585 roku i został spalony na stosie w Tuluzie w 1619 roku. Wymowę symboliczną ma fakt, że pierwsza z tych publikacji ukazała się w Taurisano, a druga w Tuluzie. Dla zorientowania się w tematyce badań, warto podać – w przekładzie polskim – tytuły zamieszczonych w nich prac.

W pierwszej książce (*Giulio Cesare Vanini. Dal testo all'interpretazione, a cura di Giovanni Papuli*, Taurisano 1996, s. 1–95) zamieszczone zostały cztery prace: Giovanni Papuli (Uniw. w Lecce): *Tekst i interpretacja w najnowszych pracach o Vaninim* (s. 7–29), Jean-Robert Armogathe (Uniw. w Paryżu): *Retoryka myśli wywrotowej* (odczyt wygłoszony w Taurisano, s. 31–44), Andrzej Nowicki: *Życie dla Republiki Muz* (odczyt wygłoszony w Casarano, 9 V 1996, s. 45–57) Francesco Paolo Raimondi (Taurisano): *Peter Friedrich Arpe i jego „Apologia pro Julio Cesare Vanino Neapolitano” (1712) wśród pierwszych oświeceniowych lektur dzieł Vaniniego* (s. 59–94).

W drugiej książce: *G.C. Vanini (1585–1619). Libertynizm i filozofia w epoce nowożytnej* (Textes réunis par Jean-Pierre Cavaillé et Didier Foucault, „Kairos”, Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail, tom 12, 1998, s. 1–350) zamieszczono (prócz wstępu, chronologii i bibliografii) dzieśięć prac: Didier Foucault: *Podstawy ontologii materialistycznej w dziełach Vaniniego*, s. 39–69, Andrzej Nowicki: *Ruch w kierunku dzieła (analiza definicji „finis est motus ad rem”*, s. 71–83), Jean-Marie Barrande: *Vanini i teoria ziemi*, (s. 85–98), Jean-Pierre Cavaillé: *Myśl jako przejaw transgresji. Polityka, religia i etyka u Vaniniego* (s. 99–141), Jean-Robert Armogathe: *Retoryka myśli wywrotowej* (s. 143–158), Helena Ostrowiecka: *Obecność ciała w tekście dialogów Vaniniego* (s. 159–177), Francesco Paolo Raimondi: *Vanini a Mersenne* (s. 181–253), Gianni Paganini: *„Theophrastus redivivus” a Vanini* (s. 255–274), Françoise Charles-Daubert: *Krytyka antyteologiczna w dialogach Vaniniego a erudycyjny libertynizm* (s. 275–307), Martial Caballero: *Vanini, siła legendy* (s. 309–326).

Na Konferencji w Taurisano (27-30 X 1999) wygłoszono dziewięć referatów: Giovanni Papuli (Uniw. w Lecce): *Vanini: nowator czy buntownik?*, Martin Mulsow (Uniw. w Monachium): *Sceptycyzm, libertynizm i hermetyzm w interpretacji pojęcia Boga u Vaniniego, jaką dał Peter Friedrich Arpe* (autora nie było, ale odczytano nadesłany przez niego tekst), Andrzej Nowicki: *Vanini i jego pojęcie „rekreowania tchnień”* (polskie streszczenie zamieszczamy w dziale referatów, Francesco Paolo Raimondi (Taurisano): *Symulacja i ujawnianie (dissimulatio) w technice kompozycyjnej tekstu Vaniniego*, Françoise Charles-Daubert (Uniw. w Paryżu): *Teoria politycznych źródeł religii u Vaniniego*, Didier Foucault (Uniw. w Tuluzie): *Vanini i jego środowisko w Lyonie i w Paryżu*, Jean-Pierre Cavaillé (Uniw. w Tuluzie): *Vanini i wieloznaczność jego tekstów*, Theo Verbeek (Uniw. w Utrechcie): *Demonizacja Vaniniego u Gijsberta Voeta*, Martina Schoocka i Kartezjusza, Maria Teresa, Marcialis (Uniw. w Cagliari). *Rola wyobraźni w filozofii Vaniniego.*

Zarówno konferencja, jak ukazanie się dwóch prac zbiorowych świadczą o rozwoju badań nad Vaninim. Poza Włochami i Polską gruntowne badania prowadzone są zwłaszcza we Francji – uzasadnione bogato udokumentowanym wpływem dzieł Vaniniego na czołowych przedstawicieli francuskiego libertynizmu. Zainteresowanie Vaninim przejawiają także badacze niemieccy, belgijscy, holenderscy i hiszpańscy.

W odróżnieniu od innych konferencji tego typu, warto zauważyć, że studia nad dziełami Vaniniego zmusiły kilku badaczy z różnych krajów do wyjścia poza obszar historii filozofii i do podjęcia rozważań z zakresu „filozofii książki”. Od sporów o interpretację poglądów filozofa bardziej interesujące okazały się problemy techniki pisarskiej, która w warunkach historycznych uniemożliwiających jawne i jednoznaczne przedstawienie własnych sądów, zmuszona była do budowy tekstów wieloznacznych, łączących zręczne maskowanie z odsłanianiem tego, co miało być czytelnikowi przekazane. Technika ta zakładała u czytelnika nie tylko nieprzeciętną inteligencję (niezbędną do abstrahowania od „ochronnego kontekstu”), ale wręcz zdolność do współtwórczego rekreowania tych treści, które nie mogły być wydrukowane, ale powinny były pojawić się w umyśle czytelnika jako owoc jego własnej pracy myślowej.

Stefan Konstańczak

Sprawozdanie z I Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt. „Filozofia i wychowanie”

(Instytut Filozofii WSP Słupsk w dniach 25–26 XI 1999 r.)

Konferencja naukowa zorganizowana przez Instytut Filozofii WSP w Słupsku zgromadziła przedstawicieli wielu ośrodków naukowych z terenu całego kraju oraz gości zagranicznych z Białorusi i Słowacji. Duże zainteresowanie konferencją spowodowało, iż Słupsk gościł przedstawicieli nie tylko filozofii, ale także pedagogiki i socjologii. Za korzystne należało także uznać zorganizowanie konferencji poza terenem uczelni, co zapewniło niezakłócony tok obrad. Wszyscy uczestnicy byli bowiem gośćmi miejscowego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli oraz związanej z nim Bursy Szkolnej.

Konferencję otworzyło wystąpienie Rektora WSP w Słupsku prof. Jerzego Hauzińskiego. Rektor, występujący w roli gospodarza, uroczystie przywitał gości krajowych i zagranicznych, a w krótkim wprowadzeniu do dyskusji zachęcił wszystkich uczestników do wypracowania wniosków i postulatów możliwych do praktycznego wykorzystania w praktyce edukacyjnej młodego pokolenia. Prof. Hauziński wskazał także na potrzebę dowiezienia toczącej się dyskusji do najbardziej palących problemów polskiego i światowego systemu edukacyjnego. Tylko w taki sposób możliwe będzie bowiem powiązanie dyskusji teoretycznych z praktyką wychowawczą.

Po uroczystym otwarciu konferencji przewodnictwem obradom przejęła Dyrektor Instytutu Filozofii WSP w Słupsku prof. Eulalia Sajdak-Michnowska. Po zapoznaniu uczestników ze szczegółowym porządkiem obrad udzieliła głosu pierwszemu referującemu – prof. Wiesławowi Sztumskiemu z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Wystąpienie prof. Sztumskiego *Filozofia życia podstawą wychowania* poświęcone było roli filozofii w wyznaczaniu i korygowaniu kierunków wychowania. Jak zauważył referent „szczególna rola **filozofii jako integratora systemu edukacyjnego** uwidacznia się w realizacji przez ten system” dwóch funkcji – dydaktycznej i wychowawczej. Dzięki pierwszej funkcji filozofia nie tylko stymuluje kształcenie „w sensie przekazywania określonego zasobu i zakresu wiedzy”, ale i kształtuje na tej podstawie określony obraz świata. Funkcji tej w takim

wymiarze, jak na razie, nie jest w stanie wypełnić żadna inna nauka. W ramach funkcji wychowawczej filozofia kształtuje, poprzez stymulowanie określonych postaw, nasz stosunek do świata, a stąd formuje i rozwija naszą osobowość.

Z wypowiedzi prelegenta wynikało, iż nauki szczegółowe mogą co najwyżej kształcić wąskospecjalistycznych ekspertów, pozbawionych szerszego spojrzenia na rzeczywistość, a stąd podatnych na podejmowanie decyzji i wniosków eksperckich odartych z życiowej mądrości, traktujących ludzi jak przedmioty, a nie jak podmioty. Zdaniem profesora istniejąca opozycja ekspert–mędrzec jest wynikiem przewagi sfery materialnej nad duchową, co dość powszechnie jest akceptowane w naszym kręgu cywilizacyjnym. Nadmiar ekspertów w edukacji, to swego rodzaju nieszczęście, bo w imię doraźnych, krótkofalowych celów programy kształcenia podporządkowuje się potrzebom praktyki materialnej, a nie egzystencjalnym potrzebom wychowanków. Ponadto niespójność posiadanej wiedzy czyni ludzi kalekami w obliczu problemów życiowych. Najbardziej niebezpieczny jest dla całej ludzkości niedorozwój sfery emocjonalnej, który nie tylko atomizuje ludzi i znieczula nas na całe zło świata, ale zwłaszcza pozbawia przyrodzonej dynamiki wynikającej z radości tworzenia. Aby temu przeciwdziałać referent zalecał zwrócenie się edukacji ku filozofii życia. Prof. Sztumski wprowadził w tym celu termin „biofilozofia”, jako dyscypliny „zainteresowanej życiem (przede wszystkim ludzkim), które między innymi wymaga również zapewnienia odpowiednich warunków środowiskowych, a więc działań proekologicznych”. W tym znaczeniu cała problematyka ekofilozofii mieści się w biofilozofii.

Rzecz jasna, aby odwrócić niebezpieczne trendy występujące w naszej cywilizacji musimy chronić życie w każdej postaci, w tym i nasze własne. Wymaga to określonych działań wypływających z pobudek, które wykształcić w człowieku może biofilozofia, a zatem „Upowszechnienie zasad biofilozofii wraz ze zrównoważonym rozwojem duchowym i naukowo–technicznym przyczyni się zapewne do zapanowania w świecie cywilizacji życia, a tym samym stworzy szanse na przetrwanie, na wydłużenie czasu istnienia gatunku ludzkiego na Ziemi, ograniczonego przez prawa przyrody”.

Zgodnie z przyjętym porządkiem konferencję rozpoczęły obrady plenarne z wystąpieniami dotyczącymi globalnych zagrożeń cywilizacyjnych i edukacyjnych. Stąd następnym referującym był prof. Ryszard Rosa z Akademii Podlaskiej w Siedlcach, który przedstawił referat *Filozofia i edukacja do bezpieczeństwa w obliczu nowych wyzwań*. Bezpieczeństwo to stan, który prelegent wiąże „z odpowiednim stanem społeczno–psychicznym, politycznym, gospodarczym, kulturalnym, ekologicznym itd., tzn. ze sprawiedliwymi stosunkami społeczno–politycznymi, z dobrym stanem gospodarki i kultury, z ochroną praw człowieka, ochroną środowiska naturalnego itd.” Zatem bezpieczeństwo ma swój oczywisty wymiar edukacyjny jako zadanie i cel wychowania. Ten wymiar edukacji wymaga interdyscyplinarnego podejścia, gdyż wąskospecjalistyczne podejście nie gwarantuje

sukcesu. Dyscypliną, która w jakiś sposób powinna koordynować wysiłki ludzi skierowane na zachowanie poczucia bezpieczeństwa w każdym wymiarze, jest filozofia. Jak zauważył referent „Potrzeba refleksji filozoficznej nad najważniejszymi wyzwaniami naszych czasów wynika również z tego, że kształtująca się nowa rzeczywistość – w tym proces jednoczenia się Europy – jest nie tylko przedmiotem diagnozowania, eksplikacji i prognozowania, ale także wartościowania, że w procesie dokonujących się zmian podmiotem jest człowiek (ludzie, wspólnoty), od którego zależą tempo i przebieg przeobrażeń cywilizacyjnych i kulturowych, sukcesy lub porażki w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego, demokracji, bezpieczeństwa i pokoju”.

Zdaniem prof. Rosy ludzie potrzebują oparcia i podbudowania swych oczekiwań w refleksji teoretycznej, co zapewnia im filozofia. Dlatego też znaczną część swego wystąpienia profesor poświęcił rysowi historycznemu, przeglądowi koncepcji filozoficznych dotyczących problemu bezpieczeństwa we wszystkich wymiarach. Wystąpienie zakończyły wnioski dotyczące potrzeby nowego spojrzenia na formułowanie zadań edukacyjnych wraz z określeniem miejsca i zadań, jakie ma do spełnienia w tym procesie nauczyciel.

W przyjętej konwencji mieści się także złożone na ręce organizatorów wystąpienie mgra Dariusza Liszewskiego z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie zatytułowane *Wkład ekologii głębokiej w wychowanie człowieka ekologicznego*. Zasadniczy problem dla edukacji społeczeństw autor widzi w bezkrytycznym zaufaniu w potęgę nauk przyrodniczych i techniki, co wyraża się w stwierdzeniu „co technika zniszczyła, technika może naprawić”. Tymczasem sam bieg naszej cywilizacji przeczy temu przekonaniu. Nadmierna wiara w potęgę techniki zrywa więzi emocjonalne między ludźmi a nadto utrudnia rozwiązywanie codziennych problemów, gdyż nauczyliśmy się korzystać z gotowych wzorów dostarczanych przez technikę, a gdy ich zabraknie jesteśmy bezradni. Problemem dla edukacji jest więc nie tyle przekazywanie nowych treści, co odbudowa więzi emocjonalnych pomiędzy ludźmi i indywidualnej wiary we własne siły. Jest to zadanie sformułowane na gruncie „ekologii głębokiej”, które we współczesnych realiach ciągle zachowuje swój sens.

Dyskusja nad referatami z pierwszej części konferencji dotyczyła zwłaszcza przekładalności języka filozofii na grunt praktyki wychowawczej oraz możliwości formułowania diagnoz o dużym współczynniku prawdopodobieństwa w sytuacji pewnego kryzysu, jakiego doświadcza tradycyjny sposób filozofowania.

Kolejna grupa referentów prezentowała zagadnienia dotyczące możliwości wykorzystania przy konstruowaniu programów wychowania niektórych tradycji filozoficznych. Przewodnictwo obradom przejął wówczas prof. Wiesław Sztumski. Jako pierwsza wystąpiła dr Mirosława Siwiec z WSP w Słupsku, która w swym referacie *Pedagogia narodowa Stanisława Szczepanowskiego a wychowanie* nawiązała do prac tego dziewiętnastowiecznego filozofa i ekonomisty, który z powodzeniem

potrafil łączyć wątki pozytywistyczne z mesjanistycznymi. Zdaniem referentki wątki mesjanistyczne wywodzące się z tradycji romantycznej można z powodzeniem wykorzystać w praktyce edukacyjnej, pod warunkiem jednak, iż nakierowane one będą na realistyczne cele, tak jak postulował swego czasu Szczepanowski – „Pierwszą zasadą każdej racjonalnej pedagogii – (jak mówił w sejmie) – jest zastosować się do temperamentu i charakteru narodowego, do tradycji narodowych”. Tradycyjny polski romantyzm nie musi więc być przysłowiową „kulą u nogi” naszych starań o zintegrowanie z Europą, ale umożliwia pogodzenie tradycji ze współczesnością, także edukacyjną.

Kolejnym występującym był prof. Zygmunt Markocki z Bałtyckiej Wyższej Szkoły Humanistycznej z Koszalina, który przedstawił referat pt. *Personalizm filozoficzny we współczesnej edukacji*. Zdaniem referenta słabości polskiego systemu politycznego i naszej ekonomiki przekładają się w niedomagania systemu oświatowego. Te same problemy występują z podobną ostrością. Decentralizacja szkolnictwa jest konieczna tak samo jak decentralizacja naszej ekonomiki. Realizacja tego pozostawia jednak wiele do życzenia, bowiem ludzie nie potrafią znaleźć się w zmieniających się realiach. Nie możemy więc wychowywać bezradnych życiowo absolwentów, ale musimy dostarczyć im perspektyw życiowych i ukształtować w nich aspiracje. Wychowanie musi mieć wymiar personalistyczny, bo inaczej nie spełni swego zadania i nie przygotowuje młodego pokolenia do samodzielnego życia. Zdaniem profesora współcześni decydenci i autorzy programów edukacyjnych tylko ludzją młodzież. „Stawiając młodych ludzi wobec dylematu, czy zaakceptować różne swoje ograniczenia, czy z determinacją walczyć o sukces za każdą cenę, podsunęto im wybór drogi sukcesu”. Tego rodzaju wychowanie prowadzi wprost do zanegowania wartości, w które szkoła dotąd wyposażała swoich wychowanków. Życie nie jest przecież tylko oparte na rywalizacji, znacznie większą rolę spełnia współdziałanie. Personalizm jest oparty na idei wolności, ma więc swe źródło w koncepcjach filozoficznych. Przymus jest obcy personalizmowi. Stąd w tym wystąpieniu znalazły się sformułowania, które stały się później podstawą gorącej i długotrwałej dyskusji. Szczególnie kontrowersyjny okazał się fragment następującej treści: „Chodzi tu o wypaczone prawo do kształcenia się i tzw. obowiązek szkolny. Odpowiednie przepisy w tym zakresie bardziej chronią tych uczniów, którzy uniemożliwiają normalne funkcjonowanie szkoły, niż tych, którzy mają do niej utrudniony dostęp. Jeżeli na przykład nie wolno ucznia usunąć ze szkoły z powodu braku postępów i bezczelnego lekceważenia obowiązków szkolnych, ucznia który uniemożliwia uczenie się kilkudziesięciu innym, a nawet stwarza zagrożenie dla ich zdrowia, a ostatnio i życia, to czyje właściwie prawa są w ten sposób przestrzegane a czyje lekceważone? Mylone jest prawo uczenia się z obowiązkiem nauczania każdego wbrew jego woli”.

Dyskusja, jaka wywiązała się po tym wystąpieniu była burzliwa i długotrwała. Prelegent znalazł się w ogniu krzyżowych pytań, ale mimo to nie doszło

do ustalenia zgodnego stanowiska przez zwolenników i przeciwników jego propozycji. Niektórzy dyskutanci dostrzegali pewną sprzeczność pomiędzy personalistyczną wizją wychowania a pozostawieniem samej sobie młodzieży sprawiającej kłopoty wychowawcze.

Popołudniowej części konferencji przewodniczył prof. Stefan Pikus z Uniwersytetu Gdańskiego. On też zabrał głos jako pierwszy. W swoim wystąpieniu *Zagrożenia globalne a wychowanie* skoncentrował się na swoistej tyranii warunków, w jakich ludzkości żyć przypadło niejako na własne życzenie. Na wstępie profesor sprecyzował problem – „Mówiąc o zagrożeniach globalnych mam na myśli zagrożenia dla dalszego istnienia człowieka na Ziemi wywołane przez ludzi. Nie są one celowym lecz ubocznym, przez wiele dziesięcioleci nie zauważanym przez nikogo, skutkiem działalności człowieka”. Za najbardziej palące problemy współczesności uznał przeludnienie i konieczność określenia *summum bonum*, które będzie wyznaczać kierunek rozwoju naszego świata. Zdaniem prelegenta nieumiejętność określenia owego *summum bonum* leży u podstaw kryzysu, w jakim znajduje się ludzkość. Gdybyśmy faktycznie byli dla siebie najwyższą wartością, nikt nie powinien stwarzać dla nas zagrożeń, nie mogłoby być ono dziełem człowieka. Skoro zaś faktycznie jest inaczej to jako ludzie musimy się wreszcie na coś zdecydować. Aktualna sytuacja doprowadza bowiem do pełnego relatywizmu i rozchwiania systemu wartości, który ukonstytuował ludzką kulturę.

Jakąkolwiek byśmy nie podjęli decyzję, będzie miała ona bezpośredni wpływ na treści nauczania, ale ten wpływ będzie najbardziej widoczny w formułowanych celach wychowania. Prof. Pikus nie ograniczył się tylko do postawienia diagnozy, wskazał także kierunki niezbędnych zmian, jakim musi odpowiadać proces skutecznego wychowania: „Aby wychowanie ukierunkowane na przedłużenie istnienia gatunku ludzkiego nie okazało się wysiłkiem straconym musi ono spełnić trzy podstawowe warunki:

- 1) objąć wszystkich (prawie wszystkich) mieszkańców Ziemi;
- 2) opierać się na rozpoznaniu faktycznych przyczyn pojawienia się i rozwoju zagrożeń globalnych;
- 3) zmierzać ku ich wyeliminowaniu poprzez kształtowanie u wychowanków odpowiednich postaw”.

Także to wystąpienie wzbudziło szereg kontrowersji ze strony uczestników konferencji, które prelegent starał się cierpliwie wyjaśnić.

Bardzo dobrze z tematem konferencji współgrało wystąpienie *Jak uczyć filozofii* wygłoszone przez dra Kajetana Młynarskiego z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Autor zawarł w swym referacie wnioski i doświadczenia, jakich nabył w trakcie zajęć ze studentami filozofii. Referent zastrzegł się, że problem można łatwo strywializować, gdy sformulujemy pytanie – *Czy uczyć filozofii*. Tego rodzaju dylemat nie istnieje, bowiem sami studenci widzą potrzebę pozyskiwania wiedzy filozoficznej. Problemem zaś jest w jaki sposób im tę wiedzę (i umiejętność

korzystania z niej) przekażemy w praktyce dydaktycznej. Wiemy też kogo mamy uczyć, a więc w zasadzie problem nauczania wiąże się z osobą nauczyciela. Dr Młynarski zauważył, że „nie można organizacyjnie zapewnić aby nauczyciele filozofii byli ludźmi mądrymi (choć oczywiście można by wydać takie rozporządzenie), z drugiej strony nie ma takiej potrzeby ponieważ ludzie mądrzy są w stanie się rozpoznawać (choć nie ma to charakteru techniczno kryterialnego)”. Tym samym w ujęciu prelegenta nauczanie filozofii ma wymiar mądrościowo–sprawnościowy. Sprawność to nie tylko umiejętność posługiwania się posiadaną wiedzą, ale także umiejętność przekazywania jej innym. Osoba nauczana w konsekwencji przejmuje część sprawności swego nauczyciela a wraz z nią, także i mądrości.

Jako pierwszy z gości zagranicznych wystąpił doc. Grigorij Minienkow z Europejskiego Uniwersytetu Humanistycznego w Mińsku, który wygłosił w języku rosyjskim referat *Nauczanie filozofii w kontekście zmian społecznych i nowych technik komunikowania się*. Treść wygłoszonego referatu nawiązywała po części do sytuacji filozofii, jak to powiedział prelegent, „w krajach postkomunistycznych”. Korzystając zapewne z doświadczeń białoruskich za niepokojący objaw uznał próby negowania potrzeby nauczania filozofii. Zdaniem doc. Minienkova wspólnie nie ma bowiem wątpliwości, co do tego, aby nauczać filozofii. Świadczą o tym choćby szeroko zakrojone programy nauczania „filozofia dla dzieci”. Problem sprowadza się jedynie do tego „Jak uczyć filozofii”, co wprost nawiązywało do wcześniejszego referatu. Swoiste piętno „ideologicznej przybudówki” systemu komunistycznego wyraźnie przeszkadza w prowadzeniu edukacji filozoficznej młodzieży, nawet na poziomie uniwersyteckim.

Za podstawowy problem dla edukacji filozoficznej referent uznał przywrócenie jasnej i niezafalszowanej komunikacji między ludźmi. Ta komunikacja została zakłócona przez dominację sfery technologicznej nad społeczną. Mówimy o tych samych sprawach, ale już siebie nie rozumiemy. Temu niebezpieczeństwu ma przeciwdziałać filozofia, która ma przywrócić i udrożyć codzienne kanały komunikacji międzyludzkiej. Taką rolę filozofia może spełnić choćby poprzez nawiązanie do koncepcji Bubera „Ja–Ty” czy nowe spojrzenie na „Innego” inspirowane filozofią Levinasa. Powinniśmy jednak od razu założyć, że żadna koncepcja (idea) nie może być uważana za jedynie prawdziwą, a po drugie nie można ograniczyć funkcji nauki tylko do uprawomocniania istniejącego porządku. W wystąpieniu wyraźnie był widoczny sceptycyzm nie tylko do niedawnej tradycji, ale także do częstych ostatnio w filozofii prób sankcjonowania liberalizmu.

Referent, nawiązując do słów innego białoruskiego filozofa – M. Fuko, porównał współczesne społeczeństwo do biernej masy pozbawionej „poczucia jakiegokolwiek znaczenia, bez podstawowych koordynat, zagubionej w bezmiarze zdarzeń”. I w tym właśnie widzi rolę filozofii, która poprzez instytucjonalne procesy edukacyjne może przywrócić normalny wymiar ludzkiej komunikacji, która przecież wymaga oparcia się o podobne wartości i podobne systemy znaczeń.

Uzasadnień dla swoich przemyśleń autor szukał w pracach Nietzschego i zrodzonych na ich gruncie koncepcji postmodernistycznych (np. G. Deleuze).

Kolejnym referentem był dr Marek Adamkiewicz z WAT Warszawa, który przedstawił referat *Filozoficzne aspekty kreacji wartości w wychowaniu*. Treść wystąpienia wyraźnie korespondowała z referatem doc. Minienkova. Autor postulował, aby „w programach (...) w wyższych szkołach winno się lepiej niż dotąd uwzględniać związek wartości z celem i sensem życia człowieka”. Wartości są przedmiotem zainteresowania filozofii a zwłaszcza etyki i stąd promieniują na wszystkie pozostałe dyscypliny. Nie da się zatem pomyśleć procesu edukacyjnego, w którym nieobecne byłyby wartości. W wystąpieniu była widoczna pochwała indywidualnej drogi do odkrywania sensu i budowania na tej podstawie społecznego wymiaru swego życia. „Zatem cnota własnej doskonałości duchowej, stawiana tu ponad inne formy doskonalenia człowieka, staje się centralną kategorią pośród innych postulowanych zaleceń określonego postępowania”. Dr Adamkiewicz dokonał przeglądu filozoficznych koncepcji sensu życia powstałych na przestrzeni wieków oraz porównał tradycyjne ujęcia do współczesności. Współczesny wymiar sensu życia jawi się nam poprzez badania socjologiczne, które od kilku lat niezmiennie stwierdzają, iż spośród wszystkich wartości Polacy umieszczają „na pierwszym miejscu – «szczęście rodzinne, poczucie, że żyje się dla dobra najbliższych, własnych dzieci»; na drugim miejscu – «miłość i wielkie uczucie»; zaś na trzecim miejscu – niemal jednakowo – «głęboka wiara religijna» oraz «zdobycie ludzkiego zaufania, przyjaciół, którzy człowieka lubią i szanują»”. Taki wymiar sensowności życia, jaki prezentują nam badania socjologiczne nie powinien jednak być żadnym zaskoczeniem, przynajmniej dla filozofów, gdyż wartości nie są usytuowane przypadkowo, lecz w porządku warunkowanym naszą wiedzą i doświadczeniem życiowym. Jak powiedział prelegent „wartości występują w życiu podmiotu dlatego, że sama egzystencja jest wartością, a na tej podstawie formułowane są wszelkie walory moralne i osobowe (związane z istnieniem człowieka), oraz przedmiotowe (związane z istnieniem rzeczy)”.

Następnym referentem był kolejny przedstawiciel Europejskiego Uniwersytetu Humanistycznego z Mińska – dr Hasan Gafarow, który zaprezentował swe przemyślenia dotyczące *Roli hermeneutyki w humanizacji systemu edukacyjnego w Republice Białoruskiej*. Również i ten tekst był przedstawiony w języku rosyjskim. Autor podjął się nietłatwego zadania ukazania, jak można wykorzystać w praktyce edukacyjnej pewne idee zaczerpnięte z hermeneutyki. Charakteryzując sytuację szkolnictwa białoruskiego przedstawił niewesołą konstatację, że nauki humanistyczne łatwo ustąpiły miejsca naukom przyrodniczym. Metoda nauczania zaczerpnięta z nauk przyrodniczych wszechwładnie zawładnęła praktyką edukacyjną. Tym samym dominuje nauczanie pamięciowe, oparte na operowaniu prostymi faktami. Człowiek tak uczony rozumie sposoby funkcjonowania przyrody, ale nie pojmuje sensu siebie i świata. Dr Gafarow wyjście z tej dehumanizującej sytuacji uczniów widzi w hermeneutyce

filozoficznej, która za jednym z jej twórców H. G. Gadamerem postuluje zwrócenie się do pozanaukowych form doświadczenia. Jakby uprzedzając ewentualne sprzeciwy, autor uzasadnia swój pogląd tym, iż na gruncie hermeneutyki jest możliwe powiązanie wspólną metodologią i metodyką nauczania praktycznie wszystkich nauk społecznych. Hermeneutyka zajmuje się przecież nie tylko poznaniem filozoficznym, ale także poznaniem estetycznym, literackim, religijnym oraz historycznym. Ponadto dzięki tej uniwersalnej metodzie byłaby możliwa wymiana doświadczeń edukacyjnych pomiędzy różnymi państwami, niezależnie od istniejącego systemu politycznego. Wreszcie dzięki hermeneutyce możliwe jest uzasadnienie konieczności interdyscyplinarnego kształcenia, a nie jak postulują to nauki przyrodnicze, wąskospecjalistycznego. Tym samym hermeneutyka jest naturalną metodologią nauk humanistycznych, która gwarantuje trwałość humanistycznych ideałów w nauce i edukacji.

Po białoruskim gościu swój referat *Kształtowanie twórczych orientacji życiowych przyszłych nauczycieli i wychowawców w nowej sytuacji edukacyjnej* wygłosiła dr Agata Cudowska z Uniwersytetu Białostockiego. W swym wystąpieniu nawiązała do futurologicznej koncepcji R. B. Fullera, „który właśnie edukacji przypisuje moc zmieniania istniejących stosunków społecznych i struktur organizacyjnych w kierunku „synergii”. Ponadto referentka odwołała się także do myśli Jacquesa Delorsa: „W obliczu rozlicznych wyzwań edukacja jawi się jako szansa, którą należy bezwzględnie wykorzystać w dążeniu ludzkości do ideałów pokoju, wolności i sprawiedliwości”. Edukacja nie jest więc problemem jednostek, jest problemem globalnym i tylko w takim wymiarze służy najszerzej pojętym interesom ludzkości. Nie oznacza to oczywiście, że zanika jej indywidualny wymiar. Wręcz przeciwnie oba wymiary: globalny i indywidualny, wzajemnie się uzupełniają. Człowiek jest istotą tworzącą nowe sytuacje, nowe wartości. Do tego jest mu potrzebna określona wiedza, która nie tylko orientuje w otoczeniu, ale zwłaszcza umożliwia kreowanie samego siebie. „Wiedza prowadząca do mądrości ma w konsekwencji doprowadzić do określenia wartości i określenia siebie wobec wartości”. Takie nabycie umiejętności kreowania siebie jest, zdaniem referentki, podstawowym celem edukacji.

Na zakończenie swego wystąpienia dr Cudowska przytoczyła wyniki przeprowadzonych przez siebie badań pilotażowych wśród studentów Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Białostockiego. W świetle wyników badań tylko 16% studentów wykazuje skryzalizowaną twórczą orientację życiową, ok. 34% orientację zachowawczą a pozostali nie wykazują żadnej preferencji w tym względzie. Wyniki badań świadczą zarazem o niedostatku edukacji na niższych poziomach kształcenia, a zarazem wskazują pole dalszych zabiegów pedagogicznych.

Pierwszy dzień obrad, niezwykle bogaty w wystąpienia, zakończył referat *Rytuał a edukacja* mgra Krzysztofa Sokolowskiego z WSP Słupsk. Autor nawiązał do definicji sformułowanej przez Petera McLarena, który stwierdził, że „rytuał zawiera oprócz wzorców zachowania także ich odniesienie do «wyraźnego i identyfi-

kowalnego systemu symboli». Zatem nie wolno mylić rytuału z nawykiem, gdyż nawyk jest czynnością czysto mechaniczną, natomiast rytuał odwołuje się do symboliki czytelnej dla uczestników spotkania, a zatem musi być wykorzystywany świadomie i w konkretnym celu. „Rytuały służą więc do aktywnej kultywacji więzi z pozytywnymi doznaniem szczytowymi”. To sformułowanie oznacza, iż wykorzystując rytuał w edukacji możemy spotęgować efekty wychowawcze i szybciej osiągnąć pożądane cele. Jednak współczesny stan praktyki pedagogicznej nie daje nam podstaw do zadowolenia. To nawyk jest regułą a rytuał rzadkością. Zamiast tworzenia dominuje odzwiercanie, zamiast otwarcia ku nowemu, ciągle wraca stare. Nic dziwnego, że referent w postmodernistycznych tendencjach w teorii i praktyce pedagogicznej widzi remedium na niedostatki współczesnej edukacji.

Drugi dzień obrad był znacznie mniej intensywny od pierwszego. Pierwszą część dnia zdominowała problematyka religioznawcza. Obradom przewodniczył prof. Sztumski, który jako pierwszemu udzielił głosu dr. Marianowi Kasperowskiemu z WAT w Warszawie, który przedstawił swój referat *Socjologiczny wymiar wartości moralnych i postaw religijnych w wychowaniu młodzieży*. Autor posługując się bogatym plonem własnych badań oraz wynikami zamieszczonymi w różnych publikacjach, starał się wskazać pewne tendencje, jakim podlega stan religijności polskiego społeczeństwa ze szczególnym uwzględnieniem młodzieży. Referent poprzedził prezentację wyników badań empirycznych wprowadzeniem w problematykę i zastosowaną terminologię. Duży nacisk położył na istniejące rozbieżności, gdyż często one mają zasadniczy wpływ na uzyskane wyniki. Sporo miejsca poświęcił też przedstawieniu znaczenia religii w życiu człowieka, z uwzględnieniem praktyki edukacyjnej.

Wyniki badań socjologicznych prowadzonych w ostatnich latach wykazują, zdaniem autora, że powoli rośnie odsetek młodzieży deklarującej się jako obojętna wobec religii, a stale maleje odsetek deklarujących się jako głęboko wierzący. Jednak nie powinno to być przedmiotem obaw wychowawczych, bo jednocześnie blisko 70% badanych wiarę swą czerpie z własnych przemyśleń i przekonań. Niewiele mniejszy odsetek wskazuje także, że źródłem ich wiary jest tradycja rodzinna. Choć na przestrzeni ostatnich lat notuje się pewien spadek własnej aktywności poznawczej młodzieży w tym względzie, to jednak trudno mówić o postępującej ateizacji i wyraźnej obojętności młodzieży wobec religii. Duże zainteresowanie uczestników konferencji wzbudziły dane mówiące o tym, iż aż 19,4% niewierzących chodzi co niedzielę do kościoła. Zdaniem prelegenta o postępującej dechrystianizacji młodzieży mogłaby świadczyć jedynie rosnące „zaniedbywanie się w tzw. nadobowiązkowych praktykach religijnych (nabożeństwa majowe, gorzkie żale, różaniec, droga krzyżowa)”. Młodzież nie postrzega Kościoła jako instytucji sobie nieprzychylniej. Zdecydowana większość młodzieży uważa bowiem, iż Kościół ma do spełnienia bardzo ważne zadania w sferze kulturalnej, edukacyjnej i społecznej.

Kolejnym prelegentem w drugim dniu był dr Jacek Górnikiewicz z Uniwersytetu Białostockiego, który przedstawił wyniki swoich studiów nad ekspansją informacyjną sekt religijnych w Internecie. Swoje wystąpienie zatytułował enigmatycznie *Sekty w Polsce przez Internet jako dobra nowina i jako zagrożenie wychowawcze*. Autor opierając się na kilkuletniej obserwacji wszelkich przejawów sekt w Polsce zaprezentował bogatą wiedzę na ten temat, wspartą dokumentacją dotyczącą ekspansji sekt poprzez media. Ekspansja ta skierowana jest przede wszystkim na młodzież i często rezultatem działalności sekt jest niweczenie rezultatów wychowawczych szkoły i rodziny. Dlatego zdaniem autora nie może być nikomu obojętny sposób ich funkcjonowania i pozyskiwania nowych członków. Co prawda sprzeciw budziło zaliczenie do sekt Związku Wyznania Świadków Jehowy oraz sieci sprzedaży bezpośredniej Amway, z przytoczonych danych wynikało, iż za sekty uznaje się w Polsce zwłaszcza wszystkie grupy religijne odwołujące się do wyznań i systemów filozoficznych Dalekiego Wschodu. Na liście sekt polskich zabrakło natomiast satanistów. Dr Górnikiewicz powołując się na Dominikańskie Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach w Krakowie, wskazał na szereg kryteriów, za pomocą których można rozpoznać sektę. Kryteriów tych jest tak wiele, że przeciętnemu człowiekowi na pewno nie uda się ich zapamiętać. Ponadto pewne zdziwienie słuchaczy wzbudziło powiązanie zagrożenia ze strony polskich sekt z masowymi samobójstwami, jakie popełniali członkowie sekt religijnych w USA (Szczep Dawidowy), Meksyku (Czciciele Słońca), Gujanie (Świątynia Ludu Jima Jonesa), Korei (wyznawcy bogini Pak Sun Dza) czy też w Wietnamie.

Internet jest swego rodzaju rajem dla członków sekt dlatego, że nie istnieje sposób zablokowania przekazu. Przy wzrastającej popularności Internetu można spodziewać się, że ta droga dotarcia do młodzieży będzie coraz częściej wykorzystywana. Sam autor wskazał w swym wystąpieniu szereg przykładów, że tak się już dzieje. Usiłowania sekt zostały przez referenta ocenione nisko. Uboga szata graficzna, ograniczanie się raczej tylko do tekstu nie przyciągnie „Internatów”, a więc zagrożenie przez Internet ma bardzo ograniczony wymiar. Z drugiej zaś strony sporadycznie trafiają się już dobrze stylistycznie opracowane strony internetowe mało znanych grup religijnych. Świadczy to o tym, że w przyszłości tego rodzaju propagandy będzie zapewne więcej. Mimo ograniczonego zakresu oddziaływania sekt, autor na koniec pesymistycznie stwierdza, że „w Internecie czeka na internautę nie tyle dobra, co zła, czarna nowina”.

Dr Józef Kwapiszewski z WSP w Słupsku wygłosił referat *Spory o tomizm i augustianizm sporem o kształt ewangelizacji*. Za punkt wyjścia dla swych rozważań przyjął stwierdzenie, iż „z przyjęcia określonych założeń światopoglądowych często wynikają określone konsekwencje antropologiczne i etyczne. W oparciu zaś o nie tworzy się określony model wychowania człowieka”. Autor przypomniał historyczny rys rozwoju obu koncepcji filozoficznych i, zrodzonych na ich pod-

stawie, wychowawczych. Spór chwilowo zakończył się z momentem ogłoszenia przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni patris*, która usankcjonowała zwycięstwo tomizmu. Jednak nie oznaczało to definitywnego zakończenia sporów. Kolejni papieże w swych encyklikach nakazywali uznanie filozofii św. Tomasza, jako podstawy chrześcijaństwa. W zasadzie aż do Soboru Watykańskiego II nie zdarzały się wystąpienia przeciwko tomizmowi. Jednak w nurcie odnowy posoborowej zaczęła narastać krytyka tomizmu. Często tomizm obarczano winą za kryzys chrześcijaństwa współczesnego. W Polsce przedstawicielem takiej krytyki był ks. Józef Tischner.

Zdaniem referenta spór tomistów ze zwolennikami augustianizmu ma głębokie podłoże teologiczne. Filozofia św. Tomasza odwołuje się do średniowiecznej wizji świata, która dawno się zdezaktualizowała. Ponadto racjonalizm tomizmu nie wytrzymuje próby czasu stojąc w sprzeczności z obecną wiedzą przyrodniczą. Wizja świata zawarta w filozofii i teologii św. Tomasza staje się więc coraz bardziej nieprzekonywająca. Zdaniem adwersarzy tomizmu nie straciła natomiast na znaczeniu augustiańska koncepcja objawienia, która dla człowieka zagubionego w labiryncie współczesności powinna być łatwiejsza do zaakceptowania niż racjonalny tomizm. Spór o tomizm podzielił polskich filozofów i intelektualistów chrześcijańskich, ale konsekwencje tego sporu nie mają większego znaczenia dla praktyki wychowawczej prowadzonej pod auspicjami Kościoła, mają natomiast ogromne znaczenie dla określenia wizji i roli Kościoła w III tysiącleciu.

Następna grupa referatów dotyczyła problemów pedagogicznych. Jako pierwsza głos w tej sprawie zabrała dr Stanisława Kotysz-Marczak z Akademii Ekonomicznej w Katowicach, która zabrała głos na temat *Współczesne nurty wychowania jako inspiracje w edukacji przyszłych nauczycieli*. W swym wystąpieniu skoncentrowała się na trzech nurtach w pedagogice, które stanowią inspirację dla programowania procesów kształcenia nauczycieli. Są to zdaniem referentki pedagogika *Gestalt*, pedagogika nieautorytarna oraz duchowa pedagogika miłości. Autorka przedstawiła strony pozytywne i negatywne wyboru któregoś z wymienionych nurtów jako podstawy organizacji procesu dydaktycznego z kandydatami do zawodu nauczycielskiego. Ostateczny zaś wybór pozostawiła uczestnikom konferencji, a więc i zapewne czytelnikom materiałów pokonferencyjnych.

Jako kolejny referent wystąpiła dr Bogumiła Barańska także z Akademii Ekonomicznej w Katowicach, która zatytułowała swe wystąpienie *Czy w stronę paradygmatu edukacji podmiotowej*. Autorka podniosła problem relacji pomiędzy rodzicami a dziećmi oraz kwestię przeniesienia ich na grunt szkoły i życia społecznego. Jak zauważyła referentka „edukacja odzwierciedla ład społeczny, ale zarazem oddziałuje na ten ład”, a przez to relacje w rodzinie ostatecznie kształtują porządek społeczny. Zatem przewaga autorytaryzmu w rodzinie nie sprzyja rozwojowi demokracji. W kontekście współczesnych rozważań nad procesami edukacyjnymi referentka doszła do wniosku, iż edukacja jest biologiczną

koniecznością dla przetrwania gatunku ludzkiego. Zatem kształt ostateczny edukacji jest żywotnym problemem każdego społeczeństwa.

Cykl referatów pedagogicznych zakończyła dr Stefania Janicka z Akademii Ekonomicznej w Katowicach wystąpieniem *Kultura języka w nowoczesnym procesie kształcenia przyszłych nauczycieli*. Autorka odnosząc się do swego doświadczenia pedagogicznego wskazała na istniejące zaniedbania w kwestii praktyki językowej w szkolnictwie oraz w życiu codziennym. Punktem wyjścia do poprawy sytuacji jest kanon cech, jaki musi być przestrzegany podczas formułowania przekazu językowego. Zdaniem referentki jest to jasność, zwięzłość i jednoznaczność. Najwięcej miejsca w referacie poświęcono przykładom niewłaściwego formowania przekazu językowego, co powoduje określone perturbacje w kontaktach społecznych. Tego typu sytuacje są niedopuszczalne w praktyce pedagogicznej. Dlatego na zakończenie dr Janicka podała kanon poprawności językowej obowiązujący w pracy nauczyciela.

Ostatniej części konferencji przewodniczyła prof. Sajdak-Michnowska. Jako pierwszy wystąpił dr Ryszard Enko z WSP w Słupsku z referatem *O interpretacjach zagadnienia sensu życia*. W referacie przedstawiono analizę samego pojęcia „sens życia”, następnie określono kryterium sensu życia oraz drogi osiągania tego sensu. Kwintesencją wywodu było stwierdzenie: „Wydaje się, że najistotniejszą treścią obu tych postulatów i szeregu innych, podobnych, jest zasada rozwijania indywidualności. Bez tej zasady każda z dróg (celów) wiodących do sensownego życia wydaje się niepewna, przynajmniej na dłuższą metę”.

Ostatnim referentem, który wygłosił swoje wystąpienie był mgr Marek Głogoczowski z WSP w Słupsku, który zaprezentował wystąpienie na temat *Znaczenie filozofii antycznej dla wychowania dla przyszłości*. Za największy grzech współczesności została w referacie uznana ignorancja. Tak samo uważali zresztą filozofowie starożytni. Studiowanie Platona nie jest więc zajęciem jalowym, jak chcą uważać niektórzy przeciwnicy filozofii, ale jest swego rodzaju kołem ratunkowym dla człowieka zagubionego w odmętach codzienności. Niezrozumiały świat staje się zrozumiały, gdy spojrzymy nań w perspektywie filozoficznej. Na zakończenie swego wystąpienia referent przewrotnie zauważył, że „paradygmat poznawczy antycznych klasyków filozofii pozwala postrzegać współczesny, coraz bardziej post-demokratyczny świat jako formę nowoczesnego niewolnictwa pieniądza oraz intelektualnego terroru plotyńskich *homo economicus*”.

W bogatym i rozbudowanym programie konferencji zabrakło miejsca na wystąpienia wszystkich uczestników. Z gości zagranicznych nie zmieściła się w programie dr Zlatica Plašienková z Uniwersytetu w Bratysławie z tekstem *Edukacja a filozoficzna refleksja na ludzkim doświadczeniu, wartościami i sensem życia* oraz prof. Władimir Kokliuchin i doc. Walerij Kriukow z Uniwersytetu w Brześciu, którzy zbyt późno zdecydowali się wziąć udział w konferencji i byli tylko jej biernymi uczestnikami. Złożyli oni jednak na ręce organizatorów wspólnie opracowane

wystąpienie dotyczące filozoficznych determinant procesu wychowania ujętych w aspekcie historyczno-logicznym. Wreszcie w programie nie starczyło miejsca na wystąpienia organizatorów konferencji. Nie został wygłoszony referat prof. Sajdak-Michniowskiej *Edukacja do pracy współtworzącej* ani referat dra Stefana Konstańczaka *Postmodernistyczne tendencje w wychowaniu*. Nie miały także okazji wystąpić ze swymi referatami dwie panie: mgr Małgorzata Liszewska *Rola i znaczenie estetyki w procesie nauczania nauczycieli wychowania plastycznego* oraz mgr Małgorzata Olech *Idea szacunku i czci dla życia w poglądach moralnych Iji Lazari-Pawłowskiej*. Podobny los spotkał także referaty dra Marka Foty z WSP w Słupsku *Osobisty fundament wartości jako przyświadczenie realności (kategorie assent i illative sense) w filozofii religii J. H. Newmana*, dra Bogusława Górki *Chrześcijańska filozofia wychowania – na przykładzie czterech Ewangelii*, dra Krzysztofa Pireckiego *System wartości jako czynnik współkształtujący podstawowe cele edukacyjne w szkole wyższej* oraz dra Ryszarda Zagłoby *Znaczenie wiedzy etycznej i świadomości moralnej w procesie wychowania*.

Wszystkie referaty wygłoszone i złożone na ręce organizatorów zostały opracowane i zredagowane przez dra Marka Fotę oraz dra Stefana Konstańczaka i w najbliższym czasie ukażą się drukiem jako wydawnictwo Instytutu Filozofii WSP w Słupsku.

Odczyty i wykłady

Jan Woleński

Problemy z aksjomałem Fregego

(XLV Konferencja Historii Logiki, Kraków 26 X 1999)

Roman Suszko nazywał aksjomałem Fregego formułę

$$(F) (A \leftrightarrow B) \leftrightarrow (A = B),$$

która, swobodnie mówiąc, głosi, że zdania materialne równoważne są zarazem identyczne. Identyeczność funkcjonuje tutaj jako dwuargumentowy spójnik zdaniowy, przy czym jego własności są opisane przez następujące formuły ('Pr' – znak dowodliwości):

$$(1) \text{Pr } (A = A)$$

$$(2) \{A, A = B\} \text{Pr } B.$$

Suszko odrzucał aksjomat Fregego, motywując to potrzebą odróżnienia wartości logicznych zdań z jednej strony oraz korelatów semantycznych zdań z drugiej strony. Formuła (F) przesądza, że takie odróżnienie nie daje się przeprowadzić, gdyż wartości logiczne są w semantyce Fregego równocześnie korelatami semantycznymi zdań. Odrzucenie (F) prowadzi zdaniem Suszki do logiki niefregeowskiej, w semantyce której można wyrazić następujący fakt: może być tak, że dwa różne prawdziwe zdania mają różne korelaty semantyczne. Logika niefregeowska odróżnia spójnik równoważności i spójnik identyczności. Ten ostatni jest zadany przez aksjomaty:

$$(A1) A = A$$

$$(A2) (A = B) \Rightarrow (\sim A = \sim B)$$

(A3) $(A = B) \Rightarrow (f(A) = f(B))$, gdzie 'f' jest dowolnym funktorem rachunku zdań.

$$(A4) (A = B) \Rightarrow (A \Rightarrow B).$$

Koncepcje Suszki nasuwają rozmaite problemy. Pierwszy dotyczy kwestii historycznej: Czy Frege miał aksjomat Fregego? W tekstach Fregego, publikowanych za jego życia (innych nie biorę pod uwagę) znajdujemy trzy fragmenty istotne dla dyskutowanej kwestii. Najważniejszy tekst pochodzi z artykułu „Funkcja i pojęcie” (1891). Frege wprowadza tam pojęcie funkcji logicznej, tj. obiektu mającego indywidua za argumenty a Prawdę i Falsz za wartości. W związku z tym, wyrażenia „ $2 \cdot 2 = 4$ ” i „ $2 > 1$ ” oznaczają to samo, mianowicie Prawdę (1), natomiast wyrażenia „ $2 = 1$ ” i „ $2 < 1$ ” – Falsz (0). W szczególności, możemy napisać

$$(3) (2 \cdot 2 = 4) = (2 > 1)$$

Frege od razu odpiera zarzut, iż (3) nie jest poprawne, gdyż wyrażenia „ $2 \cdot 2 = 4$ ” i „ $2 > 1$ ” mają odmienną treść. Wszelako wyrażenia „ $2 = 1 + 1$ ” i „ $2 = 2 \cdot 1$ ” też mówią coś innego, a jednak wolno podstawić „ $1 + 1$ ” za „ 2 ”, gdyż wyrażenia te mają te same znaczenia, mianowicie odnoszą się do liczby 2. W terminologii Fregego, rozważane przykłady mają parami odmienny sens, ale te same znaczenia. W rezultacie, wolno napisać (3), tak jak wolno stwierdzić

$$(4) (2 = 1 + 1) = (2 = 2 \cdot 1).$$

Niemniej jednak, przykład powyższy wywodzi pewne wątpliwości. Otóż (4) jest tożsamością arytmetyczną, a więc twierdzeniem arytmetyki. Nie możemy jednak tego powiedzieć o (3). W związku z tym wyrażenie

$$(5) (2 = 1 + 1) = (2 = 2 \cdot 1) = (2 > 1)$$

jest trafne jako informacja, że jego składniki mają wartość 1, ale fałszywe jako stwierdzenie tożsamości. Jest więc tak, iż znak ‘=’ pełni rozmaite role w różnych kontekstach. Daje to powód do myślenia, że Frege nie sformułował (3) jako specjalnego przypadku (F), ale jako ilustrację pewnej zasady metalogicznej, tj. że zdania prawdziwe oznaczają to samo, mianowicie 1, aczkolwiek różnią się sensem.

Frege powrócił do rozważanej kwestii w „Sensie i znaczeniu” (1892), swym najsłynniejszym artykule. Uznał tam zdania za nazwy, co pozwoliło mu na jednolitą teorię oznaczania, jako odnoszenia się nazw do przedmiotów. I wreszcie, w §2 swojego *opus magnum*, tj. książki *Podstawowe prawa arytmetyki* (1893) wyjaśnił, że zdania prawdziwe jedynie oznaczają Prawdę, ale jej nie stwierdzają. Dlatego też, Frege zawsze stosował specjalny znak wyrażający akt asercji, ale kwestia ta nie ma większego znaczenia w dyskutowanym kontekście.

W gruncie rzeczy, tylko fragmenty z artykułów z lat 1891–1892 sugerują coś w rodzaju aksjomatu Fregego. Moim zdaniem, jedynie sugerują, a nie dają podstaw do mniemania, że Frege sformułował aksjomat Fregego. Jak już wyżej zaznaczyłem, Frege uogólnił w gruncie rzeczy pojęcie sensu i znaczenia na zda-

nia. W tym celu, potraktował zdania jako nazwy, co wcale nie przeszkadzało w metalogice. Frege sformułował taką oto zasadę

$$(6) (A \Leftrightarrow B) = (v(A) = v(b)),$$

tj. po prostu stwierdzenie orzekające, że zdania materialnie równoważne mają takie same wartości logiczne. (6) nie klóci się z rozumieniem zdań jako nazw (termów), ale, co warto zauważyć, taka interpretacja zdań czyni zasadę (3) syntaktycznie niespójną.

Cała sprawa wokół aksjomatu Fregego nabiera nowego wyrazu na gruncie rachunku predykatów, gdzie idee niemieckiego logika dają się przedstawić jaśniej niż w rachunku zdań. W istocie rzeczy, wyrażenia funkcyjne w rozumieniu Fregego to po prostu formuły otwarte (funkcje zdaniowe), czyli wyrażenia zawierające zmienne wolne. Dla ustalenia uwagi, ograniczmy się do formuł jednoargumentowych. Aby oddać myśl Fregego, musimy odróżniać wyrażenia funkcyjne od samych funkcji, powiedzmy predykaty od atrybutów. Te ostatnie możemy pojąć jako funkcje mające indywidua za argumenty, a wartości logiczne za wartości. Przy bardziej współczesnym sposobie mówienia, wartościowanie jest funkcją przekształcającą predykaty w wartości logiczne. Równocześnie predykaty różnią się denotacjami, bo odnoszą się do zbiorów. Ta ostatnia sprawa nie była przez Fregego rozważana, aczkolwiek pojęcie przebiegu funkcji mogłoby być wykorzystane w tym celu.

Intuicje Suszki są więc w bardzo prosty sposób reprodukowalne w rachunku predykatów bez potrzeby wprowadzania spójnika identityczności zdaniowej. Predykaty różnią się ekstensjami, aczkolwiek ich nasycenie, czyli przekształcenie w zdania sprawia, że wartościowane są (o ile przyjmujemy biwalencję) w sposób prowadzący albo do prawdy albo do fałszu. Ma to odzwierciedlenie w definicji prawdy jako spełnianiu przez każdy ciąg przedmiotów. Znaczy to tyle, że zdaniu jest przyporządkowana albo cała dziedzina albo zbiór pusty, tj. Nic. W ten sposób semantyka Tarskiego jest fregeowska. W rachunku zdań, ta sytuacja jest zamazana, ale i tutaj można twierdzić, że Prawda jest maksymalnym elementem w algebrze Boole'a lub „jedynką” w algebrze Lindenbauma. Niniejsze uwagi nie mają na celu deprecjonowania semantyki odróżniającej wartości logiczne i korelaty semantyczne już na poziomie rachunku zdań. Wszelako wydaje mi się, że owe korelaty i tak muszą być identyfikowane intensionalnie, tj. przez sensy zdań. Tedy, projekt Suszki zakładający (na poziomie rachunku zdań) ekstensjonalne pojęcie korelatu semantycznego, różnego od wartości logicznej natrafia na olbrzymie i chyba niepokonalne trudności. Cóż w tym złego, że świat logika jest bardzo ubogi? Chyba musi być, skoro logika ma być uniwersalna.

Paweł Garbacz

Łukasiewicz *semper reformandus*

(XLV Konferencja Historii Logiki, Kraków 27 X 1999)

W niniejszym komunikacie chciałbym przedstawić fragment historii recepcji najbardziej znanego dokonania Jana Łukasiewicza, logiki trójwartościowej, ilustrując przydatki z nawiązywania do jego myśli.

Stosunek twórcy do dzieła trafnie, jak się zdaje, wyraża uwaga zamieszczona pod koniec programowego dla filozofii wielowartościowości artykułu *O determinizmie*:

*Wprowadzając tę trzecią wartość do logiki zmieniamy ją od podstaw.*¹

Na stanowisko pioniera polskiej logiki w sprawie logiki trójwartościowej składają się zatem dwie tezy:

1. Istnieją zdania sensowne nie mające klasycznej wartości logicznej.
2. Logika uwzględniająca istnienie takich zdań jest radykalnie różna od logiki klasycznej.

Oba stwierdzenia wielokrotnie kwestionowano. Chciałbym zająć się w tym miejscu polemiką Romana Suszki z przekonaniem o odmienności logiki trójwartościowej od logiki klasycznej (2).²

Niech $L_n = (\text{For}, \sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \equiv)$ będzie językiem logiki n -wartościowej, a $A_n = (\{0, 1/(n-1), \dots, (n-1)/(n-1)\}, n, k, a, c, e)$ algebrą podobną do L_n , której operacje spełniają znane warunki Łukasiewicza. Suszko przez logikę n -wartościową rozumie operację konsekwencji wyznaczoną przez macierz $M = (A_n, \{1\})$:

¹ Zob. J. Łukasiewicz, *O determinizmie*, w: tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, red. J. Ślupecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 125.

² Zawierają ją artykuły: R. Suszko, *Some Remarks on Łukasiewicz's Three Valued Logic*, „Bulletin of the Section of Logic” 4 (1975) s. 87–90; tenże, *The Fregean Axiom and Polish Mathematical Logic in the 1920s*, „Studia Logica” 36(1977) s. 377–380. Konkluzywną, jak się wydaje, krytykę tezy 1 przedstawił L. Borkowski: L. Borkowski, *Kilka uwag o zasadzie dwuwartościowości i logikach wielowartościowych*, w: tenże, *Studia Logiczne. Wybór*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1990, s. 469–475.

D1. $X \vDash_n \alpha$ wtw $(\forall h \in \mathbf{HOM}(L_n, A_n) \ hX \subseteq \{1\} \rightarrow h\alpha \in \{1\})$.
gdzie: $\mathbf{HOM}(L_n, A_n)$ jest zbiorem homomorfizmów języka L_n w algebrę A_n .

Suszko udowodnił, iż każda logika n-wartościowa Łukasiewicza jest logicznie dwuwartościowa, tzn. iż istnieje dla każdej z nich taki zbiór funkcji

$$\mathbf{TV}_n = \{t_h : h \in \mathbf{HOM}(L_n, A_n)\},$$

$$t_h \alpha = \begin{cases} 0, & \text{jeśli } h\alpha \in D \\ 1, & \text{jeśli } h\alpha \notin D, \end{cases}$$

że

T1. $X \vDash_n \alpha$ wtw $(\forall t_h \in \mathbf{TV}_n \ t_h X \subseteq \{1\} \rightarrow t_h \alpha = 1)$.

W przypadku implikacyjno-negacyjnej logiki trójwartościowej Suszko podał również szczegółowe warunki spełnianie przez elementy zbioru \mathbf{TV}_3 .

Powstaje oczywiście pytanie o możliwość takiej modyfikacji logiki Łukasiewicza, która zachowując jego intuicje, prowadzi do logiki logicznie nieduwartościowej. Za krok w kierunku trójwartościowej logicznie logiki trójwartościowej można uznać Nicholasa Reschera koncepcję wartości antywyróżnionych. W miejsce podziału zbioru wartości logicznych (elementów matrycy logicznej) na dwa rozłączne i wyczerpujące podzbiory: wartości wyróżnionych i wartości niewyróżnionych, zaproponował podział na trzy podzbiory: wartości wyróżnionych, wartości antywyróżnionych (*anti-designated*), wartości ani wyróżnionych ani antywyróżnionych. Mamy więc tu do czynienia ze zmodyfikowanym pojęciem matrycy logicznej. Rescher nie wykorzystał jednak w pełni swego pomysłu, odwołując się do nowego podziału wartości logicznych jedynie przy definicji tautologii i kontrtautologii w systemach wielowartościowych. Tautologia jest to wyrażenie „zawsze” posiadające wartość wyróżnioną, kontrtautologia „zawsze” wartość antywyróżnioną.³

Pierwszą w pełni trójwartościową logicznie logiką jest *quasi*-konsekwencja skonstruowana przez Grzegorza Malinowskiego.⁴ Dla logiki trójwartościowej q-konsekwencja jest zdefiniowana następująco:

D2. $X \vDash_{Q3} \alpha$ wtw $(\forall h \in \mathbf{HOM}(L_3, A_3) \ hX \subseteq \{1, 1/2\} \rightarrow h\alpha \in \{1\})$.

³ N. Rescher, *Many-valued Logic*, McGraw-Hill Book Company, New York – St. Louis 1969, ss. 66–71.

⁴ G. Malinowski, *Q-consequence Operation*, „Reports on Mathematical Logic” 24(1990) s. 49–59; tenże, *Inferential Many-Valuedness*, w: J. Woleński (ed.), *Philosophical Logic in Poland*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, ss. 75–84.

W ogólnym przypadku q -konsekwencja może być dana przez *quasi*-matrycę, antycypowaną przez N. Reschera. Quasi-matryca Q jest uporządkowaną trójką:

$$Q = (A, D, \mathfrak{D}), \quad D, \mathfrak{D} \subseteq A, D \cap \mathfrak{D} = \emptyset.$$

gdzie: D jest zbiorem wartości uznanych, a \mathfrak{D} wartości odrzuconych.

Wówczas q -konsekwencję można zdefiniować następująco:

$$D3. \quad X \vDash_Q \alpha \text{ wtw } (\forall h \in \text{HOM}(L, A) \ hX \subseteq A \setminus \mathfrak{D} \rightarrow h\alpha \in D).$$

Gdy $D \cup \mathfrak{D} = A$, q -matryca pokrywa się z klasyczną matrycą logiczną, a q -konsekwencja z konsekwencją klasyczną. Q -logika jest logicznie trójwartościowa (tzn. można zdefiniować odpowiedni zbiór trójwartościowych waluacji). Malinowski pokazuje jak można aksjomatycznie zdefiniować Q -konsekwencję, i tą definicję czyni podstawową. Operacja $W: 2^{\text{FOR}} \rightarrow 2^{\text{FOR}}$ jest q -konsekwencją, jeśli dla dowolnych zbiorów X, Y spełnia następujące warunki:

$$W1. \quad X \subseteq Y \rightarrow W(X) \subseteq W(Y).$$

$$W2. \quad W(X \cup W(X)) = W(X).^5$$

Pomysłodawca trójwartościowości logicznej wskazuje też na relację q -konsekwencji do skonstruowanych przez siebie pojęć: *quasi*-dowodu oraz systemów *quasi*-domknięć (*q-closure systems*).⁶

Czy jednak *quasi*-logika jest zgodna z intuicjami J. Łukasiewicza z *O determinizmie*?⁷ Przypatrzmy się konkluzji jego analizy: ostatecznym argumentem za logiką trójwartościową nie jest dowód, iż prawo wyłącznego środka (zasada dwuwartościowości) prowadzi do determinizmu ontologicznego, gdyż dowód ten błędnie przyjmuje, że zdanie „Jest tak w chwili t , że Jan będzie jutro w południe w domu lub jest tak, w chwili t , że Jan nie będzie jutro w południe w domu” jest podstawieniem prawa wyłączonego środka. Łukasiewicz stwierdza, że

*Jakkolwiek rozwiązanie to zdaje się być logicznie poprawne, to jednak nie całkiem mnie ono zadowala. Nie spełnia bowiem wszystkich moich intuicji.*⁸

Intuicje te można wyrazić następująco:

3. Zdania prawdziwe i tylko zdania prawdziwe należy uznawać.
4. Zdania fałszywe i tylko zdania fałszywe należy odrzucać.

⁵ Zob. tenże, *Q-consequence Operation*, s. 50.

⁶ Art. cyt., *passim*.

⁷ W pracy z 1990 roku Malinowski odwołuje się do filozoficznych rozważań Łukasiewicza dotyczących drugiego jego systemu: logiki czterowartościowej.

⁸ Zob. J. Łukasiewicz, *art. cyt.*, s. 124.

5. Zdań, które nie są ani prawdziwe ani fałszywe, i tylko takich zdań, należy ani nie uznawać ani nie odrzucać, lecz należy w stosunku do nich zawieszać sąd.⁹

Trójwartościowość logiki powinna mieć nie tylko charakter semantyczny, lecz także pragmatyczny. „Łukasiewiczowska” trójwartościowa logika trójwartościowa musi zatem umożliwić wyrażenie owej trzeciej wartości pragmatycznej: zawieszenie sądu. Przez analogię z logiką dwuwartościową przyjmujemy, że

6. $\alpha \in \text{UZNANE}$ wtw $(\forall h \in \text{HOM}(\mathbf{L}_3, \mathbf{A}_3) \ h\alpha \in \{1\})$.
7. $\alpha \in \text{ODRZUCONE}$ wtw $(\exists h \in \text{HOM}(\mathbf{L}_3, \mathbf{A}_3) \ h\alpha \in \{0\})$.
8. $\alpha \in \text{ZAWIESZONE}$ wtw $(\forall h \in \text{HOM}(\mathbf{L}_3, \mathbf{A}_3) \ h\alpha \in \{1, 1/2\} \wedge \wedge (\exists h \in \text{HOM}(\mathbf{L}_3, \mathbf{A}_3) \ h\alpha \in \{1/2\}))$.

Do zbioru wyrażeń zawieszonych należą m. in. prawo włączonego środka, prawo niesprzeczności, itd. Tak rozumiany zbiór nie może zostać zdefiniowany w zwykły sposób (jako $\emptyset \models$) ani za pomocą \models_3 ani za pomocą \models_{Q3} (ani z a pomocą obu tych operacji). Można to natomiast uczynić korzystając z l-konsekwencji, która różni się od konsekwencji klasycznej i q-konsekwencji:

$$\text{D4.} \quad X \models_{L3} \alpha \text{ wtw } (\forall h \in \text{HOM}(\mathbf{L}_3, \mathbf{A}_3) \ hX \subseteq \{1\} \rightarrow h\alpha \in \{1, 1/2\}).$$

W ogólnym przypadku l-konsekwencję można zdefiniować za pomocą q-matrycy:

$$\text{D5.} \quad X \models_L \alpha \text{ wtw } (\forall h \in \text{HOM}(\mathbf{L}, \mathbf{A}) \ hX \subseteq D \rightarrow h\alpha \notin D).$$

Zbiór formuł, co do których zawieszamy sąd, jest określony przez C_3 i C_{L3} :

$$\text{D6.} \quad \alpha \in \text{ZAWIESZONE} \text{ wtw } (\models_{L3} \alpha \wedge \sim \models_3 \alpha).$$

L-konsekwencja ma własności stwierdzone przez poniższe fakty:

- F1. $X \subseteq C_L(X)$.
- F2. $X \subseteq Y \rightarrow C_L(X) \subseteq C_L(Y)$.
- F3. $C_{L3}(C_{L3}(X)) \subset C_{L3}(X)$.¹⁰
- F4. $C_L(X \cap C_L(X)) = C_L(X)$.¹¹

⁹ Tezy 3–5 streszczają wywody z punktu 10 *O determinizmie* odczytane w świetle uwag Łukasiewicza o relacjach pomiędzy wartościami logicznymi a postawami pragmatycznymi z jego mniej znanej pracy *Logika dwuwartościowa*. Por. J. Łukasiewicz, *Logika dwuwartościowa*, w: tenże, *Logika i metafizyka*, red. J. Jadacki, Warszawa 1998, s. 112.

¹⁰ Np. $p \vee \sim p \in C_{L3}(\{p \rightarrow p\})$, stąd na mocy F2, $C_{L3}(\{p \vee \sim p\}) \subseteq C_{L3}(C_{L3}(\{p \rightarrow p\}))$. Ponieważ za razem $(\sim p(\sim p \rightarrow p) \vee \sim(p \rightarrow \sim p)) \in C_{L3}(\{p \vee \sim p\})$, zatem $\sim(\sim p \rightarrow p) \vee \sim(p \rightarrow \sim p) \in C_{L3}(C_{L3}(\{p \rightarrow p\}))$, lecz $\sim(\sim p \rightarrow p) \vee \sim(p \rightarrow \sim p) \notin C_{L3}(\{p \rightarrow p\})$.

Ponadto, co jest jeszcze jednym argumentem za lukasiewiczowskim charakterem C_{L3} , dla konsekwencji tej (a także dla $C_{Ln, 3 \leq n \leq \aleph_0}$), w przeciwieństwie do C_3 i C_{Q3} , zachodzi klasyczne twierdzenie o dedukcji.

W końcu, można udowodnić, posługując się faktem F2 oraz lematem L1, iż C_{L3} nie jest logicznie dwuwartościowa.

L1 Jeśli logika (L, C) ma zbiór Suszki (tzn. jest logicznie dwuwartościowa), to C ma własność domknięcia $C(C(X)) \subseteq C(X)$.¹²

Wydaje się, iż powyższe rozważania są chociaż częściowym uzasadnieniem zasugerowanej w tytule tezy o potrzebie i owocności ulepszeń konstrukcji J. Łukasiewicza.¹³

Bibliografia

- Borkowski L., *Kilka uwag o zasadzie dwuwartościowości i logikach wielowartościowych*, w: tenże, *Studia Logiczne. Wybór*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1990, s. 469-475.
- Łukasiewicz J., *Logika dwuwartościowa*, w: tenże, *Logika i metafizyka*, red. J. Jadacki, Warszawa 1998.
- Łukasiewicz J., *O determinizmie*, w: tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, red. J. Ślupecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961.
- Malinowski G., *Q-consequence Operation*, „Reports on Mathematical Logic” 24(1990) s. 49-59.
- Malinowski G., *Inferential Many-Valuedness*, w: J. Woleński (ed.), *Philosophical Logic in Poland*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, s. 75-84.
- Rescher N., *Many-valued Logic*, McGraw-Hill Book Company, New York – St. Louis 1969, s. 66-71.
- Suszko R., *Some Remarks on Łukasiewicz's Three Valued Logic*, „Bulletin of the Section of Logic” 4(1975) s. 87-90.
- Suszko R., *The Fregean Axiom and Polish Mathematical Logic in the 1920s*, „Studia Logica” 36(1977) s. 377-380.
- Tsuji M., *Many-Valued Logics and Suszko's Thesis Revisited*, „Studia Logica” 60(1998) s. 299-309.

¹¹ Fakty F1, F2, F4 można potraktować jako aksjomatyczną definicję I-konsekwencji.

¹² Lemat ten jest uzupełnieniem twierdzeń z Marcelo Tsuji, *Many-Valued Logics and Suszko's Thesis Revisited*, „Studia Logica” 60(1998) ss. 299-309.

¹³ Wynik jednoczesnego poprawienia obu tez (1 i 2) pioniera logiki nieklasycznej zawiera obszerniejszy artykuł, który ukazał się w „Filozofii Nauki”: P. Garbacz, *W stronę Łukasiewicza*, „Filozofia Nauki” 8(2000) ss. 73-83. Logika tam skonstruowana nie jest jednak tak ciekawa formalnie jak I-konsekwencja logiki Łukasiewicza.

Monika Teresa Nojszewska

Soryty a polisylogizmy

(XLV Konferencja Historii Logiki, Kraków 27 X 1999 r.)

W „Analitykach” Arystoteles zajmował się przede wszystkim sylogizmami dwuprzesłankowymi, ale wspominał też o możliwości wyprowadzania konkluzji z większej od dwóch liczby przesłanek. Problem rozumowań wieloprzesłankowych (zwanych sorytami) podejmowano później wielokrotnie; różni komentatorzy Arystotelesa podawali przykłady takich wnioskowań odróżniając dwa typy sorytów: progresywne (w pierwszej przesłance występuje termin mniejszy a w ostatniej termin większy) i regresywne (sytuacja odwrotna). Rozróżnienia te są nieistotne, gdyż poza odwróceniem kolejności, w której przesłanki są wyliczane, nic obu „typów sorytu” nie odróżnia od siebie – wiadomo wszak, że wnioski osiągalne z danego zespołu przesłanek są niezależne od kolejności, w której owe przesłanki zostały wymienione. Istotne osiągnięcie stanowi dopiero praca [3], w której C. A. Meredith podał ogólne formuły dotyczące liczby figur konkluzywnych i trybów ważnych dla sylogizmów n -przesłankowych z włączeniem przypadków rozumowań bezprzesłankowych i rozumowań bezpośrednich. Przypomnijmy te wzory celem dalszego porównania:

liczba przesłanek	n
liczba figur konkluzywnych	$1/2(n^2+n+2)$
liczba trybów ważnych	$3n^2+5n+2$

Mniej więcej w tym samym czasie co wspomniany artykuł Mereditha ukazała się praca K. Głazowskiej [1], w której zostały wyprowadzone odmienne wzory na liczbę ważnych trybów sylogistycznych n -przesłankowych i podane reguły dotyczące budowy takich trybów. Rozwiązanie Głazowskiej jest syntaktyczne: ważność sorytu ustala ona za pomocą redukcji o charakterze polisylogizmu, budowanego w ten sposób, że wniosek z dwóch poprzednich przesłanek jest przesłanką większą, do której dołącza się kolejną przesłankę jako mniejszą (schemat tzw. polisylogizmu progresywnego). W konsekwencji wnioskowanie może odbywać się tylko według trybów I albo III figury, w zależności od tego czy termin średni (M2) w trzeciej przesłance (mniejszej) jest podmiotem czy orzecznikiem. Jest tak, ponieważ wniosek z dwóch pierwszych przesłanek ma ustalony porządek terminów: M2-P. Kwestią konkluzywności figur Głazowska się nie zajęła, chociaż wspomniane ograniczenia konstrukcyjne, podjęcie tego wątku, wyraźnie sugerowały.

Wzory (należy je stosować dla $n \geq 2$) podane przez Glazowską wyglądają następująco:

liczba przesłanek	n
trybów ogółem	$2^n \times 4^{n+1}$
trybów ważnych	$24 + 20(n-2)$

Porównajmy wyniki dotyczące trybów ważnych w zależności od liczby przesłanek:

	Meredith	Glazowska
Przesłanki	Tryby ważne	
2	24	24
3	44	44
4	70	64
5	102	84
6	140	104

Pomysł Glazowskiej wydaje się naturalną konsekwencją poglądu większości logików zajmujących się sorytami – twierdzili oni, że soryt to polisylogizm, w którym opuszczone są wnioski pośrednie. Tak jednak nie jest: co prawda każdy polisylogizm można sprowadzić do sorytu, ale nie na odwrót. Oto przykład sorytu z którego nie da się utworzyć polisylogizmu:

P a M1		P a M1
M1 a M2		M1 a M2
M3 e M2		M2 i P
S i M3	≠	M3 e M2
<hr/> S o P		M3 ? P
		S i M3
		<hr/> S ? P

Jak widać począwszy od 4 przesłanek wyniki są różne. Ponadto już E. Nieznański w swojej pracy [4] zauważył, że druga jej reguła: „Wszystkie przesłanki trybu począwszy od trzeciej są twierdzące” jest zawodna, ponieważ spośród 44 ważnych trybów trójprzesłankowych pięć trybów nie stosuje się do niej, mianowicie:

P a M1	P a M1	P a M1
M1 a M2	M1 a M2	M1 a M2
S o M2	S e M2	S e M2
<hr/> S o P	S e P	S o P

P	a	M1	P	a	M1
M1	a	M2	M1	a	M2
M2	e	S	M2	e	S
S	e	P	S	o	P

W związku z tym liczba trybów ważnych powinna zmniejszyć się już dla trybów trójprzesłankowych – tymczasem zarówno Głazowska, jak i Meredith mają dla trójprzesłankowych sylogizmów po 44 tryby ważne.

Stało się tak, dlatego że Głazowska liczyła nie tyle tryby ważne, ile sposoby konstrukcji polisylogizmów pozwalających osiągnąć pewien wniosek. Ponieważ jednak ten sam tryb może mieć różne wnioski pośrednie, więc po usunięciu wniosków pośrednich zdarza się, że jeden i ten sam tryb jest liczony dwa razy. Oto ilustracja takiej sytuacji:

M1	a	P		M1	a	P
M2	a	M1		M2	a	M1
M2	a	P	≠	M2	i	P
M2	a	S		M2	a	S
S	i	P		S	i	P

Po opuszczeniu wniosków pośrednich otrzymujemy:

M1	a	P		M1	a	P
M2	a	M1	=	M2	a	M1
M2	a	S		M2	a	S
S	i	P		S	i	P

Rozwiązanie zaproponowane przez Głazowską ujawnia istnienie pewnej klasy trybów sylogistycznych ważnych (które proponuję nazwać reduktami polisylogizmów, ponieważ charakteryzują się przekładalnością na polisylogizmy progresywne). W dalszej części artykułu wyprowadzone zostaną ogólne wzory dotyczące tej klasy podające jej liczebność dla ustalonej liczby przesłanek oraz podane będzie rozmieszczenie reduktów polisylogizmów w poszczególnych figurach.

Do wyszukiwania reduktów korzystać będziemy z klasycznych praw sylogizmu i – dodatkowo – z trzech pierwszych reguł Głazowskiej:

- (1) Dwie pierwsze przesłanki mogą być dowolną parą zdań występującą w ważnym trybie dwuprzęsłankowym.
- (2) Wszystkie przesłanki począwszy od trzeciej są twierdzące.
- (3) Jakość ostatecznego wniosku jest taka, jak jakość wniosku pośredniego otrzymanego z dwóch pierwszych przesłanek.

Definicja: *Figurę, która zachowuje swoją konkluzywność w polisylogizmie progresywnym nazywamy figurą reduktową.*

Redukty polisylogizmu mogą zostać utworzone po raz pierwszy jako odpowiedniki trybów 3–przesłankowych. Oto podstawowe obserwacje dotyczące występowania reduktów polisylogizmów w poszczególnych typach figur:

FIGURY TYPU I

Jedyna figura typu I jest reduktowa. Możliwe do uzyskania wnioski to:

- jeden tryb o wniosku SaP;
- dwa tryby o wniosku SiP;
- jeden tryb o wniosku SeP;
- dwa tryby o wniosku SoP.

Figura typu pierwszego zawiera dokładnie sześć trybów będących reduktami polisylogizmów i to niezależnie od liczby przesłanek.

FIGURY TYPU II

Podwójnym orzecznikiem w tego typu figurze jest termin średni. Spośród $n-1$ figur konkluzywnych tylko dwie są reduktowe. Pierwsza z nich zawiera ten sam termin średni w miejscu orzecznika w dwóch pierwszych przesłankach. Następne terminy średnie znajdują się raz w miejscu podmiotu a potem w miejscu orzecznika. Ostatnia przesłanka zawiera termin mniejszy S w miejscu podmiotu. W drugim wariacie termin średni, będący podwójnym orzecznikiem, znajduje się w drugiej i trzeciej przesłance (pomijając wniosek pośredni). Pozostałe terminy znajdują się raz w miejscu podmiotu a raz orzecznika, z wyjątkiem pierwszego terminu średniego, który najpierw jest orzecznikiem a potem podmiotem.

Wariant pierwszy:

- dwa tryby o wniosku SeP;
- cztery tryby o wniosku SoP.

Wariant drugi:

- jeden ważny tryb o wniosku SeP;
- dwa ważne tryby o wniosku SoP.

Podsumowując: wariant pierwszy figury typu 2 zawiera dla dowolnie ustalonej liczby przesłanek dokładnie sześć trybów będących reduktami polisylogizmów, natomiast wariant drugi zawiera trzy tryby będące reduktami polisylogizmów.

FIGURY TYPU III

Figur reduktowych typu trzeciego jest dla $n \geq 2$ tyle, ile jest możliwych podwójnych podmiotów, czyli $n-1$.

Możliwe do uzyskania w takiej figurze wnioski to:

- trzy ważne tryby o wniosku SiP;
- trzy ważne tryby o wniosku SoP.

Każda z figur typu trzeciego zawiera dla dowolnie ustalonej liczby przesłanek dokładnie sześć trybów będących reduktami polisylogizmów.

FIGURY TYPU IV

Warunek „niepodwajania” pozycji występowania, biorąc pod uwagę standard konstrukcji figury, wyznacza dla ustalonej liczby przesłanek jedną figurę typu czwartego.

Lemat: *W reduktach polisylogizmów figury typu czwartego wnioski są szczegółowe.*

Dowód: Jeżeli tryb miałby mieć wniosek ogólny, to termin mniejszy powinien być rozłożony. Wymaga to (ze względu na prawo 3.2 sylogistyki) rozłożenia go w przesłance mniejszej. W tej przesłance S występuje jako orzecznik. Rozłożenie orzecznika można uzyskać wyłącznie przez wprowadzenie spójki przeczącej. Jest to jednak niedopuszczalne z uwagi na regułę 2 Głazowskiej. A zatem hipoteza istnienia trybu ważnego o wniosku ogólnym została sfalsyfikowana.

Kształt możliwych wniosków to:

- dwa tryby o wniosku SiP;
- cztery tryby o wniosku SoP.

Każda z figur typu 4 zawiera dla dowolnie ustalonej liczby przesłanek dokładnie sześć trybów będących reduktami polisylogizmów, mimo że liczba trybów ważnych narasta wraz z przyrostem liczby przesłanek wedle wzoru $2n+2$.

FIGURY TYPU V

Punktem wyjścia są możliwe do uzyskania dwa rodzaje figur reduktowych:

1. Podwójnym orzecznikiem jest pierwszy termin średni a podwójnym podmiotem jeden z kolejnych terminów średnich. Figur pierwszego rodzaju jest $n-2$ dla $n \geq 3$.
Pierwszy rodzaj figury typu 5 zawiera dla dowolnie ustalonej liczby przesłanek sześć trybów będących reduktami polisylogizmów.
2. Podwójnym orzecznikiem jest drugi termin średni a podwójnym podmiotem następane terminy średnie. Figur drugiego rodzaju jest $n-3$ dla $n \geq 3$.
Drugi rodzaj figury typu 5 zawiera dla dowolnie ustalonej liczby przesłanek trzy tryby będące reduktami polisylogizmów.

Poza tym uwzględnić także należy figury niereduktowe, czyli takie, które nie zachowują swojej konkluzywności w polisylogizmach progresywnych w związku z niespełnieniem jednego z praw sylogistyki klasycznej, a liczba trybów będących reduktami polisylogizmów jest równa 0. Figury tego typu pojawiają się tylko w figurach typu II (po raz pierwszy dla sylogizmu 4–przesłankowego) i typu V (po raz pierwszy dla sylogizmu 5–przesłankowego), a liczba ich stopniowo się zwiększa.

Oto przykład figury konkluzywnej a zarazem niereduktowej:

P	..	M1
M1	..	M2
M2	..	M3
S	..	M3
S	..	P

Podsumowując:

liczba przesłanek

n

liczba figur reduktywnych

$3n-2$

liczba trybów będących reduktami polisylizmów

$3(5n-2)$

przesłanki	figury konkluzywne	figury reduktowe	tryby ważne	redukt polisyl.
3	7	7	44	39
4	11	10	70	54
5	16	13	102	69
6	22	16	140	84
7	29	19	184	99
8	37	22	234	114

Bibliografia:

- [1] K. Głazowska, *Struktura poprawnych trybów sylogizmu n-terminowego*, „Studia Logica”, 1958, t. VIII, s. 249-254
- [2] A. Korcik, *O tak zwanym "sorycie Arystotelesa" i "sorycie Gocleniusa"*, „Przegląd Filozoficzny”, Warszawa 1938, s. 282-297
- [3] C.A. Meredith, *The Figures and Moods of the n-Therm Aristotelian Syllogism*, „Dominican Studies”, 1953, t. VI, s. 42-47
- [4] E. Nieznański, *Kierunki polskich badań nad tradycyjną asertoryczną logiką formalną*, „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1966, t. II, s. 121-175

Andrzej Nowicki

Vanini i pojęcie "rekreowania tchnień"

(Vanini e il concetto della ricreazione. Referat wygłoszony na Convegno di Studi „Giulio Cesare Vanini e il libertinismo”, Taurisano, 28 X 1999)

Kiedy w książce wydanej 30 lat temu omawiałem pojęcie „tchnień” (*spiritus*) u Vaniniego, podałem, że termin *spiritus* (w liczbie mnogiej) występuje w dziełach Vaniniego przeszło 240 razy, a jego sens uchwycić można tylko przez połączenie tych różnych aspektów, które występują we wszystkich kontekstach. (A. Nowicki: *Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, Warszawa 1970, s. 196). Próbowałem to zrobić, ale mimo to popełniłem błąd, interpretując zdanie „anima quid est nisi spiritus?” (*De Admirandis*, 1616, s. 187) jako twierdzenie, że dusza jest tchnieniem. A przecież już w pierwszym zdaniu tego rozdziału zaznaczyłem, że termin ten występuje w liczbie mnogiej, więc należało napisać, że dusza, według Vaniniego, jest „zbiorem tchnień” (*spirituum copia*). W podobnie błędny sposób interpretowali zresztą to zdanie inni badacze, a wśród nich najlepszy znawca tekstu Vaniniego, Francesco Paolo Raimondi, który w swoim przekładzie dialogów Vaniniego na język włoski napisał: „che cos'e' l'anima se non spirito?” (G. C. Vanini: *I meravigliosi segreti della Natura ... Galatina 1990*, s. 223), chociaż w tym samym akapicie Vanini pisze o „obfitości tchnień” (*abbondanza di spiriti*) w nasieniu – a to powinno skłonić do zauważenia, że również w poprzednim zdaniu słowo *spiritus* występuje w liczbie mnogiej.

Warto w tym miejscu wskazać na starożytne źródło tego pojęcia duszy. Użyte przez Vaniniego słowo *spiritus* to są epikurejskie *pneumata* (Por. *List Epikura do Herodota*, Diogenes Laertios, ks. X, s. 63). Ale, żeby to zauważyć, trzeba „zapomnieć” o tym, że historycy filozofii włączyli Vaniniego do „szkoły padewskiej”, a więc do arystotelików i „przypomnieć” jak wiele miejsca poświęcił Vanini w *Amfiteatrze* (1615) poglądom epikurejczyków (ex. XXVI–XXIX. s. 149–196).

Wszystkie czynności ludzkie wykonywane są przez te *pneumata*, na przykład trawienie (czyli przetwarzanie pokarmów w substancję naszego ciała), obserwowanie, słuchanie, rozwiązywanie problemów filozoficznych. W rezultacie, te maleńkie ożywione atomy czyli „tchnienia” męczą się i dlatego trzeba je co pewien czas rekreować.

Niestety, w języku włoskim, polskim i wielu innych słowo *rekreacja* stało się synonimem odpoczynku i rozrywki, a to spowodowało, że rozwiała się jego głęboka treść filozoficzna związana z ukrytą w tym słowie ideą *k r e a c j i*. Dla

odkrycia sensu, jaki miało dla Vaniniego pojęcie rekreacji, trzeba więc było wynotować z obu jego dzieł wszystkie fragmenty, w których spotykamy słowo *recreare*. Fragmentów takich znalazłem czternaście, a fragmentów ze słowami synonimicznymi (*re ficere, restaurare, instaurare*) jeszcze siedem. Połączenie ich pomaga uzupełnić rekonstrukcję tego działu filozofii Vaniniego, w którym pojęcie nieustannego kreowania i rekreowania samego siebie powiązane jest z zaskakująco aktualną troską o środowisko. Vanini wie, że czyste powietrze, czysta woda, czysta gleba są absolutnie niezbędne do życia. Pojawia się w jego filozofii pojęcie „skażeń” (*inquinamenta, De Admirandis, s. 72-73*), a nawet jeden dialog poświęca w całości problematyce skażenia powietrza (Dialog XIV *De aere corrupto*), wspominając o więźniach, którzy – wtrąceni do lochów pozbawionych okien – umierają, ponieważ nie mają czym oddychać.

Do „rekreowania tchnień” potrzebne są ludziom ogrody, kwiaty i śpiew ptaków. Pełniące doniosłą rolę w dialogach Vaniniego pojęcie „ogrodu” przypomina, że starożytni nazywali Szkołę Epikura „ogrodem (*ho Kepos*). A występująca w tytule dialogów Vaniniego *Natura Dea* to przecież *Alma Venus* z poematu Lukrecjusza.

Tragiczne losy Vaniniego (więzienie, tortury, wyrwanie języka, śmierć na stosie, gdy miał zaledwie 33 lata) wpływają na ujmowanie jego postaci w kontekście martyrologii i utrudniają zauważenie jego renesansowej fascynacji pięknem Przyrody, która „uśmiechała się” do niego nieskończonym bogactwem swoich kształtów, barw, zapachów i dźwięków. Ale Vanini zauważa także „uśmiechające się myśli”. Oprócz kwiatów i ptaków potrzebne są do „rekreowania tchnień” także książki i rozmowy filozoficzne.

Stanisław Dąbrowski

Degradująca troska (w miejsce degradującej obcości), a nie dialog. Część I.

(Oddział Gdański Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 17 X 1999 r.)

I. Pozytywny przeciwprzykład ad hoc: katolicko-prawosławny model dialogu

1. Antyprozelityczna geneza projektu modelu. Pod naciskiem autokefalii prawosławnych, zaniepokojonych energicznymi i agresywnymi próbami katolicyzacji prawosławia, w roku 1991 międzywyznaniowy komitet koordynacyjny, potępiając prozelityzm, zaproponował założenia, metody i cele właściwego dialogu w służbie jedności nieaneksyjnej i prawdzie większej niż próby jej jednostronnego przywłaszczania¹. Na użytek mojej krytyki ten projekt modelu traktuję jako wzorowy, pozytywny w y j ś c i o w y przeciwprzykład *ad hoc*.

2. Projekt modelu. Do koniecznych wymagań dialogu miała należeć całkowita symetria pozycji, intencji i działań obu stron, służąca obustronnej i obustronnie gwarantowanej lojalności, która

- a) wykluczy wszelkie nastawienia negatywne: wrogość, niechętną podejrzliwość, niechęć, pogardę, wyniosłość, triumfalizm, stereotypowe deterioracje, oraz uważanie siebie za wyłącznego depozytariusza właściwej prawdy, czy nawet – zbawienia; która (przeciwnie):
- b) zapewni nastawienie pozytywne („braterskie”), a więc: otwartość, szacunek, uznanie, szczerłość, zaufanie, pamięć o różnicach przekonań i wrażliwości, zdolność do rozumiejącego wysłuchania, oraz zgodę na: wspólne poszukiwanie prawdy, wspólne rozwiązywanie kontrowersyjnych zagad-

¹ Zob. W. Hryniewicz, *Ocalić dialog*. Po sesji katolicko-prawosławnego Komitetu Koordynacyjnego w Ariccia. TP 1991, nr 30, s. 1 i 6; oraz: „Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty”. Dokument roboczy Komitetu Koordynacyjnego Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. Tamże, s. 2.

Ponieważ w tekście głównym odsyłam czasem wprost do miejsc w czasopiśmie (bez osobnego opisu bibliograficznego), wprowadzam skróty ich tytułów: GW – Gazeta Wyborcza; P–M – Plus Minus, dodatek do Rzeczypospolitej; TP – Tygodnik Powszechny; Zn – Znak.

nień, wspólne przewycięzanie konfliktów i napięć w stosunkach wzajemnych.

Ten zestaw koniecznych zastrzeżeń i afirmacyjnych postulatów miał zapobiec działaniom samowolnie jednostronnym, służącym polemice, walce konkurencyjnej, umacnianiu swego stanowiska ze szkodą drugiej strony, rezerwowaniu sobie możliwości interpretowania słów i faktów na własną korzyść, stosowaniu nacisków (psychologicznych i innych) gwałcących wolność osoby i jej sumienia, tj. działaniom oczywiście niezgodnym ani z oficjalnymi, uroczystymi deklaracjami stron, ani – dodajmy – z Pawłową charakterystyką idealnej wspólnoty (Flp 2, 1-4). Z Pawłowego zbioru wymagalników zabrakło w powyższym zestawie tylko wymagalnika najskrajniejszego: uniżonej pokory, nakazującej ocenić „jedni drugich jako wyżej stojących od siebie” (Flp 2,3). Był zapewne zbyt niebezpieczny w warunkach doświadczanej niełojalności partnera.

II. Dokument polskiego Episkopatu

1. Wobec Dokumentu. Wydany w lipcu br. tekst „Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie” został opracowany przez Komitet ds. Dialogu z Niewierzącymi pod przewodnictwem bpa Bronisława Dembowskiego². Media przyjęły tekst z zadowoleniem, jako ważny, wolny od stylistycznej manieri kościelnej nowomowy, jasny i zrozumiały, próbujący przełamać wewnątrzkościelne nawyki, stereotypy i resentymenty, a firmowany przez wybitną postać otwartego, posoborowego Kościoła; podkreślano, że urzędowy Kościół w Polsce rzadko mówi takim szukającym porozumienia głosem³. Zbiorowy autor Dokumentu żywi przekonanie, że bierze niewierzących w obronę przed dotychczasowym kościelnym stereotypem ich traktowania, ja zaś chcę w swej krytyce ukazać (i to na różne sposoby), że Dokument w znacznym stopniu tkwi w przewycięzanych przezeń stereotypach, w „starym stylu” traktowania niewiary, dając jej wypaczony obraz.

Sam Dokument, który postuluje, by krytyki nie traktować jako ataku, lecz raczej jako impuls do ewentualnej autokorekty, rozpatrzę łącznie z komentującym go wywiadem bpa Dembowskiego⁴.

² *Niewierzący w parafii, Dokument Komitetu ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski*. GW z dnia 3–4 VII 1999. – Dalej: N lub niemianowana liczba w nawiasie tekstu głównego.

³ Zob. np.: „Modlić się trzeba za każdego”. Z ks. Romanem Indrzejczykiem rozmawia Artur Domosławski. GW z 9 VII 99 (dalej: I); J. Poniewierski, *Kościół i niewierzący*. Zn 1999, nr 9 (dalej: P); A. Szostkiewicz, *Nie nawracajmy, porozmawiajmy*, „Polityka” 1999, nr 31, (dalej: S).

⁴ „Nie pytam o metrykę chrztu...”. Z ks. bpem Bronisławem Dembowskim, przewodniczącym Komitetu ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski, rozmawia Jarosław Makowski, TP 1999, nr 29 (dalej: D).

2. Dokument rzekomo znikąd. Dokument tworzy jakby mistyfikację inicjatywnego podejmowania spraw od zera. Nie wspomina o Soborze⁵, o tradycji dialogu z niewierzącymi, o tradycji wielorakich badań nad zjawiskiem niewiary. Zachęca do owych badań (N 8), ale tak jakby je zapoczątkowywał, a w jego opiniach o niewierze trudno odnaleźć obecność wielkiego, światowego dorobku badań dotychczasowych. Tymczasem taki pierwszy w Polsce głos oficjalny powinien być mieć preambułę, która uwydatniłaby jego zarówno soborową genezę, jak i znamienne zapóźnienie.

3. Posoborowego Dokumentu start niemal ze dna. Ukazanie się Dokumentu było zarazem pierwszym od dawna sygnałem, że hibernująca Komisja ds. Niewierzących jednak istnieje⁶ (poprzednim jej dokonaniem była odbyta w 1988 r. dyskusja nt. „Niewierzący a Kościół”, wydrukowana w „Znaku”). Dokument się ukazał z rocznym opóźnieniem w wyniku nieskwapliwości Episkopatu („widać były sprawy ważniejsze”, N 3), bo w polskim Kościele nadal trzeba walczyć o postawę dialogu (N 7). Jeszcze 5 i 10 lat po soborowym dekreście o pasterskich zadaniach biskupów (1965) ignorowała ten dekret polska praktyka kościelna: niewierzący stanowili w ruchu ekumenicznym kłopot i temat wstydlivy, księżom chodzącym po kolędzie zalecano omijanie ich mieszkań, w seminariach nie uczono pozytywnego do nich stosunku (zob. o. W. Oszajca w: GW 3-4 VII 1999; I 1), którego u wielu księży nie ma do dziś (N 1-2). I to im, księżom, chce dać do myślenia Dokument, którego ani geneza nie jest – jak widać – zbyt „naturalna” (GW 3-4 VII 1999, s. 1), ani następstwa nie muszą być zbyt pozytywne, gdyż znana jest masowa i różnoszczęblowa polska praktyka ignorowania, podobnych, zwłaszcza reformistycznych, dokumentów.

Zresztą uprzytomnijmy sobie, jaki stan świadomości kleru musi ten Dokument przewyżczać. Wzywa, by niewierzących nie traktować z politowaniem. Ostrzega, że nie wolno niewierzących uważać z góry za ludzi niemoralnych i za źródło wszelkiego zła (N 10), co przecież jest rewelacją w rodzaju tej, że niearyjczycy nie są podludźmi, a Żydzi insektami. I ktoś rzeczywiście napisał, że nie jest to odkrycie Ameryki i że parafialne (tj. świeckie) doly wiedzą to od dawna⁷. Tylko że bardzo kompetentny dziennikarz katolicki przyznał z kolei, że nawet te właśnie (skandaliczne w swym minimalizmie) słowa o niewierzących byłyby „jeszcze nie tak dawno właściwie nie do pomyślenia” (S 4), bo – to

⁵ Sobór Watykański II jest wspomniany tylko jako któreś z zagadnień do omówienia podczas doszkalania kleru, ale nie jest punktem wyjściowym i dyrektywą Dokumentu.

⁶ Zresztą i o watykańskim Sekretariacie ds. Niewierzących także, chyba od 20 lat, właściwie nie nie słyhać.

⁷ Zob. L. Łuczak, *Bracia w wierze i w niewierze*, P-M 1999, nr 38, s. D 5, szp. 2 (dalej: Ł). – We wszystkich odesłaniach do czasopism (tam, gdzie litera „s” nie wskazuje odesłania do strony) liczba odsyła do szpalty artykułu, dla szczegółowości odesłania. Szpalty artykułu umieszczonego na dwu stronach mają jednolitą numerację ciągłą biegnącą przez obie strony.

przyznaje już bp Pieronek – problem niewierzących dotychczas traktowano konfrontacyjnie („w pewnym zwarciu”). Nawet dla Dokumentu jest mało prawdopodobne, by na jedną wielkomięską parafię znalazł się jeden ksiądz przygotowany do rozmów z niewierzącymi, co przecież świadczy i o przełożonych kleru i o jego formacji.

Zrozumiałe jest zatem, czemu – na tle nastawień wewnątrzkościelnych – Dokument stanowi „pozytywne zaskoczenie”, czemu jest „jak na polski Kościół” tekstem niezwykle, takim „jak nigdy dotąd” (P 182, 185). Tak więc skoro „sługami nieużytecznymi” są ci, co wypełnili całą swą powinność (Łk 17, 10), to w rozważanej przez Dokument sprawie Kościoła w Polsce był nadmierne długo sługą gorzej niż nieużytecznym. Ale „wypada się cieszyć, że wreszcie taki chociaż głos się pojawił” (P 185), bo i tak – wcielany w życie – „oznaczałby w wielu diecezjach duszpasterską rewolucję” (P 183).

Zmienia to wszystko przecież – przynajmy! – perspektywę rozumienia samego Dokumentu.

III. Zło zagrożeń wiary czyli zagrażające zło niewiary

1. Opis w języku przyczyn. Jeszcze niedawno temu dominował w polskim Kościele ton triumfalizmu, teraz – raczej poczucie zagrożenia (i jego to wyrazem jest jednak Dokument; P 182, S 2), gdyż trwa i wzmacnia się odchodzenie od wiary także w środowiskach dotychczas tradycyjnie religijnych (1). Zasięg i skala zjawiska kryzysu wiary zmusza do szukania jego źródeł: uwarunkowań, doświadczeń i problemów powodujących dekatolicyzację społeczeństwa. Zagrożenie można określać przez wyliczanie albo jego różnych powodów, albo – różnych, podlegających mu grup czy środowisk. W Dokumencie, w którym przemieszano oba te wiążące się sposoby, wylicza się:

- a) powody osobiste, tyleż duchowe, co sytuacyjne, a więc zagubienie duchowe (przekonaniowe, przeżyciowe) i (lub) zagubienie „życiowe” spowodowane przez wybór lub los, a więc: życiowe zagubienie aborcjonistek, rozwiedzionych, żyjących w małżeństwach niesakramentalnych (co gorsza ew. z niewierzącymi) lub z takich małżeństw pochodzących; alkoholików, narkomanów, ludzi zderzonych z cierpieniem i złem (albo i uwikłanym w nie), ludzi życiowego sukcesu („Bóg przestaje być potrzebny”, I 4) albo ludzi życiowej klęski;
- b) powody wewnętrzkościelne polegające na zrażaniu (dawaniu zgorzienia) – przez wiernych lub przez ludzi Kościoła – złym stylem życia, rodzajem pobożności (powierzchownej, faryzejskiej, fanatycznej), sposobem odnoszenia się do innych (zwłaszcza kleru – do wiernych, i to tych uwikłanych w trudności wiary lub w trudności życiowe), a więc: karcicielstwem, potępianiem, lekceważeniem, obojętnością, butą, agresją, formalizmem, nieufnością, odtrącaniem (pada jednak zastrzeżenie, że pretensje do duchownych mogą być rzeczywiste lub urojone; 1);

- c) powody o charakterze uwarunkowań ogólnocywilizacyjnych: nastanie kresu czasów (i środowisk) spiętych gorsetem jednego wzorca życia (kulturalnego, umysłowego, duchowego, obyczajowego), nieodwracalna pluralizacja i mobilność społeczeństwa i nieustanna zmienność cywilizacyjna, współzycie rodzinne wierzących, niewierzących, indyferentnych i różnoreligijnych; natarczywy wpływ mediów, szkół ponadpodstawowych i wyższych (5-6); napór dechrystianizacji laicyzacji. Czas ten i świat ten (tj. współczesność) został uznany winnym zagubień, porażeń i chorób duchowych.

Jak widzimy, źródła niewiary (czy też zagrożenia nią poprzez kryzys wiary) – te leżące w polu zainteresowania Dokumentu – są prawie wyłącznie negatywne. I splecione wzajemnie w swych negatywnościach.

2. Wstępna krytyka „dokumentowej” klasyfikacji „niewiar” i komentarzy do niej. Dokument wyróżnia (napisano: „od strony intelektualnej”, 1) następujące kategorie „niewiary”: niewiarę świadomą intelektualnie (ateizm); niewiarę wynikłą z życiowych złych doświadczeń lub z konfliktu z instytucją Kościoła lub z klerem; niewiarę jako: obojętność religijną (a zapewne i „niepraktykowanie”, 3), wątplenie, szukanie. Do tej taksonomii zgłaszam wstępnie następujący ciąg uwag i zastrzeżeń:

Nieprawda, że motywy intelektualne i „życiowe” niewiary muszą być rozłączne. Nieprawda, że obojętność religijna musi mieć związek z materializmem praktycznym (jako jego skutek czy powód). Nieprawda, że niepraktykujący musi być niewierzącym, nawet jeśli nie okazuje (nie uzewnętrznia) zainteresowania sprawami wiary.

Nieprawda, że „niemożność pogodzenia życia z wymaganiami wiary” jest odmianą niewiary, zwłaszcza gdyby przez te wymagania rozumieć dyscyplinarne wymagania instytucji kościelnej. Nieprawda, że odsunięcie się od Kościoła (zrażenie się do instytucji lub kleru) jest tożsame czy to z odsunięciem się od wiary, czy to z wrogością do Kościoła.

Nieprawda, że poszukiwanie i wątplenie to są postacie niewiary. Wątpiący (w wierze?) i poszukujący (wiary?) to ludzie znajdujący się ciągle jeszcze w polu (a przynajmniej w polu przyciągania) wiary bardziej niż w polu niewiary. Można by prowizorycznie przyjąć następujące „przejście” międzybiegunowe: wiara mówi: „na pewno tak!”; niedowierzanie byłoby krytycyzmem i wstępnym naruszeniem stanu uległej ufnej wiary, mówiąc: „czy aby na pewno tak?”; wątplenie byłoby dalszym krokiem detabuizacyjnym, mówieniem: „może nie!” czy nawet: „chyba nie!”; a niewiarą mówi (w obrębie omawianego szeregu stopniowań): „na pewno nie!”.

Zamiast zestawiać lojalnie prawość niewierzącego z prawością wierzącego, nielojalnie (acz niby akceptacyjnie) przeciwstawiono prawego niewierzącego – „sztandarowemu katolikowi”, czyli komuś, kto w jakiejś mierze musi bez żenady być afiszującym się instrumentalizatorem własnych przekonań wyznaniowych. I chociażby to przeciwstawienie jest małym, ale dobitnym przykładem.

dem na to, jak bardzo autorzy Dokumentu tkwią odruchowo w programowo zwalczanych przez siebie stereotypach.

Dokument mówi o minionych karierowiczowskich odejściach od wiary i – daleki od wszelkiej „lustracyjności” – wyrozumiale otwiera drogę „powrotu”, więc dla równowagi powinien był też wspomnieć o późniejszych, nagminnych i równie karierowiczowskich powrotach do wiary, które powinny były wzbudzać (i wzbudzały) abominację w samych ewangelizatorach, zwłaszcza że niewiara akurat traciła raczej swe polityczne korzenie, występując w swej coraz czystszej motywacyjnie postaci.

Dokument zaleca miłość, szacunek i zrozumienie dla tych, których niegdyś kler odtrącił swą butą czy bezduszością, ale zabrakło otwartego wezwania do przeżycia przez kler winy, skruchy i żalu wobec owych odtrąconych, a przecież takie wezwanie pogłębiłoby duchowy wymiar Dokumentu, który – bez tego akcentu – może zrażać nadmiarem pragmatycznej werwy misjonarskiego instruktażu. To jedna sprawa. A druga, pokrewna: Dokument niejako mimochodem przyznaje się do jednej tylko części krzywd, upokorzeń, zranień i spustoszeń duchowych i życiowych, jakie zdolni byli (i bywają nadal) wyrządzać ludziom przedstawiciele Kościoła; jest to część dotycząca tych, co krzywd tych nie znieśli i zareagowali na nie mniej czy bardziej radykalną niezgodą⁸. Część druga (nie objęta zainteresowaniem Dokumentu) dotyczy tych, co – tkwiąc nadal w Kościele – nie zdobyli się na niezgodę wobec krzywdzących, a czasem nawet nie śmieją (lub wręcz nie umieją) uświadomić sobie faktu i rozmiaru swojej krzywdy.

Zarówno wykaz przyczyn niewiary, jak i klasyfikacja „niewiar” kryją w sobie (dla duszpasterza!) i ocenę (negatywną), i odniesiony do niewiary postulat (ewangelizacja). Jest więc oczywiste, że Dokument – powiedzmy to na razie wstępnie – nie ma nic do powiedzenia na temat pozytywnych (w tym: intelektualnych) przyczyn i racji niewiary (ateizmu), a także pozytywnych funkcji niewiary. I ten rozmyślny brak już stanowi kulturowe zdeprecjonowanie niewiary oraz informacyjną nielojalność wobec parafialnego adresata, który jednak na szczęście ma i inne źródła informacji i „wie swoje” (Ł 2).

IV. Derywacyjność „niewierzącego” i jego nadal negatywna stereotypizacja

1. Wyjaśnienie. Derywacja to albo odłączenie (np. utworzenie wyrazu pochodnego od podstawowego), albo skierowanie w bok, odchylenie od toru (np. pocisku czy samolotu). Otóż Dokumentowy „niewierzący” też się okazuje takim derywatem, zarówno w sensie „dewiacyjnym”, jak i w sensie leksykalnym.

⁸ Zob. też: I. Palyga, Głos w ankiecie „Jak pielęgnować dobro?”. Zn. 1999, nr 9 (dalej: 9a).

2. Dewiacyjność „niewierzącego”. W tym wariantcie niewierzący okazuje się albo mniej czy więcej zdewiowanym wierzącym, albo w ogóle zdewiowaną egzystencją.

Dewiantem wierzącego (różnego stopnia nie-do-destruktem wierzącego) jest ten, kto (powtórzmy!) „ma problemy religijne” (2); przeżywa zągubienie religijne, osłabienie wiary, kryzys wiary, niewiarę praktyczną („praktycznie nie wierzy”, D 2; nie praktykuje?), dystansowanie się od wiary lub obojętność religijną lub „zawieszenie poglądów religijnych na pewien czas” (I 3), a przecież – jako najczęściej „kiedys wierzący” (3) – „zachowuje resztki wiary”, czy nawet żyje zasadami religii, z którą zerwał (I 4), lub nadal myśli w jej kategoriach, a czasami wręcz chce, by rozmowę z nim potraktować jako spowiedź (I 2). I wszystko to pozwala duszpasterzowi przypuszczać, że owo odejście od wiary może być nie tylko stopniowe (4), lecz i epizodyczne, jako zblądzenie do przewyciężenia (I 2), że zatem nie przesądza to jeszcze niczego, iż ktoś „deklaruje się” jako niewierzący” (Pa 72). On nie ma być spisany na straty (2), a ewentualne konflikty z Kościołem nie muszą o niczym przesądzać.

W tym ujęciu niewierzący nie ma żadnej autonomicznie własnej charakterystyki. Jego charakterystyka jest pustą, „defektywną” kontrrepliką (przeciwodbitką) w stosunku do tego TYPU pozytywności, jakim jest wierzący. O różnych odmianach („fazach”) niewierzącego można w zasadzie mówić tylko jako o różnych stopniach i rodzajach uszkodzenia tego TYPU, podobnie jak się mówi o uszkodzeniach rzeźby. Michał Anioł w bryle marmuru rozpoznawał tę jej „nadmierność”, którą trzeba usunąć, aby spod niej wydobyć – czekającą wydobycia – postać rzeźby. Omawiany Dokument – odwrotnie: spogląda na każdego „niewierzącego” jako na konfigurację defektów, które trzeba przewyciężyć, aby zrekonstruować pierwotną postać rzeźby, czyli wierzącego. Już teraz jest oczywiste, że głównym i właściwym przedmiotem zainteresowania Dokumentu są zachwiani w WIERZE i (co najwyżej) ZACHWIANI w niewierze, a NIE – wbrew tytułowi Dokumentu – NIEWIERZĄCY. Tytuł Dokumentu stanowiłby więc w znacznej mierze mistyfikację, umożliwiającą przez rozmyślne, dezorientujące rozmazanie znaczeniowe słowa „niewierzący”. Przez monstrialne rozdęcie pola rzekomych „niewiar”, pozostających w istocie w polu wiary i przykościelności, uzyskano efekt mistyfikacyjnej marginalizacji niewiary rzeczywistej, tej w sensie pełnym i podstawowym zarazem. Nie można – wbrew złudzeniom sygnatora Dokumentu (D 2) – precyzyjnie (i w ogóle rzetelnie) opisać żadnego, a już zwłaszcza: złożonego, problemu, jeśli się w sposób premedytacyjny odjednoznacznia termin wskazujący na przedmiot opisu. Sam problem niewiary jest, rzecz prosta, złożony, ale nie przede wszystkim w taki sposób, w jaki go przedstawiono w Dokumentcie. Niewiara (i wiara też) ma swoje możliwe wieloznaczności, oboczności i uwikłania sytuacyjne, w których jednak nie należy jej rozmazywać, zwłaszcza wtedy, kiedy się uzna, że „pomiędzy wiarą i niewiarą istnieje bardzo cienka granica” (P 184).

Dewiantami egzystencjalnymi są (znów powtórzmy): alkoholicy, narkomani, aborcjonistki, rozwiedzeni, małżonkowie niesakramentalni, ludzie życiowo przegrani, jakoś (czasem losowo, a czasem z wyboru) uwikłani w nieszczęście lub zło, tego zła sprawcy lub ofiary. Wykolejenia te uwzględnione są jedynie o tyle, o ile są powodami i źródłami „niewiary”, „odejścia od Boga i Kościoła”. Tu owej niewiary nie można nazwać epifenomenem złych doświadczeń życiowych, bo epifenomen to zjawisko wtórne, towarzyszące podstawowemu bez wywierania na nie żadnego wpływu, a niewiara ma być złym skutkiem złych doświadczeń i uwikłań, ale jeszcze je pogarszającym, gdyż utrudniającym ich odrodzenie przez zwyciężenie.

Zatem cała lista zagrożeń – i duchowych, i „życiowych” – jest dla Dokumentu jednocześnie listą półprzejawów, przejawów, powodów, a zarazem odmian „niewiary”, która bije dłoń ze złych źródeł.

3. „Niewierzący” jako derywat leksykalno-pojęciowy. Nazwa „niewierzący” odnosi tego, do kogo się odnosi (kogo określa), do wierzącego jako do normatywnego i pozytywnego punktu wyjścia. W tym odniesieniu „niewierzący” jest tym, komu czegoś nie dostaje, brakuje (podobnie w słowach: niemądry, niedomyślny, niechętny, nieufny.). Ten schemat leksykalny wskazuje na brak dobra. Pra-Polacy Germanów nazwali ze swego punktu widzenia „niemcami” (niemymi, nie znającymi „ludzkiej”, tj. „naszej”, mowy). Wierzący nazwali nieuczestniczących w (ich) wierze „niewierzącymi”: pozbawionymi upelnoczwieczającego (w mniemaniu wierzących) znamienia: wiary. I to dlatego przez wieki traktowano niewiarę jako wynaturzony horror przekonaniowy. I ten, kto dzisiaj mówi o apokaliptycznym zagrożeniu kultury i człowieczeństwa przez ateizm, myśli o niewierzących nadal w owej horrorowej stylistyce, optyce, „logice” i ideologii. Jeśli ktoś jest mocno przekonany, że wiara jest jedyną nobilitującą, ukierunkowującą i ocalającą wartością, to musi nie-WIARĘ mieć za złą, błędnie, zagrożenie i przeciwwartość. Jeśli sądzi, że wiara jest dobrem samym w sobie w stopniu niewysłowienie wyższym niż np. cnota czy wiedza, jakże mógłby aprobować nie-WIARĘ? Aby aprobować samego niewierzącego, musi dokonać odróżnienia jego-błądzącego od błędu jego niewiary tak, jak odróżnia zło grzechu, które potępia, od grzesznika, nad którym – żalującym, więc nawróconym (na prawą drogę) – przebacząco się lituje.

To po pierwsze. A, jakby rzekł Stanisław Barańczak, po jeszcze bardziej pierwsze: słowo „niewierzący” jest w niewoli słowa „wierzący” na jeszcze jeden sposób. Co robi wierzący? Oczywiście, wierzy! Słowo „wierzy” właściwie określa zasadniczy moment przekonaniowo-świadomościowy wierzącego. Ale nieprawda, że istnieje sensowny podmiot przekonaniowo-świadomościowy, którego głównym przedmiotem zainteresowania jest „nie wierzyć”. I w tym zasadniczym sensie nie ma „niewierzących”. Tylko z wnętrza agresywnie ekskluzywnej doktryny albo z wnętrza jej monopolistycznej instytucjonalizacji można dokonywać podziału ludzi np. na (jak to był niedawno) marksistów i „niemarksistów”. Nie można dzielić ludzi na radiotelegrafistów i „nieradiotelegrafistów”, bo nikt poza radiotele-

grafistami – nie myśli o sobie z perspektywy ich zawodu. Mówić o niewierzących (niechby i tych, co pochodzą z rodzin wierzących i nawet sami kiedyś wierzyli), że oni np. „odtrącają Boga (lub: łaskę)”, jest rzutowaniem na nich negatywu wziętego z własnych pozytywnych przekonań i całkowicie uniemożliwia dostęp do pozytywnej świadomości niewierzących, która nie pozostaje w żadnym sensownym i znaczącym poznawczo stosunku do owego insynuowanego jej negatywu. Podobnie też (o czym – później): umieszczanie niewierzącego (zagadnieniowo) w parafii jest narzucaniem mu nie wiążącej go i nie dotyczącej go metody segmentowania przestrzeni społecznej.

Nazywanie niewiary „odejściem od Boga” (N 4) jest nieporozumieniem. Ona jest doczesnościowym sposobem widzenia świata, a nie skonfliktowaniem z nadprzyrodzonością; przecież przyznaje to i Dokument (2). Oczywiście, u „kiedyś wierzących” musiała być faza „odejścia”, ale: 1. było to ich odejście od ich wcześniejszych przekonań, 2. oni nie mogą być przez całe życie późniejsze postrzegani poprzez tę fazę, 3. byłoby szantażem intelektualnym i psychologicznym – każdą autentyczną zmianę przekonań traktować jako zdradę przekonań poprzednich.

4. Natężenie deterioracyjnego stereotypu niewiary w wypowiedziach jego zdeklarowanych przeciwników. Dokument, który zaleca, aby do niewierzącego się odnosić z szacunkiem, zrozumieniem i braterską miłością (bo tak nakazuje Ewangelia; N 4,8-9), i ma dzięki temu swą jasną stronę, jest jednak – jak księżyc – dwustronny, chociaż do swego wirtualnego odbiorcy zwraca się właśnie tą jasną (oczywistą i rzeczywistą) stroną. Ma więc także stronę ciemną, też rzeczywistą, ale wymagającą uoczywistnienia, i ją moja krytyka usilnie stara się rozpoznać, uznając ją za stronę groźnie dla katolicyzmu reprezentatywną. Sygnator Dokumentu zapewnia, że szło o rozbitcie prostackiego „podziału” na znacznych, lepszych wierzących i „zepsutych”, gorszych niewierzących (D 2), ale ten podział funkcjonuje nadal i w Dokumencie (implikacyjnie) i – jawnie – w czasowo doń zbliżonych wypowiedziach ludzi Kościoła i publicystów katolickich. Czyż z samego Dokumentu, ze sposobu merytorycznego ujęcia jego kwestii głównej, nie wynika, że niewierzący jest jednak „okaleczony duchowo, godny współczucia” (I 2), skoro jego niewiara wywodzi się z życiowych wykolejeń i przegranych? Nie do pomyslenia jest, by ktoś mówił o niskich, negatywnych powodach wiary, ale o takich powodach niewiary mówi się – widzieliśmy – obszernie. Nie jest już dzisiaj podobno możliwe diaboliczne przedstawienie niewierzącego „w jednoznacznie ciemnych barwach” (Ł 1), ale jest normą (i to normą motywowaną doktrynalnie) przedstawianie go w barwach przyciemnionych przez kontrast z doktrynalnie rozjaśnioną sylwetką wierzącego, któremu przypisano aprioryczne fory, atuty i zalety.

Napisać, że księdzu, w jego sytuacji, „łatwo jest” o pokusę faryzejskiego, poczuciem wyższości podszytego, lekceważącego politowania dla niewierzących (N 9-10), może tylko ten, kto wraz z owym księdzem tkwi jeszcze jednak

w schemacie tego degradującego kontrastu. Bo niby czemu „łatwo”? Niech to wyjaśnią dalsze przykłady:

a) sygnator Dokumentu, przyznający, że spotkał wielu (nawet w najbliższej rodzinie) niewierzących, których darzył wielkim szacunkiem i próbował się od nich uczyć prawości i szlachetności (N 1,2), zapytany, czy Kościół akceptuje (co tu musi znaczyć: uznaje, szanuje, pochwała – S.D.) możliwość wyboru niewiary jako „stylu życia” (N 6), odpowiada okრężnie, że musi („ma obowiązek”) „zaakceptować sytuację” (tj. rezygnacyjnie pogodzić się z sytuacją – S.D.) jeszcze trwającej niewiary⁹, gdy „ktoś nie czuje się jeszcze (...) wezwany”; biskup w odpowiedzi używa słowa „akceptować” w innym, uboższym aksjologicznie znaczeniu niż użyto go w pytaniu, a odpowiedź ta jest – pośrednio, ale stanowczo – negatywna, zwłaszcza, że dodał, iż jako chrześcijanin pragnie, by każdy – więc i jeszcze nie wierzący – mógł się uradować prawdą chrześcijaństwa. Raz też mówił, że Bóg wszystkich wzywa, ale nikogo nie zmusza (i tu niewierzący jest na pozycji niewdzięcznie opornego, nie odpowiadającego na dobrą wolę Boga równie dobrą wolą), a raz: że wierzący zostali obdarowani łaską wiary (i tu niewierzący jest na pozycji nie obdarowanego).

Było i następne pytanie, zadane już nawet lekko i skandalicznie. Dziennikarz, pytając o możliwość świętego życia poza Kościołem, słowo święty wziął w cudzysłów, a biskup w duchu tej asekuracji, zupełnie bez wielkoduszności teologicznej, odparł przecząco, że oczywiście (!) świętość „w znaczeniu technicznym” (co za absurdalistyczny pedantyzm terminologiczny – S.D.) jest możliwa tylko w Kościele, tylko u „świadków wiary *sensu stricto*”, a niewierzący to są „raczej świadkowie tzw. humanizmu, bowiem ich wspaniałe, szlachetne i prawe życie jest wyzbyte bezpośredniej relacji do Boga osobowego” (N 7-8). W tym miejscu pytamy, czy wszelkie wspaniałe szlachetne i dobre życie nie powinno być teologicznie widziane jako faktyczność (jeśli nawet nie jako intencja) „bezpośredniej relacji” do Najwyższego Dobra, a nawet jako faktyczność miłującego ogarnięcia przez Najwyższe Dobro, uświęcającego nieskończenie doskonalej niż wszelkie wewnętrzkościenne afirmacje. I zapamiętajmy ów wzięty w cudzysłów („tzw.”) humanizm, który za chwilę się pojawi – podobnie potraktowany – w innej wypowiedzi.

b) otóż referent II Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów dla Europy (Rzym 1–2.X.99), kard. Antonio Maria Varela, arcybiskup Madrytu, stwierdził, że zapomnienie o Bogu prowadzi do zapomnienia o człowieku i do rozczarowującego, opartego o możliwości czysto ludzkie „humanizmu imma-

⁹ Jest to przecież sławetna, przedsoborowa, katolicka negatywistyczna „tolerancja” (stanu zła!), a biskup zapewnia skądinąd, że nie ma zaufania do owej tolerancji (N 6).

mentystycznego”, czyli do świeckiej kultury pragmatyzmu i hedonizmu, nie uznającej prawdy, wartości i ideałów, i dlatego Europie pozostaje albo powrót do Boga, albo oderwanie od duchowych (tu: chrześcijańskich – S.D.) korzeni europejskiego humanizmu¹⁰. Wypowiedź ta zawiera dyskwalifikację (jeśli nie potępienie) niewiary.

- c) otóż właśnie typowo katolicki jest stereotyp takiej ambiwalentnej, rozchwianej wypowiedzi, która zapewnia o pełnym szacunku dla niewierzących, ich przekonaniach, ich szlachetności i prawości, ale jednocześnie zastrzega, że osoba prawdziwie wierząca ma większe od niewierzącego szanse bycia porządnym człowiekiem, gdyż ma większy potencjał dobra (w ramach zażyłości z Bogiem), więc i ma dodatkowe motywacje nadprzyrodzone, i od takiej osoby należy wymagać więcej niż od niewierzącego, który owych grantów motywacyjnych nie posiada, więc jest mu trudniej żyć bez grzechu, zwłaszcza, że – nie zna pojęcia grzechu (I 1, 3-4)¹¹.

5. „Niewierzący też człowiek” (tytuł z GW 3-4.VII.99, s.1). W taki zatem sposób przedstawia się zorientowanym teologicznie osobom niewierzący: jako jeśli nawet nie ułomny, to przecież od wierzącego współbrata ułomniejszy, i słabszy. Ma ponoć być tak, że kto się wywyższa, zostanie ponizony, ale na razie jest przynajmniej tak, że kto się wywyższa, ten musi to robić czymś kosztem, czyli: musi kogoś, implikacyjnie bodaj, poniżyć, czyli: okazać komuś brak szacunku. I lojalności. Deprecjonowanie kobiet (mówią feministki) to seksizm. A jak nazwać deprecjonowanie niewierzących? Opętaniem pychą? Antyewangeliczną dewiacją teologiczną? Niedostatkiem ucywilizowania? Odmianą segregacjonizmu? Przekonaniowym ślepy m zaułkiem (nawet jeśli ten zaułek zamieszkuje nieprzebrane rzesze)? Odpowiedź nie musi być dysjunkcyjna.

Wierzący pewnie by sobie nie życzył, by odróżnienie go od jego wiary było koniecznym warunkiem jego akceptacji; pewnie by się oburzył, albo i obraził, dotknięty do żywego zarówno w swej wierze, jak i w swej osobistej godności. Więc dlaczego miałby niewierzącego traktować gorzej niż siebie? Przecież: nie rób drugiemu, co tobie niemiło! Dlaczego robi to Dokument, niewiarę wyprowadzając (wywodząc) z sytuacyjnego, egzystencjalnego i moralnego zapadliska? Czyż ostentacyjne afirmacje muszą pójść konieć końców na służbę merytorycznej negacji niewiary?

Wierzący jest przede wszystkim NIE wierzącym, LECZ człowiekiem, i – także dla niego – dopełnienie norm współczłowieczeństwa powinno mieć pierwszeństwo wobec bycia kimkolwiek jeszcze, nawet bycia wierzącym. Kto dopiero w wierze swojej upatruje szansę osiągnięcia pełnego człowieczeństwa, ten wiarą

¹⁰ Zob. A. Boniecki, *Nowa dojrzałość*, TP 1999, nr 41, s. 11, szp. 4,5 (dalej: B).

¹¹ Zob. np.: Pa 69–71, 73; Zn 9/99, s. 65; Ł 4; TP 41/99, s. 2g, szp. 12 i s. 10d, szp. 2; P–M 40/99, s. D6.

tą faktycznie, merytorycznie i intencyjnie odgradza się od współludzi wiary tej nie podzielających.

6. Dezintelektualizacja (czyli prymitywizacja) niewiary. Dezintelektualizacja niewiary przez Dokument jest jednym więcej sposobem „defektywizacji” statusu niewierzącego i znaczną degradacją problemu niewiary. Wedle Dokumentu niewiara się ludziom zdarza (przydarza), ludzie w nią wpadają (spadają), a komentatorzy przyjęli tę opinię bez oporu, zapewniając, że niewiara w Polsce jest wciąż w niewielkim stopniu aktem świadomego wyboru (S 2), i powtarzając tezę ks. Józefa Tischnera, iż przyczyny niewiary często wcale nie są głębokie (I 4). Mała wzmianka o niewierze z intelektualnego wyboru, świadomej, przemyślanej (zob. też D 2) nie uległa najmniejszemu spożytkowaniu, chociaż to tego rodzaju rozstanie się z wiarą bywa najtrwalsze (Ł 2) i to ono jest głównie udziałem „zdeklarowanych niewierzących” (I 2-3; Pa 72). Problemu przemyślanej niewiary Dokument nie podjął i nie przemyślał. I to robi wrażenie niewielkodusznego uniku. Jakby z obawy, że byłoby to krzewieniem świadomości ateistycznej. Czy może z obawy przed ostrzejszymi wewnątrzkościelnymi oporami w razie bardziej empatycznego i pozytywnego ujęcia problemu niewiary. Marginalizujące przemilczenia intelektualnych (teoretycznych), etycznych, egzystencjalnych i kulturowych motywów niewiary czyni mało wytłumaczalnymi wybitne walory humanistyczno-etyczne niewierzących, przez Dokument uznawane, i falszuje (także przez przemilczenie) oczywistość związku między pozytywnością życia i dokonań niewierzących a ich przekonaniem. Jest niby tak, jakby wiara sprzyjała prawości, a niewierzący osiągnęli prawość mimo swych przekonań. Z tymi przemilczeniami szczególnie rażąco kontrastują zalecenia szczególnej troski duszpasterskiej o środowiska inteligentkie (a zwłaszcza kulturotwórcze), oraz uznanie roli twórców niewierzących nie tylko dla kultury, ale nawet dla Kościoła.

Inteligentka niewiara – jako głos tego, kto widzi od zewnątrz – może być wierze potrzebna zarówno w funkcji krytyczno-korekcyjnej (o czym napomyka Dokument; N 7), jak i w funkcji rozpoznawczo-informacyjnej. Kard. Joseph Ratzinger przyznał niedawno, że religia, grzęznąc w tym, co jej jest przeciwne, wywołuje skutki negatywne i potrzebuje oczyszczającej krytyki¹²; trudno sobie wyobrazić, by mogła to być sama tylko krytyka wewnątrzkościelna i wewnątrzreligijna. Muszą w niej brać udział także niewierzący, zdolni wierze powiedzieć o niej to, co dla niej samej nie może być rozpoznawalne¹³.

Obraz niewiary i obraz spotkania wiary i niewiary muszą być inne; nie tak wyłącznie katechetyczno-duszpasterskie, jak w Dokumencie*.

¹² D. Morawski, *Kościół potrzebuje krytyki*, P-M 1999, nr 40, s. D 6.

¹³ Zob. np. M. Janion, *Nadmiar bólu. Epika i tragika*, GW 9-10 X 1999, s. 17, szp. 8-9.

* Dokończenie krytyki Dokumentu – w RF 2000, nr ...

Zbigniew Danek

Dialog Platona „Teajtet” a platońska „krytyka pisma”

(Oddział Łódzki Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 25 III 1999 r.)

W pisarskim dorobku Platona dialog „Teajtet” stanowi pozycję szczególną, już z tego względu, że rozmowę, która składa się na ten utwór, przedstawia Platon jako odczytywaną z zapisu. Drugim powodem, dla którego „Teajtet” wyróżnia się wśród pism Platona, jest okoliczność, że w utworze tym skupia się on na pojęciu zasadniczym, jakim jest wiedza – *episteme*, oraz na możliwościach definiowania tego pojęcia. O wiedzy rozmawia Sokrates z Teodorem i z jego uczniem Teajtetem, którzy, jako matematycy, reprezentują określoną wiedzę naukową.

Postępująca naprzód rozmowa uzmysławia jednak, że przedmiotem ich zainteresowania nie jest wiedza matematyczna, ani też jakakolwiek z dyscyplin czy dziedzin wiedzy naukowej, lecz wiedza w każdej ze swych postaci i przejawów, to znaczy w każdej z sytuacji, kiedy poznający może stwierdzić, że coś *wie, zna, czy umie*. W „Teajtecie” poszukuje Platon treści wspólnej dla trzech wyróżnianych w naszych czasach form wiedzy, jakimi są wiedza w postaci zdaniowej (*knowing that*), wiedza polegająca na znajomości określonego przedmiotu (*knowing a thing*) oraz wiedza będąca znajomością sposobu postępowania (*knowing how*). Z przebiegu dyskusji wynika, że autor dialogu „Teajtet” nie rozgranicza tych form wiedzy, lecz wierzy, że w każdej sytuacji sprowadza się ona do aktu mentalnego, polegającego na atomistycznie prostym uchwyceniu rzeczy¹.

Mimo że w dialogu „Teajtet” zarysowuje Platon w jakiś sposób pojęcie wiedzy, w zakończeniu utworu stwierdza on, że na podstawie tego, co przedstawił, nie uda się określić, czym jest wiedza. Jego poszukiwania nie są jednak zupełnie bezowocne, gdyż przynoszą trzy interesujące propozycje, za jakie należy uznać kolejno oceniane – i odrzucane – definicje, według których wiedza ma

¹ Por. G. Fine, *False belief in the Theaetetus*, „Phronesis” 24 (1979), s. 70–80; s. 70: „Plato regards knowledge as some kind of acquaintance, so that knowing consists in some sort of grasping or hitting, the only alternative to which is not hitting or missing. Knowledge is an all or nothing, hit or miss affair. Por. M. Th. Liske: *Das veritative „ist” und der logische Atomismus in Platons Theaitetos*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 70 (1988), s. 147–166 (np. s. 163).

być: /1/ spostrzeżeniem zmysłowym określanym jako *aisthesis*, /2/ sądem prawdziwym (*δόξα ἀληθής*) i wreszcie /3/ sądem prawdziwym występującym w połączeniu z *logosem* (*δόξα ἀληθής μετὰ λόγου*).

Na pytanie, jak należy rozumieć termin *logos*, nie udziela Platon jednoznacznej odpowiedzi, mimo że końcową część dialogu „Teajtet” poświęca on właśnie *logosowi*, rozpatrując kilka nasuwających się interpretacji tego terminu. Czyniąc to daje do zrozumienia, iż w dialogu „Teajtet” *logos* jest pojęciem o znaczeniu podstawowym, i to nie tylko w końcowej części utworu. Można bowiem przyjąć, że – w sytuacji gdy Platon nazywa *logosem* sąd² który ma oznaczać wiedzę w myśl drugiej z jego definicji – zarówno trzecia jak i druga z tych definicji staje się pytaniem o relację, w jakiej pozostają względem siebie wiedza – „*episteme*” oraz *logos*. Ponieważ z kolei obszerna partia dialogu „Teajtet” skupiona na definicji pierwszej prowadzi do wniosku, że wiedzy nie należy poszukiwać w spostrzeżeniach zmysłowych, lecz w porządkującym je rozumowaniu, czyli *logosie*³, można przyjąć, że głównym, problemem staje się w tym utworze nie tyle określenie wiedzy – *episteme*, co relacja, w jakiej owa wiedza pozostaje wobec *logosu*. Pierwsza część Platońskich rozważań prowadzi ku sformułowaniu tego problemu, natomiast ich część poświęcona drugiej i trzeciej definicji wiedzy na problemie relacji wzajemnej *logosu* i wiedzy – „*episteme*” skupia się w sposób oczywisty.

Czym zatem jest *logos* dla Platona? Nie jest on z pewnością jakimś kreatywnym SŁOWEM, czyli siłą działającą samoistnie. Dla autora dialogu „Teajtet” *logos* jest strukturą słowną, w której zawiera się czyjaś myśl. *Logos*, mimo że występuje zawsze w postaci słownej, nie sprowadza się jednak do pojedynczego słowa, czyli nazwy. Powstaje on dopiero wtedy, gdy nazwa łączy się ze słowem orzekającym, gdyż o istocie *logosu* stanowi to, że wiąże on słowa i stojące za nimi pojęcia⁴. *Logos* Platoński można zatem określić jako myśl zwerbalizowaną, bądź po prostu myśl, a problem, na którym skupia się Platon w dialogu „Teajtet”, jako pytanie o relację, w jakiej pozostają względem siebie wiedza i myślowa aktywność poznającego.

W rozważaniach, które przedstawiam, zastanawiam się nad jednym z aspektów kwestii, w jakim stopniu (bądź w jakiej postaci) *logos* – czyli słowa, którymi myślimy – oznacza dla Platona wiedzę. Zamierzam poddać ocenie przypisywany mu pogląd, według którego epistemologiczna wartość *logosu* zależy głównie od tego, czy występuje on w postaci słów wypowiedzianych, czy też zostaje utrwalony z pomocą liter: W myśl owego poglądu *logos* zapisany ma być bezużyteczny dla ujęcia i przekazania wiedzy, której wyrazem może być tylko słowo „żywe”, czyli występujące w postaci dźwiękowej. Jestem zdania, że dla

² Por. Th. 190a 5–6: ὡστ' ἐγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγῳ εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδέ φωνὴ ἀλλὰ σιγὴ πρὸς αὐτόν.

³ Por. Th. 186d 2–3: Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἐνὶ ἐπιστήμῃ, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ.

⁴ Por Platon: Soph. 262c 6, 262d 3.

Platona wbrew ogólnie panującej opinii granica między zapisem a sformulowaniem ustnym nie decyduje o wartości logosu.

Pogląd, według którego Platon okazuje się zdecydowanie przeciwny zapisywaniu myśli, ma oparcie głównie w końcowych rozdziałach dialogu „Fajdros”, którym odpowiadać mają nauki, jakie zawiera Platon w dygresji epistemologicznej „Listu VII” (341c nn.), a także w „Liście II”. W dialogu „Fajdros” (274b 6 nn.) zamieszcza Platon mit, w którym przeciw pismu występuje władca Egiptu Tamuz, a jego opinię podziela i podtrzymuje własnymi argumentami Sokrates. Obaj są zdania, że myśl zapisana sprowadza się do szeregu martwych znaków, które nigdy nie przynoszą rzeczywistego „pouczenia” (διδασχί), gdyż nie są zdolne reagować na niezrozumienie i wątpliwości odbiorcy oraz odpowiadać na jego pytania. Tamuz podkreśla zarazem, że posługiwanie się tekstem pisanym prowadzi do osłabienia władz umysłowych, skoro poznający przestaje korzystać z zasobów własnej pamięci, czerpiąc wiedzę – czy raczej pozór wiedzy – wyłącznie „z zewnątrz” (ἐξωθεν – 275a 4). Z kolei we wspomnianych „Listach” Platon, zarzekając się przed pisemnym rozpowszechnianiem swych poglądów, daje wyraz przekonaniu, że myśl filozofa w ogóle nie powinna być udostępniana nie przygotowanemu odbiorcy, ponieważ spotka się z niezrozumieniem, szyderstwem (II 313 e), wzdargą (VII 341 e) oraz zawiścią (VII 344 c). W „Liście VII” oświadcza on wręcz, iż nie będzie nigdy pisał o rzeczach najistotniejszych, gdyż nie są to sprawy, które można ująć w słowa (341 c 5).

Tego rodzaju deklaracje Platona od lat skłaniają badaczy jego poglądów ku temu, by jego myśl interpretować w sposób „ezoteryczny”, doszukując się poza napisanymi przez niego dialogami systemu filozoficznego, o jakim pisma te nie dają wyobrażenia. „Ezoteryczna” interpretacja Platońskiej filozofii sięga czasów Arystotelesa, który przypisuje swojemu poprzednikowi koncepcję daleko wykraczającą poza treść jego dialogów, swój rozwój i rozgłos zawdzięcza ona jednak współczesnym nam badaczom reprezentującym tzw. „szkołę w Tübingen”. Od lat głoszą oni pogląd, według którego dla Platona, nauczającego w wybranym gronie członków Akademii, udostępniane ogółowi dialogi stanowią wyłącznie „najniższy stopień” jego dydaktycznej działalności⁵. Utworom tym przypisują „ezoterycy” z Tübingen funkcję „protreptyczną”, czyli zachęcającą do uprawiania filozofii, a po części także „hypomnematyczną”, to znaczy służącą przypomnieniu wiedzy, którą czytający nabył uprzednio. Ten pogląd, według którego dla Platona zarówno dialog literacki, jak i wszelka myśl zapisana nie służy przekazaniu wiedzy, mimo krytyki wychodzącej głównie ze środowisk angloamerykańskich, trwa niezłomnie po dzień dzisiejszy, zyskując sobie nowych wyznawców. Wbrew pojawiającej się opinii, w myśl której Platon wyłącza poza „krytykę pisma” uprawiany przez siebie dialog literacki jako formę

⁵ Por. H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, s. 471 (unterste Stufe in der erzieherischen Arbeit der Akademie).

nie prowadzącą do osłabienia myślowej aktywności odbiorców, nowi przedstawiciele szkoły „ezoterycznej” stoją niezmiennie na stanowisku, że Platon przeprowadza „pryncypialną krytykę pisma w każdej postaci⁶, a za jedyną formę przekazywania wiedzy uznaje ustną rozmowę, którą „wiedzący” odbywa z wybranym przez siebie uczniem⁷.

W sytuacji, którą zarysowałem, przedstawienie materiału, jaki przynosi Platoński „Teajtet” w kwestii wartości dydaktycznej i epistemologicznej słowa pisanego, wydaje się uzasadnione nie tylko z punktu widzenia właściwej interpretacji tego utworu Platona, lecz także w szerszym aspekcie interpretacji poglądu Platona na proces poznania dialektycznego w ogóle.

* * *

Dialog „Teajtet” – zgodnie z wolą autora czy też wbrew niej – daje świadectwo temu, że w czasach Platona pismo stanowi ogólnie przyjęty środek przekazu myśli. Jest ono obecne w życiu obywatela ateńskiego od wczesnych lat dzieciennych, co potwierdza również Sokrates, który nie daje się poznać jako zwolennik zapisywania myśli. W swej argumentacji powołuje on się na doświadczenia zdobywane podczas nauki liter, którą – jak inni – i on sam przechodził⁸, wspomina też biegłego w znajomości pisma „gramatyka” (198e 3, 207b 2). Pismo nie tylko stanowi przedmiot nauczania początkowego, lecz jest również środkiem wykorzystywanym na wyższych szczeblach postępowania dydaktycznego. Znakomity geometra Teodor w trakcie wykładu, jakiego udziela swoim młodym słuchaczom, z pomocą liter dokonuje opisu sytuacji, które omawia⁹. Również filozofowie nie opierają się pokusie, by swoje myśli udostępniać w formie literackiej. Przykłady dostarczają już uczniowie Heraklita, którzy żyją w ustawicznym niepokoju stosownie do poglądu, jaki głoszą w swoich pismach¹⁰. Filozofem piszącym jest Protagoras, którego pisma będące w publicznym obiegu, a głównie osławiony traktat „Aletheia” („Prawda”), cieszą się taką poczytnością, że nawet piętnastoletni (jak się przyjmuje) Teajtet słynne dzieło wielkiego sofistę czytał „wielokrotnie” (πολλάκις – Tht. 152a 6). Wyrażna jest też дума, z jaką

⁶ Por. Th. A. Szlezak, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin – New York 1985, s. 337 (eine prinzipielle Kritik aller Schriftlichkeit).

⁷ Por. Th. A. Szlezak, jw., s. 17 (das mündliche Gespräch, das der Wissende zur „Belehrung” eines ausgesuchten Lernenden führt).

⁸ Tht. 207d 8 (ἐν τῇ τῶν γραμματίων μαθήσει); por. Tht. 203a 2–3 (γράμματα ἐμῶμεν).

⁹ Według Teajteta, będącego jednym z uczniów Teodora, podczas wykładu Teodor „coś pisał” na temat liczb kwadratowych (περί δυνάμεων τι ἡμῖν Θεόδωρος ὅδε ἔγραφε – Tht. 147d 3–4).

¹⁰ Por. Tht. 179e 7 (κατά τὰ συγγράμματα φέρονται).

Protagoras, powołując się na swoje pisma (τά συγγράμματά μου – Th. 166c 9), broni zawartych w nich przekonań (166d 2).

Od tej postawy, aprobującej bez zastrzeżeń pismo jako środek przekazu myśli, dość zdecydowanie odcina się Sokrates, którego stanowisko można traktować jako wyraz osobistych przekonań autora dialogu. Również w „Teajecie” nie kryje Platon tego, że Sokrates nie jest entuzjastą zapisywania myśli. Przedstawia Sokratesa jako filozofa rozmawiającego, który poglądy innych myślicieli – chociażby Parmenidesa (183e 5–9) – poznaje w bezpośrednim kontakcie z nimi, a i własnym poglądom daje wyraz wyłącznie w rozmowach z innymi. W „Teajecie” Sokrates przeciwstawia nawet swą umiejętność prowadzenia dyskusji filozoficznych (τού διαλέγεσθαι πραγματεία – 161e 7) literackiemu zacięciu Protagorasa, który swoją „prawdę” głosi „z tajemnych przybytków księgi”¹¹. Szyderstwo widoczne w zestawieniu dwóch pompatycznych określeń stanowi wymowne świadectwo powściągliwego stosunku filozofa rozmawiającego do myśli przekazywanych z pomocą pisma.

Sokrates jest zdania, że pismom Protagorasa, skoro nie są zdolne udzielać wyjaśnień i bronić się przed zarzutami, winien ktoś pomagać (βοηθεῖν – 164e 6, e 8; por. 165a 4, 168c 6, c 8, 169e 1). Owej ustnej „pomocy” (βοήθεια – 165a 6; por. 168c 4) z uwagi na fakt, że „ojciec” (164e 2) tych dzieł, czyli Protagoras, nie żyje, udziela im ostatecznie Sokrates, wygłaszając mowę wspomagającą osieroczone pisma wielkiego sofisty (λόγον ἐπίκουρον τοῖς αὐτοῦ – 165e 6). W tego rodzaju sytuacjach Sokrates zachowuje się podobnie jak w dialogu „Fajdros”, gdzie podkreśla konieczność udzielania myśli zapisanej pomocy ustnej.

Dla Sokratesa litery nie są z pewnością naturalną i zrozumiałą formą przedstawienia treści, którą ujmują, skoro ludzie nie mający odpowiedniego przygotowania, patrząc na nie (βλέποντες εἰς αὐτά – 163b 6), nie potrafią zrozumieć, co się za nimi kryje. Do propozycji, by słowa dzielić „gramatycznie” (γραμματικῶς – 207b 3), to znaczy według porządku liter, odnosi się też Sokrates z wyraźną rezerwą. Stwierdza, że sam należy do tych „śmiesznych” (207a 11), którzy wyodrębniają jedynie cząstki brzmieniowe, jakimi są sylaby.

Sokrates sprawia wrażenie, że w pełni podtrzymuje krytyczny stosunek do zapisywania myśli, któremu daje wyraz w dialogu „Fajdros”, co pozwala na przypuszczenie, że również autor dialogu „Teajet” odnosi się do myśli zapisanej z daleko idącą powściągliwością. Nie można jednak nie dostrzegać faktu, iż Sokrates w swej niechęci do pisma nie jest w dialogu „Teajet” całkowicie konsekwentny. Nie kryje się ze swym znakomitym przygotowaniem „gramatycznym”, wykorzystuje też niejednokrotnie litery i relacje między nimi jako cenny paradygmat w argumentacji, z którą występuje przeciw kolejnym definicjom wiedzy. Już wtedy, gdy zwraca się przeciw definicji pierwszej, sięga po – wspomniany już – przykład ludzi, którzy spostrzegając litery, nie rozumieją jednak

¹¹ Por. Th. 162a 2 (ἐκ τοῦ αὐτοῦ τῆς βίβλου).

ich treści (163b 5–7), skąd wynika, że spostrzeżenie nie zawsze oznacza wiedzę. W dowodzeniu kierowanym przeciw definicji drugiej Sokrates zwraca uwagę na paradoks, do jakiego dochodzi wtedy, gdy biegły w znajomości pisma „gramatyk” (ὁ γραμματικός – 198e 3), czytając tekst, usiłuje poznać to, co zna doskonale, mianowicie treść odczytywanych liter. Ten paradoks, w świetle którego, aby poznawać, trzeba już wiedzieć, czyli znać w jakiś sposób to, co się poznaje, zyskuje znaczenie kluczowe w zmaganiach Sokratesa z drugą definicją wiedzy. W rozprawie z definicją trzecią litery, do których odnosi się termin „stoicheia”, traktuje Sokrates jako odpowiedniki elementarnych składników rzeczywistości, które – skoro nie są przedmiotem logosu – w myśl owej definicji nie mogą być również przedmiotem wiedzy. Rozpatrując relację, w jakiej względem siebie pozostają sylaba i tworzące ją litery, wykazuje Sokrates, że istnieje wiedza na temat składników elementarnych, co prowadzi do odrzucenia trzeciej definicji. Nie okazuje on się też w pełni konsekwentnym przeciwnikiem zapisywania treści rozpraw filozoficznych, skoro Euklidesowi, który podjął się zapisania rozmowy, jaką odbył Sokrates z Teajtetem, udziela wyjaśnień pomocnych w realizacji zamierzenia (Th. 143a 4).

Wprowadzając, w prologu utworu, Euklidesa jako autora pisemnej relacji z rozważań Sokratesa nad pojęciem wiedzy, może Platon dawać do zrozumienia, że nie podziela uprzedzeń, jakie żywi Sokrates wobec działalności pisarskiej. Można bowiem sądzić, że Euklides, skoro bierze na siebie zadania, z którymi w rzeczywistości zmagał się autor dialogu, reprezentuje w utworze samego Platona. Wprowadzenie postaci, która może występować jako *porte parole* Platona, będące ewenementem w całym „corpus Platonicum”, nakazuje krótkiej obecności Euklidesa na scenie wydarzeń przyjrzeć się z najwyższą uwagą. Należy stwierdzić, że Euklides (co u piszącego jest zrozumiałe) nie wykazuje najmniejszego nawet poczucia winy, które płynęłoby stąd, że treść rozważań filozoficznych powierza martwym znakom, lecz, przeciwnie, nie kryje zadowolenia i dumy wywołanej tym, że doprowadził do końca swe zamierzenie.

Że dla Euklidesa pisarskie zajęcie, jakiego się podjął, nie jest pracą, która mogłaby ciążyć na jego reputacji, świadczy już fakt, iż opowiada on znajomym o stworzonym przez siebie dziele (143a 6). Terpsionowi, z którym rozmawia, przedstawia też kolejne poczynania, dzięki którym zapisany przez niego dialog filozoficzny zyskał swą postać literacką: Wysłuchawszy relacji z rozmowy z Teajtetem, jaką złożył mu sam Sokrates, będąc pod wrażeniem wysłuchanej opowieści, sporządził on natychmiast notatki, które określił jako „hypomnematata” (143a 1), czyli „zapiski służące upamiętnieniu”. Owe zapiski, będące zaledwie szkicem powstającej całości, uzupełniał następnie Euklides tym, co sobie przypominał z relacji Sokratesa (143a 2), a jego samego wypytywał o szczegóły rozmowy z Teajtetem przy każdej swojej bytności w Atenach, po czym wprowadzał w swą relację konieczne poprawki (ἐπανορθούμην – 143a 4). Nie poprzestał zresztą Euklides na samym przekazie treści, lecz również postarał się, by zyskał on odpowiednią formę literacką. Zdecydował się mianowicie na to, by

swej relacji nadać postać zwartą i „niekłopotliwą” (por. 143c 1), usuwając z niej wszystkie zwroty zapowiadające kolejne odezwania się uczestników rozmowy (ἐξελών τὰ τοιαύτα – 143c 6).

Usunięte ze swej relacji zwroty narratorskiego komentarza określa Euklides terminem „diegesis” (143c 1), pochodzącym od czasownika „diegeisthai” – „opowiadać”. Czasownik ten w prologu Platońskiego „Teajtetu” pojawia się kilkakrotnie (142c 8, d 4, 143b 8–bis), odnosząc się za każdym razem do relacji ustnej. W tym utworze Platona właśnie relacja ustna okazuje się przedstawieniem rzeczy wyłącznie „diegematycznym”, czyli jednostronnym i w jakiś sposób martwym, a „ożywia” ją dopiero zapis, który dzięki redakcyjnym zabiegom Euklidesa oddaje naturalny przebieg rozmowy. Nie dziwi fakt, że Euklides z dumą podkreśla wyższość przekazu pisemnego nad ustną relacją, którą opatrjuje określeniem oznaczającym mówienie „z ust” (ἀπό στόματος – 142d 1), czyli „z pamięci” i w tej sytuacji wyraźnie wzgardliwym. Niskiej ocenie przekazu ustnego przeciwstawia Euklides zadowolenie oraz dumę twórcy dzieła literackiego widoczne w chwili, gdy oświadcza, że po wielu wysiłkach udało mu się zapisać niemal całą rozmowę (143a 4), a także wtedy, gdy dokonuje prezentacji swojego dzieła (143b 6). Należy przyjąć, że w dialogu „Teajtet” nie tylko nie podtrzymuje Platon swojej „krytyki pisma”, lecz nawet, przemawiając poprzez Euklidesa, występuje z pochwałą „cudownego” wynalazku, jakim są pisane przez niego dialogi filozoficzne¹².

Jakkolwiek nie można utrzymywać, że autor dialogu „Teajtet” w pełni podziela zdanie Euklidesa, stawiając wyżej myśl zapisaną niż przekazywaną w bezpośrednim kontakcie, to jednak stwierdzić należy, iż logosu zapisanego nie zamierza on dyskryminować, a już z pewnością dyskryminować wyłącznie ze względu na fakt, że został zapisany. Platoński „Teajtet” uzasadnia pogląd, według którego wartość formułowanych przez nas myśli nie zależy od tego, czy są one utrwalone graficznie, czy też mają swoją artykulację dźwiękową, a obie formy, w jakich myśl się materializuje, w pełni odpowiadają sobie nawzajem.

Przekonaniu, że słowo zapisane oddziałuje na odbiorcę w zupełnie ten sam sposób co mówione, daje Platon wyraz wtedy, gdy w trakcie dyskusji nad pierwszą definicją wiedzy doprowadza do konfrontacji między Sokratesem a Protagorasem. Nakazuje on wówczas Sokratesowi, znanemu ze swej niechęci do dzieł pisanych, przyznać, że w tym sporze zabiera głos również Protagoras, którego w owym czasie nie ma już wśród żyjących. Sokrates przyznaje, że Protagoras poprzez słowa, które napisał m ó w i (φησί – 152a 3) do każdego, kto czyta (ἀνέγνωκας – a 5) jego dzieło. Uznaje, że rozpoczynając swoją „Prawdę” w y p o w i e d z i a ł Protagoras znane twierdzenie „homo–mensura” (εἶπεν ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας – 161c 4; por. 161c 2). Potwierdza, że napisana przez Protagorasa „praw-

¹² Por. Ch. L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale 1986, s. 224 (marvelous kind of written dialogue).

da” p r z e m ó w i ł a (ἐφθέγγετο – 162a 3) do odbiorców jego myśli tak, jak czyniłby to autor osobiście (Sokrates używa czasownika, „phthengesthai” – „mówić, wypowiadać”, który ujmuje nie tyle treść wypowiedzianych słów, co sam akt ich brzmieniowej artykulacji). Również występując z mową, którą wypowiada w imieniu Protagorasa, przyznaje Sokrates, że sofista, dzięki napisanej przez siebie książce, ciągle m ó w i (np. λέγω – 167b 7, φημί – b 8) do czytelników swego dzieła.

W dialogu „Teajtet” Sokrates dość wyraźnie skłania się ku temu, by zacierać różnicę, jaka dzieli słowo mówione i zapisane. Daje temu wyraz w sytuacji, kiedy zarówno pisanie jak i mówienie przedstawia jako „składanie” liter¹³. Również wtedy, gdy wskazuje na to, że spostrzegając litery możemy ich nie rozumieć, zauważa jednocześnie, że słysząc dźwięki języka, którego nie znamy, możemy nie pojmować nic z tego, co w sobie zawierają (163b 3–7). Usiłując określić, na ile logos, czyli myśl wysłowiona, oznacza wiedzę – „episteme”, Sokrates daleki jest od tego, by myśl zapisaną oraz wypowiedzaną rozgraniczać z punktu widzenia ich epistemologicznej wartości.

W dialogu „Teajtet” żadna z dwóch osób, które mogą reprezentować punkt widzenia Platona, nie potwierdza tego, by nosił on się z zamiarem poddania pisma i działalności literackiej tak daleko idącej krytyce, jak ma to miejsce w dialogu „Fajdros”. Zarówno Euklides, który wyraźnie preferuje myśl zapisaną, jak i znacznie bardziej w tym względzie powściągliwy Sokrates nie negują faktu, że obie postaci logosu w pełni odpowiadają sobie nawzajem, a jedyny argument, który mógłby w istotny sposób godzić w wartość słowa pisanego – mianowicie argument wykazujący ograniczoną zdolność pisma do przejmowania tego, co mówimy – w Platońskim „Teajtecie” nie zostaje sformułowany. Trudno też utrzymywać, że osławiona „krytyka pisma” znajduje potwierdzenie w którymś z pozostałych pism Platona, a i w dialogu „Fajdros” nie okazuje się ona tak zdecydowana i jednoznaczna jak skłonni są przyjmować reprezentanci szkoły „ezoterycznej”. Przekonuje o tym wgląd w końcowe rozdziały „Fajdrosa” lecz i w inne Platońskie utwory, w których pismo staje się przedmiotem uwagi autora.

Zwolennicy „ezoterycznej” interpretacji filozofii Platona wsparcia dla krytyki pisma, którą odnajdują w „Fajdrosie”, poszukują przede wszystkim w dygresji epistemologicznej „Listu VII”, gdzie Platon zastrzega, że najcenniejszych swoich myśli nigdy nie udostępni ogółowi w formie pisanej. Odczytywanie jego deklaracji jako wystąpienia przeciw pismu okazuje się jednak zupełnym nieporozumieniem, kiedy wyjaśnia, dlaczego jest tak powściągliwy w krzewieniu swych poglądów. Otóż przyczyną jest nie ułomność czy niewydolność sa-

¹³ Por. Th. 206a 7–8 (ἴνα μή ἡ θέσις σε ταράττοι λεγομένων τε καί γραφομένων).

mego pisma, lecz obawa przed tym, że myśl filozofa udostępniona nieprzygotowanemu odbiorcy spotka się z niezrozumieniem, wzgardą i zawiścią, a głównie wątpliwości co do tego, czy wiedza jest w ogóle czymś, co daje się ująć w słowa (ρητόν – 341c 5). Przyczyna, dla której Platon powstrzymuje się przed ogłaszaniem swoich koncepcji, leży więc w tym, co można nazwać „niewydolnością słowa”¹⁴, a rzeczywisty problem wiąże się z określeniem relacji między wiedzą, a myślą wysłowioną czyli logosem.

Przypisana Platonowi „krytyka pisma”, nie ma też kontynuacji bądź jakiegokolwiek wyraźnej zapowiedzi w żadnym z pozostałych jego utworów, mimo że w niektórych zamieszcza on uwagi pod adresem pisma i jego użytkowników. Jeżeli bowiem są to niekiedy uwagi uszczypliwe (np. Parm. 127e 11–12, 128a 5), to w innych miejscach widoczny jest też szacunek, z którym Platonicy rozmówcy odnoszą się do pisma, i możliwości, jakie ono stwarza (np. Polit. 302e 10, Leg. 922a 5). Najbardziej miarodajna dla określenia stosunku Platona do myśli zapisanej wydaje się ocena, której daje on wyraz w swoich „Prawach”, będących – na ile wiadomo – ostatnim z jego pism. W tym dziele pojawiają się akcenty przygany kierowanej pod adresem utworów literackich, przedmiotem krytyki jest jednak wyłącznie treść tych dzieł, nie respektujących często zasad moralności i zdrowego wychowania (por. Leg. 810c 1, 886 b–c). W zamian podnosi Platon znaczenie pisma jako środka służącego właściwej organizacji życia państwowego. Jest zdania, że to, co istotne w życiu państwa, należy bezwzględnie zapisywać (811e 5, 946d 4), że z pomocą pisma sędziowie poznawać mają zasady postępowania zgodnego z prawem (957c 3), a wszyscy obywatele winni uczyć się liter (809e 7, 810b 1–2). Uznaje jednak zarazem, że na naukę pisania i czytania należy poświęcić nie więcej niż trzy lata w życiu obywatela (809e 8, 810b 4), którego przygotowanie „gramatyczne” nie musi być zresztą perfekcyjne (810b 3), a wszystkich tych, którzy nie dojdą do zadowalających rezultatów, należy pozostawić w spokoju (χαίρειν εἶν – 810b 4). Można przyjąć, że autor „Praw” – nie przypisujący pismu roli niezwyklej, lecz i dostrzegający jego użyteczność w życiu społeczeństwa – okazuje się, umiarkowanym zwolennikiem pisma jako środka przekazu społecznego.

Również osławiona „krytyka pisma”, jakiej dokonuje Platon w „Fajdro-sie” – wbrew pogładowi, według którego stanowi ona wyraz nieprzejednanej postawy wobec wszelkich postaci słowa pisanego – może mieć znaczenie ograniczone, a nawet służyć celom zupełnie doraźnym. Można też pokusić się o kilka alternatywnych interpretacji tej partii dialogu „Fajdros”.

Punktem wyjścia dla pierwszej z nich jest głoszone także przez „ezoteryków” przekonanie o nadmiernie rosnącym w czasach Platona wpływie pisma na

¹⁴ Por. Plato, Ep. VII 342e 4 (τό τῶν λόγων ἀσθενές).

życie społeczne¹⁵, co wywoływać ma zrozumiałą jego dezaprobatę. Można przyjąć, że Platon, rozumiejąc doskonale, jakie korzyści dla państwa i obywateli niesie użycie pisma w życiu publicznym i prywatnym, ostrzega jedynie przed nadmiernym jego stosowaniem, mogącym prowadzić ku „dyktaturze tekstu”¹⁶ i zupełnej uniformizacji kultury. Obserwując coraz powszechniejszą skłonność do zamykania myśli w znakach zapisu, wzywa do opamiętania i powściągliwości w tym względzie. Z faktu, że powściągliwość tę zachowują stawiani przez niego za przykład ludzie najbardziej czcigodni (por. Phdr. 257d 4–9), wynika zresztą, że nie jest on pierwszym, który nowy kształt kultury przyjmuje z rezerwą.

Inne wyjaśnienie zagadkowej w istocie obecności „krytyki pisma” w utworze pisanym, jakim jest Platoński „Fajdros”, ma u podstaw fakt, że przeciw zapisywaniu myśli występuje, literalnie biorąc, Sokrates, z którym Platon nie musi się utożsamiać. W końcowych rozdziałach „Fajdrosa” może on jedynie dawać świadectwo nieco ekscentrycznej postawie Sokratesa, który jako zwolennik ustnego nauczania ma powody, by darzyć niechęcią utwory pisane i ich autorów. Wobec tej dość skrajnej postawy Platon może jednak zachowywać dystans i rezerwę.

Inna interpretacja przeciwstawna pogładowi, według którego Platon kieruje swą krytykę „przeciw pisaniu jako takiemu”¹⁷, opiera się na przekonaniu, że owa krytyka nie jest niczym więcej jak końcowym akcentem Platońskiej argumentacji wykazującej, jak mało warte są popisowe mowy pisane z retorycznym zacięciem, lecz niczego w gruncie rzeczy nie uczące. W myśl tej interpretacji Platon zwraca się w końcowych rozdziałach „Fajdrosa” przeciw retoryce, olśniewającej wspaniałością wykładu, lecz prowadzącej do uspienia aktywności odbiorcy, a jego krytyka dotyczy jedynie określonych rodzajów czy też gatunków literackich, którym chce on przeciwstawić inny rodzaj pism, mianowicie uprawiany przez siebie dialog filozoficzny.

Platońska krytyka może też kierować się nie tyle przeciw pismom określonego rodzaju, co przeciw określonej postawie autora, którym jest w tym przypadku Lizjasz, przedstawiany w „Fajdrosie” jako retor pozbawiony ambicji docierania do prawdy. Takie wyjaśnienie nakazuje traktować wystąpienie Platona przeciw pismu jako osobistą rozgrywkę z Lizjaszem, którego nie akceptuje, przeciwstawiając mu zresztą jako wzór pozytywny Izokratesa (278e8nn), który także należy do piszących.

¹⁵ Por. M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin–New York 1987, s. 45–58; por. G. Reale, *Platońska krytyka pisma*, w: *Platon. Nowa interpretacja*, Lublin 1993, s. 64 (Platon żył w fazie, kiedy pismo zaczynało zwyciężać w walce o dominację w kulturze).

¹⁶ Określenie A. Gawrońskiego (*Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”?*, Kraków 1984, s. 62).

¹⁷ Por. E. Heitsch, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Mainz 1987, s. 30 (gegen das Schreiben als solches).

Odnosząc się do końcowych rozdziałów „Fajdrosa” trudno też ignorować paradoksalny fakt, iż zawarta w nich „krytyka pisma” została napisana, oraz to, że autor dialogu akcentuje swoje wystąpienie przeciwko pismu w sposób przesadny. Jedno i drugie wzbudza zrozumiale niedowierzanie co do zgodności owego wystąpienia z rzeczywistymi intencjami Platona, który, z niedostrzeganą przez wielu ironią, przyznając oficjalnie rację przeciwnikom pisma, może w istocie trwać w przekonaniu o jego wartości jako środka przekazu myśli. Takiej ocenie Platonskiej „krytyki pisma” sprzyja fakt, że za fasadą jej dość jednoznacznych sformułowań można znaleźć uwagi, które wyroku, jaki zapadł nad autorami pism, nie potwierdzają.

Na to, że stosunek autora dialogu „Fajdros” do logosu zapisanego nie jest tak bezwzględnie krytyczny, jak wynikałoby z wyroku egipskiego władcy, wskazywać może już fakt, iż Sokrates w chwili, gdy mowie zapisanej zarzuca bezradność w kontakcie z czytelnikiem napastliwym i wymagającym, stwierdza, że zapisana myśl może być ganiona przez takiego czytelnika „nie słusznie” (οὐκ ἐν δίκῃ – Phdr. 275e4). Sokrates daje wyraz przekonaniu, że owa myśl, niezdolna do tego, by bronić się przed zarzutami i udzielać wyjaśnień, może jednak mieć wartość zdania ujmującego określony stan rzeczy w sposób słuszny i prawdziwy. Nie można też powiedzieć, że autor dialogu „Fajdros” akceptuje każdą formę ustnego przedstawienia rzeczy, skoro również słowa poezji *deklamacyj* w sposób nie wywołujący badawczej ciekawości i nie uczący niczego (οἱ παρωδοῦμενοι ἀνευ ἀνακρίσεως καὶ διδασχῆς – 277e 7–8) spotykają się z jego dezaprobatą. Trudno byłoby zarazem utrzymywać, że w końcowych rozdziałach „Fajdrosa” występuje Platon przeciw pismu jako takiemu, skoro logos, który akceptuje on w pełni, mianowicie logos „żywy” „zasiewany” przez dialektyka w umyśle ucznia, określa jako *pisany* w duszy owego ucznia (Ὅς μετ’ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ – 276a 5). To kłopotliwe dla „ezoteryków” stwierdzenie nie jest w dialogu „Fajdros” przypadkowe, o czym świadczy fakt, iż o słowach „pisanych w duszy” (γραφομένοις ἐν ψυχῇ – 278a 3) mówi Platon wkrótce ponownie.

Przytoczone przykłady mogą uzasadniać pogląd, według którego między wierszami tzw. krytyki pisma daje się zauważyć skłonność autora dialogu „Fajdros” ku temu, by obie postaci logosu stawiać na równi. Skłonność ta daje zresztą znać o sobie także we wcześniejszej partii utworu (258d 4–5, 259e 2) oraz w rozważaniach, które utwór ten zamykają (277b 7, c 10, e 7, 278d 9). Można przyjąć, że dla Platona nie jest wbrew pozorom najbardziej istotne, czy logos zostaje wypowiedziany, czy też przybiera postać graficzną. Ważne jest to, by w każdej z dwóch postaci „pięknie” wywiązywał on się ze swoich zadań (por. 258d 4, 259e 2), to znaczy, by nie chybiał prawdzie oraz uwzględniał oczekiwania i możliwości odbiorców (277b 6 – c 7).

Fakty, na które zwróciłem uwagę, skłaniają ku temu, by pogląd, według którego Platon myśli pisanej przeciwstawia słowo wypowiedziane, traktować z daleko idącym sceptycyzmem. Pogląd o wyższości logosu mówionego nad zapisanym nie znajduje bowiem potwierdzenia zarówno w „Teajtecii” oraz in-

nych Platońskich dialogach, jak i w „Fajdroście”, w którym Platon wymaga od logosu nie tego, by nie został zapisany, lecz tego, by nie zastygał w ustalonej postaci, uniemożliwiając dalszą dyskusję i postęp myślowy. Owego „skostnienia” myśli nie wiąże on jednak z tym tylko, że jest ona zapisana. Myśl, czyli logos, jest „martwa” bądź „żywa”, to znaczy wywołująca pytania i ustawicznie poszukująca, niezależnie od tego, czy zawiera się w słowach wypowiedzianych, czy zapisanych.

Cóż jednak stanie się w sytuacji, gdy proces myślowy, jakim jest logos poszukujący, osiągnie swój cel docierając do prawdy niekwestionowanej? Wrazem takiej prawdy też będzie jakiś logos, czyli myśl w postaci zdania. Fakt, że należy się liczyć z takim finałem procesu myślowego, nakazuje wziąć pod uwagę istnienie – obok logosu „poszukującego”, czyli dżetetycznego – także logosu w postaci „twierdzącej”, czyli asertywnej. Ten właśnie logos, skoro ujmuje prawdę nie podlegającą wątpliwościom, może być wyrazem wiedzy. Pytanie o logos asertywny – o to, czy w ogóle może istnieć logos, który nie budzi dalszych wątpliwości, i czy taki logos może być równoznaczny z wiedzą o przedmiocie, którego dotyczy – staje się jednym z zasadniczych pytań Platońskiej teorii poznania. Jest to pytanie o wzajemną relację logosu i wiedzy – „episteme”. Kończąc moje rozważania zauważę, iż ta kwestia zupełnie nie wiąże się z rozgraniczeniem między słowem mówionym a pisanym, a fakt, że ostateczna prawda nie jest dla autora „Listu VII” czymś, „co daje się wypowiedzieć” (ρητόν), wskazuje jednak na to, że w logosie nie upatruje on wyrazu wiedzy.

Recenzje i sprawozdania

LESZEK NOWAK: *Byt i myśl*, tom I: *Nicość i istnienie*, Zys i S-ka, Poznań 1998, ss. 495.

Nowa książka Leszka Nowaka „Nicość i istnienie”, stanowiąca w zamierzeniu pierwszy tom dwutomowego opracowania „Byt i myśl”, w swym wątku wstępnym („Przeciw metafizycznej agresji”) przypuszcza atak na tych, którzy – jak postmoderniści – starają się zetrzeć metafizykę z powierzchni ziemi, natomiast w swym wątku zasadniczym podważa założenia tradycyjnej metafizyki standardowej (zachodniej), wywodzącej się od Parmenidesa. Z tym, że wątek zasadniczy poprzedzony jest nader instruktywnym wykładem na temat tego, czym jest (i czym powinna być) filozofia (Rozdział I części pierwszej: „Właściwości filozofii”).

W kluczowym – według Nowaka – podziale filozofii na filozofię spolegliwą i filozofię radykalną, podziale wyznaczonym przez „stosunek do światopoglądu naturalnego” (s. 67), widzi On swe miejsce w ramach nie „filozofii spolegliwej, wzorującej się najpierw na postawie zdroworozsądkowej a potem naukowej” (68), lecz w ramach filozofii radykalnej, zasadniczo rewidującej, a nie rozwijającej metafizykę zdrowego rozsądku.

Nowaka krytyka „pozytywistycznej metafizyki standardowej” („pozytywistycznej”) nie w sensie pozytywizmu filozoficznego, lecz zakładającej – jak to czyni niemal cała dyskursywna filozofia zachodnia – dogmat pozytywności Parmenidesa) może być uznana za w pełni konstruktywną, gdyż jest prowadzona z pozycji dobrze rozbudowanej „negatywistycznej metafizyki unitarnej”, opracowywanej przez Niego w przeciągu ostatnich 15 lat (od 1984 roku).

Ostatnia jest metafizyką „negatywistyczną”, gdyż odrzuca „dogmat pozytywności istnienia Parmenidesa”, zgodnie z którym *istnieją wyłącznie pozytywne stany rzeczy*. Przy tym Parmenidesowska formuła: „byt jest, a niebytu nie ma” jest tak interpretowana: „co jest jakieś, istnieje, natomiast nicości (tj. nijakości) nie ma” (124); „cokolwiek jest, jest jakieś, jest pozytywne” (127). Według metafizyki unitarnej natomiast „brak bytu to byt *sui generis*” (131). W miejsce dogmatu Parmenidesa proponuje Autor „hipotezę negatywności istnienia”, według której „*istnieć to zawierać pewien brak*” (249), pewną sferę, stronę czy własność

negatywną, ściślej mówiąc, *sytuację negatywną* (dziurę ontyczną). Konsekwencje (już tylko) tej zamiany są nie byle jakie, gdyż jedną z nich jest teza, że „nic nie istnieje”, natomiast „był pełny (nadzielony samymi pozytywami) nie istnieje”, co pozwala słynne pytanie Leibniza „odwrócić” i nadać mu kształt: „Dlaczego istnieje raczej nic niż coś?”. Autor uznaje jeden rodzaj istnienia, ale przypisuje mu charakter porównawczy, stopniowalny, w tym sensie, że im więcej sytuacji negatywnych (negatywów) zawiera dany przedmiot, tym wyżej się plasuje w hierarchii istnienia, dlatego najwyższy stopień istnienia („istnienie czyste”) przysługuje bezświatom (złożonym wyłącznie z sytuacji negatywnych), w tym nicości, a najniższy niebytowi (złożonemu z sytuacji pozytywnych lub neutralnych); ostatni po prostu *nie istnieje*, chociaż *jest* tzn. *subsystuje*. Nie istnieją (choć subsystują) także rzeczy, gdyż rzecz – na mocy definicji – jest „kompletnym logicznie zbiorem czysto pozytywnych sytuacji”, natomiast istnieją idee będące „zbiorem sytuacji obejmującym jeden co najmniej negatyw” (239). „Nie wynika stąd – pisze Nowak – że nie ma stołu, na którym ten wyrok śmierci na rzeczy jest wypisany. Jest, ale ma naturę całkiem inną niż nam się zdaje...” (316). Przy tym istnienie nicości pozwala mówić o jej „pozytywnej naturze”, o tym, że nicość daje się „pozytywnie charakteryzować”, że „nicość nie jest niczym”, dlatego metafora „pustki” czy „próżni” do niej nijak nie pasuje (259–260). „Formule: ‘nicość jest brakiem bytu’ trzeba zastąpić inną: ‘był jest obecnością nicości’” (263). „Albowiem istnieje raczej ‘nic’ niż ‘coś’”. Bytem nazywa Nowak zbiór światów istniejących, a niebytem zbiór światów nieistniejących (nienegatywnych, subsystujących). Byt i niebyt stanowią podzbiory bytowości, niebytowość zaś jest zbiorem pustym (263).

Proponowana metafizyka jest, dalej, „unitarna” – w odróżnieniu od (dotychczas dominującej) „metafizyki dystynktywistycznej” – gdyż prowadzi do likwidacji wszelkich „rozbiórów metafizycznych” (105), a przede wszystkim do daleko idącego (na poziomie wyższych, wyjściowych, bardziej abstrakcyjnych modeli, nawet całkowitego) *utożsamienia bytu i myśli*, „przedstawienia i tego, co przedstawione” (106) (w tym punkcie Autor raczej zgadza się z Parmenidesem i Leibnizem). Nowak postuluje przy tym, by „rozbiory metafizyczne” (np. słynny pentagon Platona, obejmujący rzeczy, idee, absolut, myśli i sensory), gdzie nie wiadomo o tym, co wspólne przeciwstawianym członom, zastępować „podziałami” naturalnych całości nadrzędnych nad opozycjami. „W całej filozofii – pisze – obowiązuje dziś ta sama dystynktywistyczna zasada: notować różnice, lekceważyć – lub zgola ignorować – podobieństwa. Jeśli fizyka redukuje ilość badanych przez siebie typów oddziaływań, jeśli największe jej osiągnięcia związane są z powstawaniem coraz bardziej jednolitych teorii, to filozofia – przeciwnie – rozparcelowuje się coraz bardziej” (104).

Dla metafizyki unitarnej doniosłe jest zatem pytanie: co jest „wspólnym substratem” rzeczywistości i myślenia? Zdaniem Nowaka, „Nie sposób znaleźć owego substratu wspólnego rzeczywistości i myśleniu, jeśli zakłada się, że istnieje jeden ‘świat zewnętrzny’ reprezentowany w myśleniu” (110), a przeto jeśli

się zakłada materializm filozoficzny. „Obieramy tu rozwiązanie bardziej nawet radykalne – pisze Nowak – odrzucając wszelki substancjalizm” (tamże). Przyjmując bowiem atrybutywizm dochodzimy do wniosku, że zarówno rzeczy jak i idee „są kolekcjami sytuacji” (188), co znaczy, że „podział na rzeczy i idee zachowuje podstawę atrybutywistyczną, nie jest więc rozbiorem”, lecz podziałem w obrębie większej całości (188).

Kolejnym dogmatem Parmenidesa, zanegowanym przez metafizykę unitarną jest zatem *dogmat substancjalizmu*, zgodnie z którym, tym co (samodzielnie) istnieje jest substancja (są substancje): świat nasz jest zatem „nadbudowany nad rzeczami. Cokolwiek jest poza rzeczami w naszym świecie – własności, stosunki, fakty itd. – w ostatniej instancji zachodzi na rzeczach” (111). Według proponowanej metafizyki substratem istnienia jest nie substancja, lecz swoiście rozumiane proste samoistne (bezpiermiotowe) *własności* ilościowe o liniowo uporządkowanych wartościach, zwane *atrybutami*. Rozstrzygnięcie jest tu zatem „odwrotne” do tego, które przyjmuje reizm. Wprawdzie rzeczy także są (subsystują), ale jedynie w charakterze „kompleksów sytuacji” (141), gdzie sytuacja polega na przybraniu przez określony atrybut określonej wartości: pozytywnej, negatywnej lub neutralnej (czyli zerowej), co w rezultacie prowadzi do podziału sytuacji na: pozytywne (pozytywy), negatywne (negatywy) i neutralne (neutrina). Przy tym ujęciu atrybuty nie przysługują obiektom lecz konstytuują obiekty (177). Wynika stąd, że „abstrakty nie wznoszą się nad konkretnymi” (179). Cała zaś „hierarchia bytów unitarnych” sprowadza się „do atrybutów i twórców nad nimi nadbudowanych” (234–235).

Broniąc tezy, że istnieją nie tylko konie lecz także centaury, Nowak pisze: „Metafizyka unitarna odrzuca wiarę, że w naszym świecie rzeczy są ‘z ciała i krwi’, rezygnuje więc z doszukiwania się tego samego u centaurów. A jeśli odrzucimy wiarę w to, że świat nasz składa się z fizykalnych rzeczy, wówczas to, co rzeczywiście jest w ‘naszym świecie’, okazuje się być całkiem podobne do centaurów” (238).

Następnym radykalnym *novum*, dotyczącym tym razem także (ale nie tylko) aparatu pojęciowego, a nawet filozoficznej wykładni samej logiki, jest wprowadzenie obok zwykłej (klasycznej) *negacji* również *opozycji*, nadającej pewien samoistny sens pojęciu „sytuacji negatywnej”, jako symetrycznego odpowiednika sytuacji pozytywnej, który do tej ostatniej sprowadzić się nie daje. Ta pierwsza nie jest pojmowana po prostu jako brak sytuacji pozytywnej (tak rzecz ujmie metafizyka pozytywistyczna, pojmująca negację jako różnicę w obrębie pozytywów, jako operację „na polu pozytywów”, co właśnie nie pozwala jej wykroczyć poza zbiór sytuacji pozytywnych), lecz jako samodzielny obiektywny stan (czy człon odpowiednich relacji, wchodzący w relacje m.in. ze stanami pozytywnymi). Wynika stąd, że „wszelka własność ma obszar pozytywny i obszar negatywny” (127). Trzeba więc odróżnić sytuację negatywną względem danej sytuacji pozytywnej (stanowiącej *opozycję* tej ostatniej), od *dopelnienia* (*negacji*) owej sytuacji pozytywnej (151). Opozycja jest mocniejsza od negacji.

Celowość nadania takiego sensu ontycznego pojęciu sytuacji negatywnej ilustruje Nowak przykładem, gdy „na odczycie prof. X brak prof. Y, autora teorii alternatywnej w stosunku do tej, którą rozwija X. Opisać ten stan rzeczy powiedzeniem: nieprawda, że Y jest na odczycie X-a, to powiedzieć prawdę, ale prawdę dalece zbyt ubogą. Fakt braku Y-ka, przede wszystkim nie daje się sprowadzić do alternatywy różnic: jest obecny prof. A lub dr B etc., lub róża się czerwieni, lub $2+2=4$ itd. Jest to fakt różny od każdej z tych pozytywnych sytuacji. Nadto, ów negatywny fakt jest obiektywny w tym choćby rozumieniu, że wywiera oczywisty wpływ na to, co się dzieje na odczycie – ośmiela i zaciętrzewia prelegenta. Odbiera animusz jego przeciwnikom, czyni samą prelekcję nieciekawą dla osób postronnych (...). Na odczycie oprócz obecnych są także nieobecni, niekiedy nawet bardziej niż ci pierwsi” (124–125). Wprowadzenie tego rodzaju sytuacji negatywnych – argumentuje Nowak – pozwala także lepiej rozumieć pewne znane zagadnienia z zakresu „etyki zaniechań”.

Obok sytuacji pozytywnych i negatywnych w metafizyce unitarnej wyróżnia się także sytuacje neutralne (nieokreślone), co oznacza zerwanie z zasadą dwuwartościowości (157). Ogół wszystkich sytuacji tworzy bytowość (155), która mieści wszystko „co jest do pomyślenia” (166). W szczególności obejmuje ona światy, rozumiane jako maksymalne zbiory sytuacji niesprzecznych (155). Z tym, że „Na rzeczywistość (bytowość) składa się część podległa logice i część nielogiczna” (158). Ta pierwsza, to „sfera światowa bytowości”, ta druga to jeno „(pozaświatowa) enigma bytowości”, co do której „nie bardzo jesteśmy w stanie pojąć, co się w niej mieści” i do której docierają nie tyle wiedza potoczna, filozoficzna czy naukowa, ile „poezja, a ogólniej sztuka, czy religia, a ogólniej sfera mitu”, które „niekoniecznie mają usprawiedliwienie w empirii lub logice (sc. klasycznej) i dlatego są w filozofii lekceważone i spychane w cień” (157–159). „Skrytym zamysłem negatywistycznej metafizyki unitarnej – zaznacza Nowak – jest zaproponowanie takiej hipotetycznej wizji rzeczywistości, iżby w jej świetle jasnym się stało nie tylko to, co odkrywa w światach uczony, ale i to, co właściwie ujawnia poza nimi twórca sztuki czy mitu” (159). Drugim powodem przyjęcia tak pojemnego uniwersum ontologicznego jakim jest bytowość, jest, według Nowaka, to, że daje ono „możliwość spojrzenia w jakiejś mierze na nowo na rozmaite zagadnienia filozoficzne” (164).

Przeplatanie się sytuacji trzech wymienionych rodzajów prowadzi do wielkiej różnorodności światów, „ze światami abstraktów włącznie” (59), które bądź *istnieją* (jeżeli zawierają także lub wyłącznie sytuacje negatywne), bądź jedynie *subsystują* czyli są (wtedy są złożone wyłącznie z sytuacji pozytywnych lub neutralnych). Mimo że pojęcie subsystowania, pochodzące od Meinonga i dopuszczające dyskurs o obiektach nie istniejących, ale jednak bytujących (choćby myślowo) jest znacznie szersze niż pojęcie istnienia, to ostatnie jest także bardzo pojemne, gdyż do przedmiotów istniejących należą nawet przedmioty sprzeczne, takie jak „kwadratowe kola”.

Uznanie „metafizyki wielości światów” (59) prowadzi do odrzucenia kolejnego dogmatu Parmenidesa, „dogmatu jedyności świata” i zastąpienia go „hipotezą wielości światów”. Wprawdzie najnowszy nurt metafizyki analitycznej – possiblybilizm (zwłaszcza possiblybilizm realistyczny Davida Lewisa) – „wysuwa tezę o istnieniu, w jednakowym sensie tego słowa, wszystkich światów możliwych” (118), jednakże Nowak, zwalczając *aktualizm* ograniczający obszar istnienia do naszego świata, domaga się zwłaszcza miejsca wśród światów istniejących dla „światów wyidealizowanych”, tzn. światów idealizacyjnych teorii naukowych (120).

Aby zakończyć omawianie głównych zrębów negatywistycznej metafizyki unitarnej oraz głównych różnic między nią a metafizyką standardową, zatrzymam się jeszcze na bardzo pomysłowym czy nawet wręcz zaskakującym ujęciu *praw nauki* oraz *zależności przyczynowych*, czyli mówiąc bardziej ogólnie, *związków determinacji* przez proponowany system metafizyki. Tradycyjna metafizyka pozytywistyczna, a w konsekwencji także nauka, nie dopuszczając żadnych stanów negatywnych, opiera się na *dogmacie pozytywności prawidłowości* (i, tym samym, przyczynowości), głoszącym, że „jedne pozytywne charakterystyki naszego świata warunkują inne, jeśli więc coś w naszym świecie wystąpi, to występuje też coś innego” (439). W konsekwencji każą nam one rozumieć „prawo nauki jako stwierdzające związek przyczynowy pomiędzy realizacją ‘zmiennej niezależnej’ a realizacją ‘zmiennej zależnej’”. Interpretacja ta wskazuje związek przyczynowy dokładnie tam, gdzie go nie ma. To, że w 100°C woda (*ceteris paribus*) paruje, nie znaczy, że zachodzi związek przyczynowy między tymi warunkami a parowaniem. Warunki te wykluczają bowiem wszystkie inne stany wody (zamarzanie, stan ciekły itd.), dopuszczają zaś jeden tylko stan pozytywny: parowanie. To brak zamarzania, brak ciekłości itd. są skutkami owych warunków, parowanie jest zaś nie wykluczone, a więc się jawi” (398).

W rezultacie nauka nie identyfikuje rzeczywistych związków przyczynowych, prowadzących zawsze do sytuacji negatywnych, gdzie „jedno wyznacza brak drugiego” (128), lecz „(nieprzyczynowe) koincydencje pozytywów”, gdyż te są dla nas praktycznie ważne, co świadczy tylko o tym, że nauka „pozostaje, koniec końców, służą praktyki życiowej” (399).

Książka Nowaka, jak każde poważne opracowanie filozoficzne, jest dwupoziomowa. Obok propozycji nowej koncepcji metafizyki, zawiera wiele interesujących i dobrze przemyślanych tez o samej filozofii, o jej uprawianiu. Zawiera też wiele gorzkich słów na temat kondycji współczesnej filozofii i filozofów w naszym kraju (zob. np. s. 38).

Recenzowana rozprawa stanowi monografię czwartego istotnego dokonania L. Nowaka na niwie filozoficznej: po opracowaniu idealizacyjnej teorii nauki (*nota bene* najwyższej ocenionej ze wszystkich ujęć zagadnienia idealizacji przez Nancy Cartwright w jej znanej książce *How the Laws of Physics Lie*), nie-Marksowskiego materializmu historycznego (którego nie wyrzekł się po dziś dzień, zrezygnował natomiast z materializmu filozoficznego) oraz kategoriałnej

interpretacji dialektyki, przyszła kolej na metafizykę unitarną. Chociaż cztery powyższe koncepcje dotyczą różnych obszarów filozofii, to w sposób istotny zająbiają się ze sobą (np. „metafizyka unitarna zaczyna się tam, gdzie kończy się dialektyka kategorialna” (108), stanowiąc faktycznie pewne jej uogólnienie). Sam Nowak stwierdza, że metafizyka unitarna dobrze pasuje do idealizacyjnej teorii nauki: wg pierwszej istnieją wszystkie cztery rodzaje obiektów idealnych, z którymi ma do czynienia nauka (315). Dlatego opracowanie tych koncepcji przez tego samego twórcę nie jest przypadkowe. Wszystkie też one stanowią wyraz przekonania Autora, że „filozofia to gra o Calość” (75). Zadaniem filozofii bowiem „nie jest kopanie kolejnych studni (to jest przeznaczeniem nauki oraz innych pozafilozoficznych dziedzin poznania – J. S.), lecz poszerzanie horyzontów, tak, aby objęły jak najwięcej z Calości” (tamże).

Nie znaczy to, że filozofia winna zmierzać „do wypracowania jakiegoś jednego obrazu Calości, do jakiegoś systemu, który wyprzeć miałby wszystkie pozostałe” (80). Wszak „wielość systemów filozoficznych – tak drażniąca ludzi usiłujących narzucić filozofii status jednej więcej nauki – nie jest rzeczą ‘niedojrzałości’ naszej dyscypliny, lecz jej cechą konstytutywną” (tamże). Przy tym, „Funkcją filozofii jest uprzedzanie kryzysów podstaw w nauce, sztuce, religii” (tamże). Nasuwa się tu uwaga, że – według Nowaka – rola filozofii względem innych dziedzin kultury symbolicznej jest w pewnym sensie analogiczna, jak rola matematyki (np. geometrii) względem nauk empirycznych (zwłaszcza fizyki): dostarczać próbnych alternatywnych rozwiązań doniosłych, rodzących kryzysy problemów, z którymi się one borykają.

Może jeszcze jedna uwaga ogólna Nowaka na temat filozofii. Aczkolwiek – powiada On – „głębia i jasność okazują się ze sobą związane: każdą myśl głęboką można, koniec końców, wyrazić jasno, a trudzić się warto nad ścisłym wypowiedzeniem tylko myśli głębokich” (85), to jednak jest „najoczywistszą z oczywistości”, że „Filozofia jest przedzielona murem przebiegającym między dwoma wrogimi sobie (...) obozami: ‘analityków’ i ‘syntetyków’. W pierwszym ceni się jasność, w drugim – głębię. Reguła (...) jest taka, że kto uznaje wielkość Tarskiego, ignoruje Heideggera, a kto uznaje wielkość Heideggera, ignoruje Tarskiego. A prawda jest przecież oczywista – obaj są wielcy” (85). I „Rzecz w tym, by tak pojąć filozofię, aby dalo się respektować wielkość ich obu: i Heideggera i Tarskiego” (86).

Tymczasem podział na filozofię analityczną i syntetyczną jest podziałem pozornym – pisze Nowak. Podział natomiast na filozofie spolegliwe i radykalne jest podziałem fundamentalnym. „Optimum filozoficzne, to radykalność idei połączona z analityczną argumentacją” (95).

Nazywając podstawowe założenia metafizyki standardowej dogmatami Nowak nie twierdzi, że metafizyka ta jest fałszywa. Twierdzi tylko, że spetryfikowała ona to, co oczywiste „w pojęciu zwykłego śmiertelnika” (114). Znaczy to, że „straciła rozsądek filozoficzny na rzecz zdrowego. Od czego się w końcu filozofia poważnie pochorowała” (115).

O jeszcze jednym walorze recenzowanej książki chciałbym wspomnieć. Z niej – jak z każdej dobrej książki filozoficznej – można się wiele interesujących rzeczy dowiedzieć o sprawach i problemach dotyczących innych niż filozofia dziedzin życia i kultury – takich jak nauka, sztuka, literatura (w tym poezja), religia czy mistyka. Nowak w szczególności pokazuje, że – wbrew tendencjom scjentyistycznym – filozofia (w tym metafizyka) może wiele skorzystać z doświadczeń i ustaleń nie tylko nauki, lecz także np. poezji a nawet mistyki. W szczególności metafizyka, której się można doszukać w wielu utworach poetyckich (np. „metafizyka nicości”), znacznie bardziej odbiega od metafizyki standardowej niż metafizyka (większości) filozofów i uczonych. W ogóle „idee nie–Parmenidesowskie są w poezji dość częste”, a w filozofii bardzo rzadkie (297).

Uwag krytycznych mam niewiele. Sądzę, że pewnej korekty wymagają niektóre sformułowania dotyczące „potocznego” oraz „filozoficznego” pojęcia świata, zawarte na str. 115–117. Z jednej strony tezą pracy jest, że „potoczne pojęcie świata jest głębsze niż filozoficzne” (115). Ale na str. 117 stwierdza się, że podobnie jak „myślenie teoretyczne postąpiło z potocznymi pojęciami temperatury, kwasu, gatunku, popytu czy wypowiedzi językowej: wyzwoliło się z ich płytkiej treści”, tak też „Nie ma żadnego powodu, dla którego filozofia nie miałaby w taki sam sposób wyzwolić się od potocznego pojęcia świata”. Sformułowania powyższe, aczkolwiek brzmią niespójnie, łatwo jest skorygować, gdyż w pracy zostało w sposób dostatecznie wyrazisty zarysowane pod jakim względem płytsze jest potoczne pojęcie świata, pod jakim zaś – pojęcie filozoficzne.

Miejscami praca jest nużąca. Bierze się to zapewne stąd, że jest ona realizacją „trzech stylów filozofowania” omówionych w książce (88–90), co oznacza, że Autor zbudował kompletny, doprowadzony w wielu punktach do bardzo szczegółowych analiz i wniosków, system filozoficzny w tym sensie, że (1) opracował go na poziomie (wyjściowych) metafor, (2) którym następnie nadał postaci idei (czyli pojęć) filozoficznych, (3) a te poddał zabiegowi eksplikacji, uzyskując w rezultacie konstrukty filozoficzne o charakterze technicznym (zob. s. 89). Co prawda, trzecie zadanie nie zostało w całości wykonane, gdyż pełna jego realizacja polegałaby – jak sądzi Nowak – na formalizacji metafizyki unitarnej (194).

Uznając, że o mocy danej koncepcji metafizycznej świadczy zdolność do parafrazowania w jej terminach elementów innych koncepcji metafizycznych, Nowak dokonuje szeregu udanych parafraz (w stylu parafrazy Ajdukiewicza głównej tezy idealizmu Rickerta) tez innych znanych systemów metafizycznych. Odnotowuje także skrupulatnie przypadki niemożności przeprowadzenia tego rodzaju parafraz pewnych ważnych tez innych systemów, ujmując je jako argumenty osłabiające jego własną koncepcję, o której Autor powiada, że „jest jeno hipotetyczna”, „bo nikt przecież nie wie, jak naprawdę jest” (129).

Wprawdzie „Praktyka ludzka jest nastawiona na pozytywność” (146), i to samo dotyczy także nauki stanowiącej „narzędzie praktyki naszego gatunku”, jednakże metafizyka nastawiona na badanie Całości, a zatem na pełny obraz rzeczywistości,

powinna uwzględniać wszystkie – a zatem także negatywne – wymiary rzeczywistości. Tym bardziej, że „to co pozytywne, przynależy (tylko) do jawy, a negatywne (aż) do bycia” oraz że „Występowanie dziury ontycznej jest (...) manifestacją istoty” (267). Natomiast intuicje pozytywizmu metafizycznego „wykształciły się tam, gdzie brak jest zawsze czymś gorszym od posiadania – w kuchni i w łóżku” (276).

Czytając pracę Nowaka odnosi się początkowo wrażenie, że radykalizm Jego koncepcji jest celem samym w sobie, że Autor stara się epatować czytelnika oryginalnością podejścia do wielkich zagadnień metafizyki. Jednakże w miarę zaznajamiania się z kolejnymi elementami metafizyki unitarnej wrażenie to powoli zmienia się w przekonanie, że metafizyka unitarna to nie przypadkowa „całość”, że konsekwentne podważenie jednego z „dogmatów” metafizyki standardowej nie jest możliwe bez podważenia dalszych. Na przykład „substancjalizm rodzi metafizyczne złudzenia” (184), takie jak dogmat pozytywności oraz aktualizm, podważający tezę o wielości światów (184, 202). W rezultacie otrzymujemy system metafizyki wprowadzający w miejsce czterech dogmatów metafizyki standardowej (są to dogmaty: jedyności świata, substancjalizmu, pozytywności istnienia oraz pozytywności przyczynowości), sześć hipotez stanowiących zrąb metafizyki unitarnej. Autor zapowiada polemikę z dalszymi dogmatami metafizyki tradycyjnej w tomie drugim, który „usiłuje przedstawić bardziej pełny obraz rzeczywistości, po to, by rozważyć problematykę świadomości tej rzeczywistości” (441), czyli rozwiązać problem psychofizyczny (9).

Dwie właściwości metafizyki unitarnej: bardzo skomplikowana aparatura pojęciowa oraz nieintuicyjność jej wyjściowych hipotez, sprawiają, że czyta się o niej z wielkim trudem. Ponadto, nieintuicyjność pewnych nazw: np. bezświaty (przedświaty, poświaty itp.) należą do światów, niebyt należy do bytowości itp. – także nie ułatwia czytania. Dwie pierwsze właściwości są niezawinione przez Autora, trzecia – wydaje się zawiniona. W kolejnym wydaniu książki przydałby się spis nazwisk oraz indeks rzeczowy. A już na pewno znacznie ułatwiłby czytanie pracy słownik podstawowych terminów, z uwagi na mocno rozbudowany aparat pojęciowy pracy.

Jedno nie ulega wątpliwości: metafizyka unitarna Leszka Nowaka – słuszna czy nie – jest zdolna znacznie rozszerzyć horyzonty myślowe każdego czytelnika oraz pobudzić go do głębszego zastanowienia się zarówno nad wartością świata, jak też nad stanem myślenia filozoficznego o świecie.

Jan Such

Podmiot w procesie. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, ss. 332.

Jako siódmy już zbiór z serii „Lubelskich Odczytów Filozoficznych” ukazał się „Podmiot w procesie”. Redaktorami książki są prof. dr hab. Jadwiga Mizińska i dr hab. Janusz Jusiak.

We wstępie do zbioru Janusz Jusiak pisze m.in., że tzw. filozofowie procesu ukazują „wyostrzoną świadomość prowizorycznego charakteru naszych schematów pojęciowych, za pomocą których usiłujemy adekwatnie oddać już to specyfikę ludzkiego sposobu bytowania, już to naturę gwałtownych przeobrażeń, na których oddziaływanie wystawiona jest niemal każda dziedzina życia, w tym również nauki empiryczne.”(s. 8)

Redaktorzy tomu umieścili prezentowane teksty w pięciu blokach problemowych: semiotyczno-hermeneutycznym, metafizycznym, psychologiczno-aksjologicznym, metafizologicznym oraz teoriopoznawczo-metanaukowym.

Otwierająca blok pierwszy Francuzka pochodzenia bułgarskiego, Julia Kristeva, interpretuje jeden z rozdziałów Ewangelii wg św. Jana. Posługując się warsztatem semiologii dowodzi ona, iż stadium pierwotnym chrześcijaństwa były „znaki magiczne” czynione przez Chrystusa, które interpretowane przez uczniów stały się częścią duchowości nowej religii. Dwa wywiady z Kristevą, tłumaczone przez T. Kitlińskiego i A. Mizińską-Kleczkowską, świadczą o mnogości jej zainteresowań intelektualnych, ale też o dystansie do kręgu kulturowego, jaki określa „Wschodem”. Jest tam albo niezrozumienie obecnych przemian społecznych, albo niechęć do ich zrozumienia.

Dr Tomasz Kitliński analizuje następnie filozofię Kristevej m.in. pod kątem jej „przystawalności” do postmoderny.

Do bloku tego dołączono jeszcze pracę dr Pawła Bytniewskiego „Byty i znaki a problem rozumienia”. Analizuje on jedno z podstawowych pytań M. Foucaulta dotyczących rozważania bez sprzeczności i nieciągłości jednocześnie bytu ludzkiego i bytu języka. Autor zajmuje się tu m.in. hermeneutyką sensów i proponuje wprowadzenie doń metafizyki, zwłaszcza antropologicznej. „Antropologia ma (...) dwoisty sens, pozwalający na wprowadzenie różnicy tam, gdzie nie znajduje jej teoria sensu motywowana redukcją przedstawień do samoobecności i – z drugiej strony – pozwalający na wprowadzenie jedności tam, gdzie nie dostrzega jej teoria sensu, oparta na idei redukcji doświadczenia do przedstawienia.”(ss. 86-87)

Artykuł dr Józefa Dębowskiego otwiera kolejny blok tekstów – w całej książce najpojemniejszy – skupiający podejście psychologiczne, metafizyczne i metafizologiczne. Bardzo klarowny metodologicznie tekst dotyczy Ingardenowskiej ontologii przedmiotów określonych czasowo. Dr Dębowski przypomina, iż rozważania nad kategorią czasu frapowały Romana Ingardena niemal przez całe życie, występując przy tym w wielu kontekstach – od ontologicznego po antropologiczny.

Lubelski uczyony wychodzi od Ingardenowskiego wyodrębnienia klasy przedmiotów czasowo określonych, do których zaliczają się: a) zdarzenia, b) procesy, c) przedmioty trwające w czasie (głównie rzeczy). Za Ingardenem przypomina też trudności w dostrzeżeniu „rdzenia istotowego” – czyli niezmiennego, trwałego czynnika w istotach żywych (ludziach). Już sławny fenomenolog uważał za przyczynę owych trudności dynamikę tożsamości istot ludzkich. Owa

dynamika nie dotyczy wszakże całości istoty, a swe odniesienie znajduje w czynnikach trwałych (wewnętrznie i zewnętrznie).

Antropologiczny wątek prowadzi do rozważań sposobów, w jakie istoty świadome przewyciężają „szczelinowość” istnienia. Co prawda już Ingarden zdawał sobie sprawę, że przewyciężenie przez podmiot upływu czasu nie jest możliwe – ale też wiedział, iż indywiduum jest w stanie wniknąć w przeszłość i przyszłość, dokonywać analiz i syntez.

Jak to się staje, że byt ludzki zachowuje jednostkową tożsamość lub przeciwnie – „zdradza siebie samego” – te i inne pytania stawia dr Dębowski, przypominając o ciągle realnym oddziaływaniu myśli zmarłego w 1970 roku filozofa.

Dr hab. Janusz Jusiak, współtwórca tomu, zatytułował swój szkic „Osoba ludzka – substancja czy proces?”. Już na samym wstępie autor zaznacza, iż chciałby udowodnić tezę o nierozstrzygalności owego pytania. Nawet na gruncie „najszerzej rozumianej filozofii procesu”. Przytacza tedy najpierw stanowiska „tradycyjnych” procesualistów – Heraklita i Hegla oraz konflikt, jaki powstał pomiędzy próbami opisu bytu ludzkiego w kategoriach duszy i substancji. Poprzez personalizm – tak wczesny, laicki, jak francuski, chrześcijański, fenomenologię Schelera i Ingardena dochodzi autor do „filozofii organizmu” A. N. Whiteheada. „Na gruncie wysuniętego przez Whiteheada stanowiska, człowiek jest złożonym splotem ogromnej liczby powstających wciąż i ginących bytów aktualnych, dzięki prawom genetycznym dziedziczenia jakości wychwytywanych z przepływu zdarzeń powstrzymujących pewien dominujący, „personalny” charakter współtworzonego przez nie organizmu (organizm ludzki zdolny jest bowiem doświadczać wykraczającego poza zwykłą faktyczność świata poczucia jedności i tożsamości osobowej). (s. 148)

Konstatuje wreszcie autor, iż największe sukcesy oba nurty, tłumaczące ludzką naturę, odnoszą w polemikach. „I obydwą, zwłaszcza gdy są rozważane w oderwaniu od siebie, wydają się przekonujące. Mniej wiarygodnie wyglądają wysuwane przez nie próby pozytywnego wyjaśnienia, czym jest osoba ludzka.” (s. 162)

Dr Krzysztof Kosior wprowadza następnie czytelników w świat procesualizmu buddyjskiego. Już Budda utożsamiał człowieka i świat, jako proces stawiania się, przy nietrwałości, jako cesze konstytutywnej. Buddyjski model świata jest jednocześnie modelem psychiki ludzkiej. Zjawiska takie jak postrzeganie, odczuwanie i świadomość są nie tylko bliskie – buddyści uważają je za nierozłączne w stopniu nie pozwalającym na uchwycenie różnic jakościowych.

Autor zwraca też uwagę na quasi-cykliczność procesu życia, gdzie powrót nie istnieje w rzeczywistości doświadczenia, i zjawisko uwagi. Pytanie końcowe pozostaje bez odpowiedzi: „Czyżby znosząc swe ograniczenia, podmiot znosił sam siebie?”. (s. 174)

Mgr Piotr Szczukiewicz analizuje z kolei „Tożsamość podmiotu w koncepcji Erika H. Eriksona”. Autor sygnalizuje brak podmiotowego charakteru ego w klasycznej psychoanalizie. Dopiero prace Anny Freud czy właśnie Erika Eriksona czynią z ego (przy pozostawieniu jego istoty poza świadomością) czynnik

organizujący ludzkie doświadczenie, energię instynktów, czy obronę jedności psychiki. A jednak „struktura ego nie spełnia (...) roli podmiotu, bez względu na to, jak dużą aktywność jej się przypisze. To człowiek pozostaje podmiotem, doświadczając siebie poprzez funkcje ego”. (s. 179) Rozwój tożsamości dzieli Erikson na etapy rozwojowe, z których ostatnim jest późny wiek dojrzały. „Charakterystyczne, że Erikson ujmuje ten okres życia jako szczytowy w rozwoju ego. Nie traktuje on wieku podeszłego jako okazji do „odcinania kuponów” z pozytywnego przebiegu dotychczasowych etapów rozwoju. Ten okres ma własne, niezwykle ważne, zadania rozwojowe.” (s. 193)

Za R. Colesem mgr Szczukiewicz przypomina, iż „przez lata teorie psychoanalityczne (lub najlepsze z nich) walczyły z czasem, próbowały spoglądać w przeszłość, aby oddać sprawiedliwość ciąglemu ludzkiemu rozwojowi, jego wzrastaniu dzień po dniu – które w istocie tworzy jego życie jako osoby. Pojęcie tożsamości jest właściwie stwierdzeniem o przeszłości, o terażniejszości i o przyszłości, które pojęciowo obejmują każdą przeżytą godzinę.” (s. 194)

Swoją drogą warto by się pokusić o zestawienie poglądów Eriksona z kanadyjskim okresem pracy prof. Kazimierza Dąbrowskiego (koncepcja dezintegracji pozytywnej).

Artykułem z pogranicza dziedzin – a interdyscyplinarność jest szansą nie tylko dla filozofii (*vide*: inne nauki czy współczesna sztuka; w Polsce „Akademia Ruchu” i „Double Travel”) – jest tekst prof. dr hab. Jadwigi Mizińskiej „Niewinność i doświadczenie. Człowiek w procesie doskonalenia duchowego”.

Autorka przywołuje na początek koncepcję powstania człowieka, znaną z „Józefa i jego braci” T. Manna. Bóg tworzy człowieka, łącząc cechy wcześniej powstałych aniołów i zwierząt. Kreując po doskonałości aniołów niedoskonałość w ludzkiej skórze, Bóg powołuje do istnienia świat moralności, oparty na opozycji wymieszanych w człowieku elementów – dobra i zła. Wolna wola – atrybut przecież boski – zezwala podmiotowi na wybory, funkcjonowanie w świecie norm etycznych. Biblijne przykłady, również w wersji Manna mówią wyraźnie o k o n i e c z n o ś c i cierpienia, służącemu utwierdzeniu się w określonych wyborach, „otwierającemu oczy duszy”. (s. 198)

Rozważając problem zła, jego pojawienia się i mechanizmów, pisze prof. Mizińska: „W ujęciu Manna, Bóg, któremu Jego własne stworzenie wymknęło się jakby z rąk (na co musiał przystać, obdarzywszy ją wolną wolą), bynajmniej się od niego nie odwraca, przeciwnie, angażuje się tym mocniej w dzieło jego zbawienia po upadku”. (s. 202)

Analizuje również swoistą „godność winy” – bracia Józefa, którzy przeszli na stronę dobra, żądają wręcz, by uznano ich przemianę za fakt dokonany i doceniono to.

Autorka stwierdza też (co można prześledzić skądinąd w antycznej tradycji dramatów o Edypie), iż nikt z ludzi nie odpowiada wyłącznie za własne czyny. Swoją jednostkowy los każdy człowiek zawdzięcza także historii własnego rodu, szerzej – rodzaju ludzkiego. Wg Manna istnieje szansa, by kiedyś,

w odległej przyszłości, cała ludzkość stała się godna Stwórcy. Bez pracy nad sobą każdej z jednostek – nie osiągniemy tego stanu nigdy.

Czy w momencie, gdy dzięki wojnom światowym jako gatunek straciliśmy niewinność, zdolamy uzyskać mądrość? – pyta w zakończeniu prof. Mizińska. Na takie *dictum* każdy musi sobie odpowiedzieć w samotności.

Dr Bożena Plonka-Syroka zestawia na gruncie historii przemiany, jakim podlegały koncepcje podmiotowości i oddziaływanie owych zmian na widzenie człowieka jako pacjenta. Wychodząc od okresu prehistorycznego, gdy chorobę traktowano jako wnikający do ciała osobny byt, często upersonifikowany, poprzez ważkie dla medycyny teorie Platona i Arystotelesa i chrześcijańskie średniowiecze – dociera do koncepcji podmiotowości, sformułowanej przez Lutra, rzutującej na medycynę krajów germańskich i europejską medycynę akademicką do połowy XIX w.

Ścisłe powiązania medycyny z polityką w wieku XX autorka przypisuje odmienności w definiowaniu podmiotowości ludzkiej, co za tym idzie – interpretacji praw człowieka. W większości krajów obowiązuje dziś definicja zdrowia, „które jest ujmowane już nie tylko w kategoriach fizycznej sprawności ciała, lecz jako dobrostan fizyczny, psychiczny i społeczny”. (s. 239)

Dr hab. Anna Żuk proponuje czytelnikom spotkanie z filozofią Tanabe Hajime, który „twierdzi, że myślą swą dokonał destrukcji filozofii Zachodu.” (s. 241) Filozofia Nipponu stawia sobie nade wszystko zadania praktyczne. W tradycji Zachodu podobnie traktowali ją np. Marek Aureliusz czy św. Augustyn (na gruncie religii). Poznanie w kręgu myśli Śródziemnomorza opiera się na rozumie, w kulturach buddyjskich – na woli.

Cel, jaki Tanabe wytycza filozofii – to stanie się metano-etyką, łączącą refleksję poznawczą *post factum* z religijną skruchą za grzechy. Warunkiem koniecznym przemiany jest śmierć pojęć, co Hajime nazywa „absolutną krytyką rozumu”. (W Polsce bliski podobnej koncepcji był w „Fabuli rasia” Edward Stachura). Z punktu widzenia myśli Zachodu – przemiana to na wskroś religijna, wiążąca przy tym ściśle epistemologię ze sferą etyki. „Niemniej jednak” – konkluduje dr Żuk – „(...) wiele jest w myśli Japończyka prawdy dla tych, którzy pojmują, że filozofia jest procesem, w którym stale wychodzi poza pojęcia i zmagają się z formą bezpojęciową, która dla rozumu jest nicością”. (s. 247)

Dr Andrzej Kapusta w szkicu „Foucault i genealogia podmiotu”, próbuje za francuskim myślicielem określić sytuację, w jakiej znajdują się „rozpoznane” już pojęcia w epoce przemian XX wieku, nade wszystko kulturowych. Niejednoznaczność miejsca podmiotu w koncepcji Foucaulta wynika z założenia, iż podmiot tak naprawdę sytuowany jest w świecie poprzez (zmiennie) strategie władzy.

Foucault podejmuje się, jak wielu innych (*vide*: Witkacy), filozofować na temat człowieka w dobie rozchwiania i poddawania w wątpliwość wartości, dotychczas uznawanych za uniwersalne. „Foucault nie opowiada się za żadną konkretną formą podmiotowości, wie bowiem, że wszystkie ponadtekstualne teoretyzacje są przemocą dyskursu (...). Chce jedynie odblokować różnorodne

formy subiektywności już istniejące i promować nowe. Jest to myślenie, które podobnie jak u Kanta zastanawia się nad granicami naszego myślenia (...) (i) zgodnie z myśleniem transgresyjnym nakazuje przekraczać dotychczasowe formy myślenia." (s. 267)

Dr Maciej Kociuba, autor artykułu „Życie, twórczość, interpretacja dzieła. Uwagi o relacjach między trzema procesami w kontekście filozofii Gastona Bachelarda” penetruje powiązania zachodzące między dziełem a życiem francuskiego myśliciela, którego tak życie, jak dzieło kształtował niebywały dynamizm.

Od czasu, gdy porzucił nauki ścisłe, Bachelard dążył do interdyscyplinarności, do tego – by rozwój dyscyplin szczegółowych w bardziej istotny sposób wpływał na rozwój filozofii. Postawa taka zasługuje na szacunek, a przynajmniej na uwagę, podobnie, jak przywoływany tekst.

Ostatni blok programowy otwiera artykuł dr Jana Pleszczyńskiego o ewolucyjnej teorii poznania (EE od Evolutionäre Erkenntnistheorie). W EE termin „poznanie” dotyczy wszystkich organizmów żywych (współtworzył tę teorię K. Lorenz). Istnienie świadomości, według ewolucyjnych epistemologów, nie jest warunkiem poznawania. „Poznanie (...) jest funkcją procesów życiowych, a nie (...) jakiejś autonomicznej świadomości...” (s. 297).

W konkluzji autor zastanawia się, czy EE wpłynie znacząco na rozwój epistemologii i przyrodznawstwa, czy też ulegnie zapomnieniu.

Dr Andrzej Łukasik przedstawia w swym szkicu różne koncepcje fizycznego obrazu świata, od czasu opublikowania „Philosophiae Naturalis Principia Mathematica” Newtona do prac kwantowych Schrödingera.

Dowodzi w nim zależności między koncepcjami bytu poznającego a fizyką. „Jeśli traktujemy poważnie obraz świata według fizyki współczesnej, musimy przyznać, że istnieją pewne obiektywne granice poznania, narzucone przez samą rzeczywistość fizyczną i nasze poglądy na status podmiotu poznającego powinny je uwzględnić...” (s. 311)

W ostatnim tekście zbioru dr Jarosław Sak (także lekarz medycyny) analizuje „Strategie badań historii medycyny”. Zauważa na wstępie, iż w świecie historię medycyny i filozofię nauki traktuje się coraz bardziej rozłącznie. Wynika to z obserwowanej już przez przywoływanego wielokrotnie Ludwika Flecka klanowości i samozadowolenia środowiska lekarskiego. Kolejną trudnością jest brak siatki pojęć, które można wykorzystać, badając dzieje medycyny. Dr Sak proponuje m.in. zastosowanie pojęcia *s t y l u m y s l e n i a* do analiz historyczno-medycznych. Istnieje ono, dzięki Fleckowi, w obecnej filozofii nauki.

Przypomnienie myśli Flecka nastąpiło w Polsce dzięki ośrodkowi lubelskiemu, wydaje się, iż dr Sak umiejscawia się w owej „tradycji”.

Różnorodność propozycji „Podmiotu w procesie” i właśnie różne „style myślenia” pozwalają mieć nadzieję na kolejny zbiór prac procesualistów, tym bardziej, że fascynacja takim podejściem obejmuje coraz młodsze roczniki pracowników nauki.

ADAM WĘGRZECKI: *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1996, ss. 152

Pojęcie podmiotu w filozofii XX wieku nabrało nowego i szerszego znaczenia. Jest ono odnoszone już nie tylko do relacji poznawczej, lecz zajmuje również centralne miejsce w tych rozważaniach z zakresu antropologii filozoficznej i etyki, które podmiot i jego akty świadomości uczyniły punktem wyjścia i przedmiotem badań. Analizowana jest m.in. natura podmiotu, formy jego aktywności, rola wartości i wolności, możliwości kształtowania się podmiotu w spotkaniu. Tego typu analizy przeprowadzili fenomenolodzy, personaliści i filozofowie spotkania. Podmiotowy charakter człowieka jawi się również jako fundament etyki. Jak zauważa Roman Ingarden takie aspekty podmiotu jak świadomość, wolność, tożsamość umożliwiają moralny charakter działań człowieka, tak więc kategoria podmiotu jest niezbędna w rozważaniach etycznych. Jedną z niewielu polskich książek, które ostatnio ukazały się, prezentujących analizę istoty podmiotu jest praca Adama Węgrzeckiego *Zarys fenomenologii podmiotu*. Autor podjął się zadania przystępnego ukazania – jak sam pisze we wstępie – „człowieka na podstawie doświadczenia ludzkiej podmiotowości”. Sformułowanie to zarazem intrygujące jak i polemiczne ukazuje główny problem tej pozycji.

Pojęcie podmiotu osobowego, jakim posługuje się Węgrzecki, może być utożsamiane z pojęciem *osoby*, główną kategorią personalizmu i w związku z tym może budzić wątpliwości i zastrzeżenia. Dlatego autor, chcąc uniknąć niejasności, stara się przybliżyć nam znaczenie tego słowa we wstępie. Po pierwsze odcina się od tradycji personalistycznej. Za niesłuszne uważa utożsamienie „podmiotu osobowego” z „osobą”, ponieważ sprawą otwartą pozostaje dla autora kwestia, czy doświadczenie umożliwi dostęp do pełni bytu osoby, do jej natury, struktury i własności. Koncepcja podmiotu osobowego nie decyduje o rozumieniu osoby. Posługiwanie się takim określeniem oznacza wyłącznie włączenie problematyki podmiotowości w nurt refleksji antropologicznej.

Na książkę składa się dziewięć rozdziałów: *Podmiot jako zagadnienie filozofii*, *Podmiot jako zagadnienie antropologii filozoficznej*, *Natura podmiotu osobowego*, *Formy aktywności podmiotu*, *Ciągłość i tożsamość podmiotu osobowego*, *Rola wartości w życiu podmiotu osobowego*, *Kształtowanie się podmiotu osobowego w spotkaniu z drugim*. Rozdziały te ukazują złożoność i bogactwo problemu podmiotowości. Wszystkie z nich są godne uwagi, chciałabym jednak zwrócić uwagę na kilka z nich.

Pierwszy i drugi rozdział są dla pracy fundamentalne, ponieważ przybliżają nam pojęcie podmiotu z punktu widzenia różnych historycznie ukształtowanych koncepcji. Otwierają ją następujące analizy podmiotu: absolutystyczna, fenomenologiczna oraz redukcjonistyczne ujęcie podmiotu. Węgrzecki wychodzi od absolutystycznej koncepcji niemieckich idealistów Fichtego i Schellinga. Najwięcej miejsca poświęca fenomenologicznej koncepcji podmiotu i kończy na

krytyce podmiotowości przeprowadzonej przez Hume'a oraz Avenariususa. W drugim rozdziale autor próbuje określić charakter i rolę podmiotu w rozważaniach antropologicznych. Dochodzi do wniosku, że pojęcie podmiotu nie jest dość powszechne, a jeżeli nawet pojawia się w rozważaniach antropologicznych, nie odgrywa ono szczególnej roli. Mając świadomość trudności w zdefiniowaniu pojęcia podmiotu, proponuje poszukiwania poszczególnych faktów antropologicznych, które są w stanie przybliżyć podmiot rozumiany jako konkretny, integralny podmiot osobowy.

Na naturę podmiotu – autor pisze o tym w III rozdziale – składają się m.in. jedyność, jedność, ciało. Człowiek istnieje na sposób podmiotowy jako jedyne, niepowtarzalne „ja”. Z kolei „...zasada jedyności, wyklucza dwoistość, czy w ogóle wielokrotną reprezentację podmiotową indywiduum ludzkiego” (s. 40) Jedność podmiotu odnosi się do integralności. Może ona być rozbita tylko w wyniku zmian chorobowych np. w schizofrenii. Ciało i związane z nim odczucie cielesności nie zawsze musi mieć coś wspólnego z podmiotowością. Integracja podmiotowości z cielesnością następuje na tle podejmowania aktywności przez podmiot. W sytuacji gdy pojawią się czyny i działania, które wymagają zaangażowania, podmiot integruje się z cielesnością stanowiąc z nią jedno.

W rozważaniach o podmiotowości nie sposób pominąć tak ważnego jej aspektu jak wolność. Węgrzecki stwierdza, że jeżeli wolność przenika życie podmiotu, to znaczy, że podmiot przekracza to co przedmiotowe, czyli coś co jest od niego zdecydowanie inne. Pojęcie wolności zostaje odniesione zarówno do sfery zewnętrznej jak i wewnętrznej. Przy czym fundamentalne znaczenie ma wolność wewnętrzna, która przynależy do podmiotu. Autor nie tylko określa ją, ale także zastanawia się nad jej narodzinami.

Aktywność podmiotu jest skierowana na świat, którego sensowności Węgrzecki upatruje w obecności pewnych wartości i możliwości ich realizowania. Podmiot osobowy zastaje aksjologiczną sensowność świata. Poprzez wychowanie początkowo wprowadza się go w ten świat. Następnym etapem jest umiejętność odczytywania owej sensowności i rozpoczęcie uzyskiwania samodzielności, a tym samym w pewnym zakresie dochodzenie do dojrzałości aksjologicznej.

Na uwagę zasługuje rozdział, w którym Węgrzecki ukazuje kształtowanie się podmiotu w spotkaniu z drugim człowiekiem. Filozofia spotkania jest jednym z nielicznych kierunków współczesnej filozofii, który odnosi pojęcie podmiotu do rozważań z zakresu antropologii i etyki. Problematyka filozofii dialogu jest dobrze znana Węgrzeckiemu, czemu dał wyraz w wielu publikacjach. Autor rozumie spotkanie jako relację, która „jest czymś więcej niż współobecnością czy współistnieniem ludzi” (s. 139) Cechą charakterystyczną spotkania jest to, że jego uczestnicy zwracają się ku sobie i reagują na siebie. Spotkanie zwłaszcza autentyczne tzn. takie, w którym istnieje obecność „zaangażowana”, stwarza możliwość kształtowania się podmiotu osobowego. Węgrzecki wymienia dwa rodzaje spotkań: syntoniczne i dysharmoniczne. Pierwsze z nich charakteryzują się *atmosferą współbrzmienia*, natomiast w przypadku spotkań dysharmonicz-

nych mamy do czynienia z rozdzwięciem, który może doprowadzić do zerwania więzów. Przy czym uczestnicy spotkania nie są skazani na siebie, zachowana zostaje ich indywidualność. W spotkaniu chodzi o tego typu „otwartość”, która umożliwia bycie sobą, a zarazem stawanie się sobą, poznawaniem samego siebie. W sytuacji spotkania może dojść do samopoznania. Jest to możliwe nie tylko dzięki autorefleksji, ale także dzięki poznaniu siebie w drugim człowieku. W spotkaniu dochodzi do określenia się podmiotu osobowego w obliczu innego człowieka.

Książka Węgrzeckiego jest próbą przedstawienia bogactwa doświadczenia podmiotowości człowieka. Pomimo, że jest to tylko zarys i czasami mamy do czynienia z pobieżną prezentacją niektórych aspektów podmiotu można jednak odczytać intencje autora. Książka bowiem przekonuje o konieczności pogłębionej analizy nad problemem podmiotowości w kontekście antropologii filozoficznej. Zabrakło jednak, tak istotnej dla każdego zarysu, bibliografii, dzięki której zainteresowany czytelnik mógłby rzetelniej przestudiować problem podmiotowości.

Beata Olkowska

RUDOLF DUPKALA: Úvod do filozofie dejín (Príspevok k problematike „historiosofie”), Fotopress Bardejov 1998, ss. 156.

Autor jest przedstawicielem średniego pokolenia filozofów słowackich. Pracuje na stanowisku docenta i kieruje Katedrą Filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Prešov. Zajmuje się problematyką historii słowackiej, ujmowanej szeroko w ideowo-kulturowym kontekście Europy. Opublikował cztery książki: „Filozofia czeska i słowacka” (1992), „Kultura i wierzenia najstarszych cywilizacji” (1992), „Mitologia Słowian” (1995) i „Szkoła Štura a Hegel” (1996).

W omawianej tu książce chodzi mu o określenie pojęcia „filozofia dziejów”, jego rozumienie i posługiwanie się nim. Słowo „dejiny” tłumaczą na „dzieje”, a nie „historia”, ponieważ to pierwsze lepiej oddaje rozumienie historii przez Autora w jego pracy. Autor wychodzi z założenia, oczywistego zresztą, że człowiek jest bytem czasowo określonym, historycznym, ponieważ ma świadomość czasu, żyje w czasie i ze względu na czas – jest jedyną istotą żywą, która ma swoje dzieje. A „dzieje” to nie po prostu „historia” ani nie „przeszłość”. To historia ludzi, która jest ich dziełem. Człowiek, tworząc historię, nadaje jej ludzki charakter i dzięki temu przekształca ją w dzieje. Dlatego dzieje należy rozumieć jako antropologiczny wymiar historii albo przeszłości.

R. Dupkala analizuje filozofię dziejów, od Starożytności, gdzie już można dopatrywać się jej prapoczątków, poprzez Średniowiecze, Renesans, Oświecenie aż do naszych czasów. Poddaje analitycznej i zarazem krytycznej refleksji, prze-

slanki filozofii dziejów u Platona i św. Augustyna, a następnie koncepcje filozofii dziejów Macchiavelliego, Vico, Voltaire'a (który po raz pierwszy użył terminu „filozofia dziejów”), Condorceta, Herdera, Šafárika, Kollára, Štura, Hegla, Marksa, Engelsa, Comte'a, Nietzschego, Windelbanda, Rickerta, Berdajewa, Poppera, Patočki, Toynbeego, Loseva i Kona. Zaprezentował więc szerokie spektrum koncepcji filozofii dziejów i wydaje mi się, że nawet za duże jak na tę objętość książki. Sądzę bowiem, że lepiej byłoby może albo ograniczyć się do mniejszej liczby myślicieli, albo ją zwiększyć, ale skupić się tylko na jednej wybranej epoce. Na podstawie analizy poglądów występujących w całej historii filozofii Autor dokonuje swoistej ich klasyfikacji. W zależności od tego, jakie przyjmie się kryteria podziału, wszystkie koncepcje dziejów można podzielić na: substancjalne (teistyczne i świeckie) i nie-substancjalne, skończone (optymistyczne i pesymistyczne) i nieskończone (linearne i cykliczne) oraz na analityczne i metafizyczne. Tu pewna uwaga krytyczna: Autor nie pisze, czy są to podziały rozłączne, a chyba nie, ponieważ w pewnym miejscu wyróżnia wersje skrzyżowane. Z analizy tych koncepcji wynika, że zawierają one nie tylko wiele cech rozbieżnych, ale kryją w sobie również tendencje konwergentne. A czynnikiem, który je łączy i upodobnia do siebie jest człowiek. Bez niego w ogóle nie byłoby możliwe zaprezentowanie ani jednej z tych koncepcji. Niezależnie od tego, jak pojmowano człowieka – jako *zoon politikon*, *imago Dei*, *homo faber*, *Übermensch*, *Dasein* itp. – zawsze i tylko on tworzy dzieje, ponieważ świadomie urzeczywistnia swoje życie w czasoprzestrzeni egzystencjalno-histerycznej. A zatem, człowiek stanowi centrum antropologiczne procesu historycznego. W człowieku właśnie kumuluje się wszelka energia twórcza dziejów. Człowiek sam wytwarza dzieje i również sam jest produktem procesu samotworzenia historycznego. Opierając się na wypowiedzi Patočki, Autor pisze, że dzieje są areną przemieszczania się indywidualnych i wspólnotowych interesów ludzi, w najszerszym znaczeniu słowa „interes”. W dziejach nie dokonano się niczego ważnego, w czym nie byłby zainteresowany człowiek jako samotnik albo jako członek grupy społecznej zorganizowanej dzięki więzom etnicznym, wyznaniowym, politycznym itd. Człowiek wraz ze swymi czynami, dążeniami i cierpieniami jest „jedyną stałą” w większości koncepcji filozofii dziejów.

Autor stwierdza, że każda koncepcja filozofii dziejów ma charakter interdyscyplinary; każda ma również wymiar historiograficzny i taki też sposób podejścia. Pierwszy związany jest z filozoficzną koncepcją człowieka jako historycznie działającej istoty; drugi wynika z historiografii jako nauki historycznej. W książce podkreśla się, że filozofia dziejów nie może zastąpić konkretnego badania historiograficznego. A jednocześnie stwierdza się, że filozofia dziejów może ideowo motywować takie badania i uogólniać ich rezultaty.

Książka spełnia też inne ważne zadanie: ma uzasadnić potrzebę „rehabilitacji” filozofii dziejów jako odrębnej dyscypliny filozoficznej. Autor chciałby, aby znalazła ona należne miejsce w programach nauczania na uniwersytetach na takich kierunkach studiów, jak: filozofia, historia, politologia, socjologia itp.

Trzeba podkreślić, że Autor ma świadomość tego, że jakakolwiek koncepcja dziejów zależy od tego, co rozumie się przez czas, jaki model czasu przyjmuje się i w związku z tym, jak odróżnia się teraźniejszość, od przeszłości i przyszłości. Nie podejmuje jednak tych kwestii ani nie ujawnia swojego sposobu rozumienia czasu. Gdyby poświęcił temu zagadnieniu rozdział wstępny, jego dalsze prezentacje koncepcji dziejów oraz wywody, jakie przedstawia w związku z analizą tych koncepcji, miałyby mocne oparcie w ontologii i dzięki temu byłyby bardziej przejrzyste.

Książka napisana jest w sposób przystępny; mogą z niej korzystać nie tylko filozofowie i historycy, ale wszyscy, którzy interesują się tym, czy dzieje nasze mają w ogóle jakiś sens, a jeśli tak, to skąd ten sens bierze się, czy jest jakiś cel dziejów ludzkich, do którego zmierza ewolucja społeczna, czy jest to tylko zwykła fikcja, jakich wiele funkcjonuje w nauce i filozofii.

Wiesław Sztumski

Polemika

Jan Woleński

Jak filozofować w Polsce? (odpowiedź Lechowi Witkowskiemu)

Tekst niniejszy jest polemiką z niektórymi tezami Lecha Witkowskiego zawartymi w jego artykule „Henryk Elzenberg wobec scjentyzmu w filozofii polskiej (na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce?)”, *Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia–aksjologia–kultura*, pod red. W. Tyburskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 109–121, w szczególności dotyczącymi przedstawionego tam opisu nurtu określonego jako scjentystyczno–logistyczny w filozofii polskiej, czyli po prostu szkoły lwowsko–warszawskiej i jej kontynuacji. Nim przejdę do odpowiedzi Witkowskiemu, chciałbym poruszyć pewne sprawy ogólne, przede wszystkim metafizyczne (wróć do tych spraw powtórnie pod koniec tej wypowiedzi). Nigdy nie tailem swoich sympatii do filozofii analitycznej jako sposobu filozofowania oraz szkoły lwowsko–warszawskiej jako formacji intelektualnej. Staralem się też uzasadnić te sympatie, jako też antypatie do Heideggera czy postmodernizmu. Są też filozofowie, których myśl mnie ani pociąga, ani odpycha. Należy do nich Henryk Elzenberg. Zainterесował mnie jako krytyk szkoły lwowsko–warszawskiej i staralem się wykazać, że jego zarzuty wobec filozofów należących do niej były albo niesprawiedliwe, albo nieuzasadnione. I tyle tylko. Natomiast nie czulem nigdy potrzeby, by odnieść się do Elzenberga jako filozofa. Rozumiem tych, którzy wołają go od Łukasiewicza, Ajdukiewicza czy Kotarbińskiego, bo dzielą zgoła odmienne preferencje fundamentalne. W tej sytuacji, mogę jedynie przyjąć do wiadomości opinię, że Elzenberg był filozofem wybitnym. A ponieważ nie mam, bo nie mogę, własnego zdania, przyjmuję, zgodnie z rozsądnym postulatem słuchania ludzi kompetentnych, ich opinię w tej sprawie. Zresztą nawet w przypadku filozofów, do których czule antypatię, nie muszę kwestionować ich wybitności. Tak to już jest, że filozofie budowane na bazie odmiennych rozstrzygnięć podstawowych są w ogólności wzajemnie nieprzywiedlne. Dotyczy to m.in. filozofii analitycznej i takiej, która, zgodnie z Elzenbergiem, jest projektowana jako filozofia kultury. W obliczu takich różnic, pozostaje

tylko jedno: trzeba je odnotować i argumentować za własnym stanowiskiem, gdy z obozu przeciwnego przychodzi krytyka, zwłaszcza surowa. Można oczywiście dyskutować rozmaite sprawy szczegółowe, np. stosunek rozkazu i powinności (Elzenberg) lub status zdania *Das Nichts nichtet* (Heidegger). I tutaj zapewne tak lub inaczej dojdzie się w końcu do fundamentów, ale przynajmniej do pewnego miejsca rzeczy są autonomiczne. Bywa bowiem tak, że pewne idee szczegółowe dają się wpisać w odmienne tradycje; dotyczy to na przykład pewnych poglądów Husserla czy Ingardena z pożytkiem eksploatowanych w filozofii analitycznej. Natomiast same fundamenty nie dają się oceniać w kategoriach absolutnych, tj. jako po prostu ważne lub nie, dobre lub złe. Równie trudno jest oceniać historyczną wagę podstawowych idei filozoficznych, gdyż do tego sporego upływu czasu, a to akurat leży poza horyzontem funkcjonowania tych powstających współcześnie. Zdaję sobie w pełni sprawę, że ten ogólny schemat nie determinuje rzeczy w sposób jednoznaczny i, że zawsze pojawia się powód do filozoficznego sporu. Nie wierzę, by kiedykolwiek to się mogło zmienić.

Taką właśnie postawę reprezentuję w swych pracach, zarówno historycznych jak i systematycznych. Wyjaśniałem, dlaczego optuję za analizą filozoficzną w wersji filozofii logicznej, powodów dla których bronię szkoły lwowsko-warszawskiej, a także dlaczego uważam ją za bardzo cenny rozdział filozofii analitycznej. Nie jest moim zamiarem ani pomniejszanie Elzenberga, ani celowe przemilczanie jego poglądów. Po prostu, nie jest moim bohaterem filozoficznym. Niemniej jednak, nigdy nie przychodziło mi do głowy wykreślać Elzenberga z historii filozofii polskiej. Dalem temu wyraz w polskiej edycji *Oxfordzkiego słownika filozoficznego*, który redagowałem i w którym zamieściłem hasło o Elzenbergu, podobnej objętości, jak ustępy poświęcone Ajdukiewiczowi czy Kotarbińskiemu. Byłbym rad, gdyby podobne poczynania miały miejsce także u moich adwersarzy. Oto B. Skarga w wywiadzie dla *Gazety Wyborczej* (23–24 X 1999) stwierdziła: „[...] w Polsce wybitnych filozofów w naszych czasach było zaledwie trzech: Roman Ingarden, Henryk Elzenberg, Leszek Kołakowski”. Kategoria wybitności w filozofii jest wielce sporna, ale przy wszystkich znanych mi kryteriach, werdykt Skargi jest historycznym fałszem. Wprawdzie wypowiedź w prasie codziennej, to nie to samo, co układ słownika filozoficznego, ale jedno i drugie, jakoś kształtuje świadomość wokół filozofii. Czy rzeczywiście ma to polegać na wyróżnianiu tylko własnych bohaterów? Ktoś może jednak powiedzieć tak: „No dobrze panie Woleński (lub po prostu Janie), jesteś miły i tolerancyjny, ale rozmaici twoi antenaci, np. neopozytywiści czy filozofowie ze szkoły lwowsko-warszawskiej byli agresywni, nie uznawali poglądów innych, niż sami głosili, etc. (jest to jeden z głównych wątków podniesionych przez Witkowskiego), a nawet tępił ich administracyjnie (sprawy profesur Elzenberga i Ingardena). I cóż na to możesz odpowiedzieć?” Otóż, mógłbym bardzo wiele, ale nie ma na to tutaj wystarczającego miejsca. Muszę więc ograniczyć się do stwierdzeń deklaracyjnych. W kwestii owego tępienia środkami administracyjnymi, powiem tylko tyle, że obie sprawy nie są wcale wyjątkowe w świetle socjologii funkcjonowania środowisk naukowych, we wszystkich

zresztą dziedzinach, a nie tylko w filozofii. Byłoby dobrze brać to pod uwagę przed stwierdzeniami wskazującymi na jakąś szczególną nietolerancję szkoły lwowsko-warszawskiej jako powód akademickich niepowodzeń Elzenberga i Ingardena. Nie mam zamiaru twierdzić, że Kolo Wiedeńskie czy szkoła lwowsko-warszawska były formacjami, które przyjmowały z otwartymi ramionami każdy pogląd filozoficzny. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na to, że w miarę upływu czasu stopniowo liberalizowały swój radykalizm metafizyczny. Moje własne stanowisko jest właśnie wyrazem ewolucji filozofii analitycznej, która jednak czegoś nauczyła się z historii. A dodam jeszcze, że nawet w okresie radykalizmu, który ujawniał się takimi kwalifikacjami wobec innych, jak „nonsens”, „bezsens” czy „absurd”, Carnap bardzo poważnie analizował Heideggera, a Ajdukiewicz Rickerta. Dla uniknięcia nieporozumień, dodam, że „poważnie” wcale tutaj nie znaczy „w sposób powszechnie akceptowalny”. Jeśli się myślę, to proszę jednak nie o deklaracje, ale o solidną analizę z przykładami, możliwie wszechstronnymi. Po tym wstępie, mogę już przejść do bezpośredniej polemiki z Witkowskim.

Ma on całkowicie odmienne, niż moje, zapatrywania w sprawie tego, co cenne w historii filozofii polskiej oraz, co dobre dla jej przyszłości. Przyszłość pokaże, jak będzie, a zapewne stanie się tak nie bez udziału polemik takich jak moje z Witkowskim. To pierwszy powód dla zabrania głosu: wolno Witkowskiemu nawoływać do odrzucenia tradycji analitycznej, wolno i mnie proponować, by ją kontynuowano. Dalej postaram się wykazać, że uwagi Witkowskiego adresowane do mnie osobiście, a szerzej do obozu, do którego sam należę, składają się wyłącznie z perswazji i paralogizmów, a nie z argumentów rzeczowych, a ponadto są obciążone historycznymi błędami. Rejestr epitetów, zwrotów perswazyjnych i potępiających stosowanych przez Witkowskiego jest zaiste imponujący. Dowiadujemy się, iż „zawsze występujemy w trosce o czystość i prawdę w jakimś przebraniu” (s. 110), jesteśmy „ślepyi i żalonymi w swojej megalomanii epigonami, uzurpatorami zaśmiejającymi życie umysłowe filozofii przy pomocy zadufanej w sobie „filozoški”” (s. 111, s. 116), «wścieklymi» analitykami” (s. 113; no może nie wszyscy, bo Witkowski dodaje: „jak niektórzy zwolennicy wąsko pojmowanej filozofii «naukowej»), „czynimy zakusy na zdominowanie filozofii jakimiś pochodnymi nauki, co jest tyle niewinne, co żalodne i śmieszne zarazem” (s. 114), „nonszalancko krytykujemy” (s. 120), „nagłaśniamy agresywne poławiania będąc częścią (mniejszością o pysze bolszewickiej)” (s. 120), a także jako «mali ludzie» kręcimy i kręcimy swój interes wokół «wielkiej nauki» sięgając po pieniądze, funkcje i – co gorsza – na własny użytek zawłaszczający tradycję poważnego myślenia filozoficznego w Polsce, którego nie da się dziś afirmować samym wymachiwaniem logicyzmem i scjentyzmem szkoły lwowsko-warszawskiej” (s. 120). Prawdziwym ukoronowaniem tych inwektyw jest zdanie następujące: „Nie jest przypadkiem, że jedna z chorób kwalifikowanych jako umysłowe polega na zachowaniu skrajnej poprawności formalnej myślenia logicznego” (s. 117). Nasza nicość i niecość jest dodatkowo podkreślona tym, że nasi krytycy są „przenikliwi”, „odważ-

ni”, „wnikliwi”, „obierają trudniejszą drogę”, „są czytani”, etc. A niektóre poczynania naszych antenatów Witkowski kwalifikuje jako „posunięcia i sojusze eleganckich panów później przez samego Ingardena [...] nazwanych *kliką Twardowskiego*” (s. 117). Wszystko to bez jakiegokolwiek udokumentowania, które chyba byłoby na miejscu w przypadku formułowania zarzutów zasadniczo sprawdzalnych socjologicznie. Może warto zauważyć, iż nikt z przedstawicieli tradycji, do której należą, tej odleglejszej i tej bliższej, nie używał takiego prostackiego języka wobec swych adwersarzy. Nikt też nie chwalił w tak nachalny sposób własnego podwórka. Wprawdzie przestrzeganie zasad dobrych obyczajów akademickich, jeszcze nie przesądza o racjach intelektualnych, ale warto pamiętać i o tym, kto i jaką kulturę akademicką realizuje.

Witkowski zaraz na początku stawia trzy tezy, które, jak powiada, są uzasadnione i falsyfikują wiele obiegowych nastawień „w nieskończoność i do znudzenia powielanych u wybitnych nawet badaczy tradycji lwowsko-warszawskiej, a tym bardziej wielu identyfikujących się z nią we własnym interesie pomniejszych logików, metodologów czy etyków (...)” (s. 109). Oto te tezy: (a) tradycja lwowsko-wileńska jest kluczowa dla filozofii (szerzej: humanistyki) polskiej i nie należy jej redukować „żadną miarą” do „dominującego a zredukowanego logistycznie obrazu tradycji lwowsko-warszawskiej”; dalej czytamy tak: „wszelkie podobne redukcjonizmy są nadużyciem i wyrządzają szkodę filozofii w Polsce, nawet jeśli służą umacnianiu dobrego samopoczucia części filozofów i ich nieuprawnionych intelektualnie roszczeń do dyktowania standardów akademickich polskiej filozofii jako całości” (s. 110); (b) nie tylko logika („sama w sobie i dla siebie”) składa się na wartościową tradycję filozofii polskiej, bo poza nią jest „filozofia kultury, o rosnącej randze i aktualności, nie redukująca się ani do psychologii, ani do historii filozofii, estetyki czy etyki i wymagająca odczytań poza rozważaniami etycznymi (aksjologicznymi) oderwanymi od szerszej wizji funkcjonowania kultury” (s. 110); (c) krytyka scjentyzmu i logicyzmu przeprowadzona przez Elzenberga zachowuje swą ważność, a „nawet nabiera na znaczeniu i wymaga zdecydowanej kontynuacji wobec gromkich uzurpacji i nadmiernie dobrego samopoczucia niektórych reprezentantów filozofii logicznej czy szerzej: analitycznej w Polsce” (s. 110).

Zacytowałem *in extenso* pewne fragmenty (i będę tak czynił nadal) z Witkowskiego, by ukazać styl jego rozważań, gdzie socjologiczne i introspekcyjne uwagi na temat polskiego środowiska filozoficznego przeplatają się z dyskusją kwestii ściśle filozoficznych. Pierwszych nie będę na razie komentował, przechodzę zatem do drugich. Witkowski uważa, że tezy (a), (b) i (c) falsyfikują obiegujące przeświadczenia żywione w polskim obozie analitycznym. Skoro tak, to przedstawiciele tego obozu powszechnie utrzymują, iż: (i) tradycja wileńsko-lwowska nie jest kluczowa dla filozofii polskiej oraz powinna być sprowadzona do obrazu tradycji lwowsko-warszawskiej, dominującej i logistycznie zredukowanej; (ii) filozofia kultury (o cechach wskazanych przez Witkowskiego) nie składa się na wartościową tradycję filozofii polskiej; (iii) krytyka scjentyzmu i logicyzmu ze strony Elzenberga nie jest ważna. W związku

z (iii) mogę powiedzieć, że to niezupełnie nasza sprawa. O ile mi wiadomo, owa krytyka nie została jeszcze w pełni zrekonstruowana. Gdy to się stanie (nie jest to moje zadanie, jak to starałem się wyjaśnić na wstępie), podyskutujemy. Sam odniosłem się do uwag Elzenberga na temat szkoły lwowsko-warszawskiej jako rzeczywiście niezbyt ważnych (por. niżej). Tedy, (c) nie falsyfikuje tego, co Witkowski chciałby obalić, bo dotyczy przekonań żywnionych w obozie filozofów kultury, a nie analitycznym. Nie chcę przez to powiedzieć, że nie jestem zainteresowany krytyką scjentyzmu czy logicyzmu, bo rzeczy mają się zupełnie odwrotnie. Jednakże nie wystarcza mi wiadomość, iż Elzenberg to i owo krytykował w sposób ważny, ale potrzebny mi jest wyraźny zbiór tez przedstawiających jego obiekcje. Powtarzam, że nie do mnie należy wykonanie tego zadania.

Dyskusja tez (a) i (b) wymaga krótkiego zastanowienia się, co u Witkowskiego znaczy słowo „tradycja”. Posługuje się nim w trzech odmiennych znaczeniach. Po pierwsze, mówi o tradycji lwowsko-wileńskiej. Domyślam, że ma na myśli rezultaty filozofowania Ingardena i Elzenberga. Ale to znaczy tyle tylko, że pewne idee filozoficzne powstały we Lwowie, a pewne w Wilnie. To jednak za mało, by mówić o tradycji, bo trzeba wykazać, iż coś te poglądy łączy, że są kontynuowane przez jakieś grono mające tego świadomość, etc. Nie wiem wiele o stosunku Elzenberga do fenomenologii (w *Kłopotcie z istnieniem* nic nie ma ani o Husserlu, ani o Ingardenie), natomiast, jako uczestnik wykładów i seminariów Romana Ingardena mogę z całą pewnością stwierdzić, iż, przynajmniej w mojej przytomności, nic znaczącego o Elzenbergu nie mówił. Sądzę, że obu filozofów różniło bardzo wiele, na tyle wiele, że trudno z ich poglądów budować jakąś spójną tradycję. Na pewno łączył ich sprzeciw wobec szkoły lwowsko-warszawskiej. Tak więc, jedyne, co pozostaje z tradycji lwowsko-wileńskiej, to postawa antyscjentystyczna i antylogistyczna. Jeśli się myślę, to prosiłbym o jakieś bliższe objaśnienie sprawy. Na wszelki wypadek zaznaczam, że, wedle mojego zdania, koncepcja kultury u Ingardena i Elzenberga była odmienna. Nie wykluczam, bo są na niebie i ziemi sprawy, które nie śniły się filozofom (mówię to najzupełniej poważnie, a nie ironicznie), że można ugruntować filozofię kultury na bazie jakiejś fuzji idei Ingardena i Elzenberga, ale to jest praca jeszcze czekająca na wykonanie. Gdy Witkowski mówi o tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej, to jest to coś zgoła innego, niż tradycja w poprzednim rozumieniu. Szkoła ta miała genetyczną tożsamość, wspólnie wypracowany i akceptowany program rozumienia filozofii, kierunki badań, np. w logice, jej przedstawiciele współpracowali ze sobą, znalazła kontynuatorów, etc. Jeszcze inaczej wypada rozumieć tradycję, gdy mówi się o tradycji filozofii polskiej w tezie (b), gdzie ma się na myśli, to co w ogóle ważne w historii myśli polskiej lub nawet, wszystko, co w niej było w miarę trwałe. To trzecie rozumienie prowadzi do kolejnego problemu, jakim jest odróżnienie wartościującego i opisowego użycia terminu „tradycja”.

Nie będę dyskutował stwierdzenia, że tradycja lwowsko-wileńska jest kluczowa dla filozofii polskiej, bo to jest sprawa fundamentów, których nie chciałbym tutaj

dotykać. Nie mogę jednak nie zauważyć, iż Witkowski niewiele mówi na rzecz tego w końcu zasadniczego poglądu. Ogranicza się albo do ogólników o potrzebie rozumienia kultury i wskazania, że jest to pogląd kluczowy, bo odmienny od sejentystyczno-logistycznego. To jednak niezupełnie to samo, bo odmienność nie implikuje ani zasadności, ani kluczowości. Przechodzę do dyskusji tezy (a) w związku z (i) w tych ich częściach, które stwierdzają, że tradycja lwowsko-wileńska winna być sprowadzona do dominującego i logistycznie zredukowanego obrazu tradycji lwowsko-warszawskiej. Takie sformułowanie jest literalnym nonsensem, gdyż albo sprowadzamy jakąś tradycję do innej tradycji albo ich obrazy. Inny kłopot wiąże się z interpretacją zwrotu „dominujący a logistycznie zredukowany obraz tradycji lwowsko-warszawskiej”. Sugeruje to na pewno, że jakiś obraz jest dominujący. Ma to być na dodatek obraz logistycznie zredukowany. Ale obraz czy sama obrazowana tradycja? Pozostawiając możliwe interpretacje na boku, przyjmuję, że, wedle Witkowskiego, dominujący współcześnie obraz szkoły lwowsko-warszawskiej, dominujący w kręgach jej obecnych sympatyków, jest zredukowany logistycznie w takim oto sensie, iż szkołę tę identyfikuje się z grupą logików. Może to znaczyć również i to, że sam Witkowski nie zgadza się z tym obrazem. Miło mi przeczytać coś takiego, bo wiele się natrudziłem dla pokazania, że ów logistycznie zredukowany obraz jest historycznie mylący, co wcale nie klóci się z inną moją tezą, iż logika (filozofia logiczna) odgrywała w tej formacji rolę centralną.

Przyjmuję też, iż Witkowski wygłaszając (a) chciał powiedzieć, że to, co nazywa tradycją lwowsko-wileńską (I), nie powinno być redukowane do lwowsko-warszawskiej (II), chociaż bywa. Ale i to może być rozmaicie interpretowane, w szczególności na dwa takie oto sposoby. Po pierwsze, (I) nie powinno być sprowadzone do (II) logistycznie zredukowanego; to wszelako wcale nie przesądza, że (I) nie mogłoby być sprowadzone do (II) traktowanego nielogistycznie, ale chyba Witkowski nie chciał tego powiedzieć. Po drugie, (a) w rozważanej części stwierdza, iż (I) jest czymś innym niż (II). To jednak jest tezą oczywistą z uwagi na przedstawicieli (I). Nie jest znany mi przypadek zaliczenia (I) do (II), albowiem byłoby czymś nad wyraz osobliwym sprowadzanie poglądów najbardziej radykalnych krytyków szkoły lwowsko-warszawskiej do filozofii, którą zdecydowanie odrzucali. W obu więc wypadkach, Witkowski wygłosił tezy fałszywe, o ile miał na myśli, iż rzeczony redukcje były skuteczniane. Natomiast obaj zapewne zgadzamy się w banalnej sprawie tej, że nie powinny mieć miejsca.

Jeśli Witkowski postawił (b) dla tradycji w sensie opisowym, tj. jako wskazującą, że w naszej filozofii funkcjonowało coś jeszcze poza logiką, to stwierdził coś nad wyraz banalnego; nie sadzę, by ktokolwiek był skłonny temu przeczyć na serio. Nie moją sprawą jest kruszyć kopie o filozofię kultury, ale dodam z analitycznej skrupulatności, że Witkowski powiada raczej o projekcie niż o czymś już zrealizowanym, przynajmniej w całej rozciągłości. Wracając zaś do wątku głównego, sprawy mają się inaczej, gdy tradycja jest rozumiana wartościująco. Wtedy tezy (a) i (b) warto powią-

zać, co pozwala na taką wykładnię poglądu Witkowskiego: nie powinno się redukcja tego, co cenne w filozofii polskiej do zredukowanego logistycznie obrazu tradycji lwowsko-warszawskiej. Wszakże i tutaj Witkowski myli się, bo nie znany jest mi przypadek takiego przedstawienia historii najnowszej filozofii polskiej. Jeśli się myślę, to prosiłbym Witkowskiego o stosowną informację. Dla uniknięcia nieporozumień dodam, że czymś innym jest stwierdzenie, że szkoła lwowsko-warszawska była najważniejszym zdarzeniem w historii filozofii w Polsce, do której to oceny przyznaję się, a czymś innym stwierdzenie, którego nie podzielam, że tylko ona była cenna, a reszta nie.

Witkowski wiele uwagi poświęca powodom, dla których Elzenberg sprzeciwiał się szkole lwowsko-warszawskiej. Mnie interesują nie tyle powody, bo to niezupełnie moja sprawa, ile ich artykulacja. Zastrzeżenia wobec argumentów Elzenberga zgłosiłem w książce *Szkola lwowsko-warszawska w polemikach*, Scholar, Warszawa 1997, i nie będę ich tutaj powtarzał. Chciałbym jednak coś dorzucić. Witkowski powiada (s. 111), że Elzenberg nie godził się na utożsamienie kultury z nauką, a to właśnie miało być „sednem jego [...] oporu” wobec szkoły lwowsko-warszawskiej (Witkowski korzysta tutaj z diagnozy S. Borzyna). Nie jestem wytrawnym znawcą tekstów Elzenberga, więc nie mogę stwierdzić, czy Elzenberg sprzeciwiał się generalnie rzeczoznemu utożsamieniu czy też zarzucał to uproszczenie szkole lwowsko-warszawskiej. Niezależnie od tego, co Elzenberg twierdził, tekst Witkowskiego sugeruje, że szkoła lwowsko-warszawska utożsamiała kulturę z nauką. Wszelako sugestia ta jest całkowicie błędna, aczkolwiek prawdą jest, iż w szkole tej nauka była ceniona, zapewne bardziej niż jakakolwiek inna dziedzina kultury.

Przechodzę teraz do tych uwag, które Witkowski bezpośrednio adresuje do mnie. Zaczyna od mojej oceny polemiki Elzenberga z Łukasiewiczem na I Polskim Zjeździe Filozoficznym we Lwowie w 1923 r. W czasie dyskusji po referacie Łukasiewicza „O metodę w filozofii”, Elzenberg zarzucił Łukasiewiczowi przecenianie szkodliwości błędu dla postępu wiedzy. W swoim komentarzu do wypowiedzi Elzenberga (por. *Szkola lwowsko-warszawska w polemikach*, j.w., s. 129–130) zauważyłem przede wszystkim, iż nie jest znana replika Łukasiewicza, a następnie dodałem, co moim zdaniem Łukasiewicz mógłby odpowiedzieć, to mianowicie, iż „skoro przewidział potrzebę korekty w pracy filozoficznej, to wcale nie wykluczył błędu”. Oto komentarz Witkowskiego: „Odpowiedź [ta] dowodzi w szczególności braku wpisania [...] argumentu Elzenberga w szerszą perspektywę tego, co działo się w europejskiej epistemologii swoistej i głęboko motywowanej poznawczo strategii „rehabilitacji błędu”; jak wiadomo, ukoronowaniem tej perspektywy była formuła Gastona Bachelarda uznająca teorię za *wyrafinowany błąd*. Cóż to bowiem za celna odpowiedź w imieniu Łukasiewicza [tutaj pojawia się wyżej zacytowany fragment z mojej książki – J. W.]. Takich kwiatków merytorycznych logik nie powinien sadzić, chyba, że wydaje mu się błędnie – ale w trywialnym sensie – że nikt się na takim kiksie nie pozna” (s. 115). Po pierwsze, nie czuję się zobowiązany do podzielenia opinii Bachelarda w sprawie teorii jako wyrafinowanych błędów, i nie jestem odosobniony w tym względzie. Po drugie,

nie widzę specjalnego związku pomiędzy Bachelarda filozofią błędu, a sprawami poruszonymi przez Łukasiewicza. Elzenberg powiedział dokładnie tak: „U podstaw metody, zalecanej przez prof. Łukasiewicza, zdaje się tkwić przecenianie szkodliwości błędu dla postępu wiedzy. Wszakże błędy mogą być i bywają korygowane; od błędu gorszy jest strach przed błędem, obezwładniający umysły i hamujący w ten sposób rozwój nauki”. Przypuśćmy, że Elzenberg chciał rehabilitować błąd, tak jak to czynił Bachelard. Wszelako dla obrony przed zarzutem w sprawie przeceniania szkodliwości błędu, wystarczy zauważyć właśnie tyle, iż dopuszczenie potrzeby korekty w pracy filozoficznej, zakłada dopuszczenie błędu. Czyż trzeba dodawać, że korekta jest zawsze rezultatem identyfikacji błędu? Na pewno filozofia błędu w wydaniu Elzenberga była inna od tej, którą proponował Łukasiewicz. Drugi zalecał unikanie błędów, a pierwszy nie. Witkowski opowiada się za Elzenbergiem, a ja za Łukasiewiczem. Tyle można stwierdzić na pewno, a co do reszty wypadałoby dyskutować, a nie epatować niezbyt wyszukanyymi narracjami o sadzeniu kwiatków i poznawaniu się na kiksach. Coś jeszcze chciałbym dodać w sprawie błędu. Witkowski odwołuje się do S. Borzyna w sprawie odejścia Leśniewskiego i Łukasiewicza od filozofii. Wedle Witkowskiego: „Świetnie akcentuje to S. Borzym (1993) w nawiązaniu do krytyk elzenbergowskich przeciw Łukasiewiczowi i Leśniewskiemu, których powodem był epistemologiczny błąd cofnięcia myślenia w filozofii w dedukcję z lęku przed ... błędem właśnie”. (s. 113). A co pisze sam Borzym. Otóż tak: „W okresie międzywojennym pojawiła się nawet opinia (Elzenberg) o szkole lwowsko-warszawskiej, że wycofanie się jej czołowych przedstawicieli, Jana Łukasiewicza i Stanisława Leśniewskiego z pola problematyki filozoficznej w świat teorii dedukcyjnych wiązało się z lękiem przed popełnieniem błędu”. (*Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 207). Niestety Borzym nie podaje źródła i nie mogłem sprawdzić, czy Elzenberg tak właśnie sądził. Na pewno nie stwierdził tego w swym głosie na I Polskim Zjeździe Filozoficznym. Niezależnie od tego, opinia, którą Borzym przypisuje Elzenbergowi nie jest trafna, bo obaj logicy sami dokładnie wyjaśnili, dlaczego zajęli się logiką w miejsce filozofii, w każdym razie nie z powodu strachu przed błędem; Borzym zresztą wcale nie sugeruje, iż Elzenberg miał rację, tak właśnie wyjaśniając rzeczoną zmianę zainteresowań. Warto teraz porównać tekst Borzyna i jego reprodukcję przez Witkowskiego. Jest oczywiście, iż co innego znaczy, że ktoś cofnął myślenie w filozofii w dedukcję... z lęku przed popełnieniem błędu, a co innego, że ta osoba wycofała się z pola problematyki filozoficznej w świat teorii dedukcyjnych z lęku przed popełnieniem błędu. W rezultacie, Witkowski powiada, że Łukasiewicz i Leśniewski cofnęli myślenie filozoficzne w dedukcję, a Borzym, że wycofali się z filozofii w logikę. Wygląda na to, że Witkowski nie zawsze potrafi odtworzyć sens relacjonowanych przez siebie opinii, co postaram się jeszcze dodatkowo udokumentować.

Witkowski kontynuuje: „Twierdzę [...], że znalezienie adekwatnego dla jego miary filozoficznej miejsca dla Elzenberga w obrazie filozofii polskiej tak długo będzie dla niektórych badaczy tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej niemożliwe, jak długo

nie odkryją (dla siebie, rzecz prosta) wagi i specyfiki *filozofii kultury* w obszarze tzw. „dziedzin” filozofii. Dotyczy to zwłaszcza Jana Woleńskiego, którego „chwyt” retoryczne albo własne zasady porządkowania materiału filozoficznego pozwalają mu na nieustanne nieprzyjmowanie do wiadomości poważnego filozoficznie faktu istnienia dokonań Henryka Elzenberga” (s. 115). Sprawę swego stosunku do Elzenberga już starałem się wyjaśnić wyżej, a także udokumentowałem to, że „fakt istnienia dokonań Henryka Elzenberga” przyjąłem do wiadomości, aczkolwiek pewnie nie tak, jakby tego sobie życzył mój polemista. Przechodząc do innych spraw, zauważę, że Witkowski gęsto szafuje cudzysłowami, ot chociażby w przypadku „chwytów” retorycznych. Wszelako jeśli słowo jest umieszczone w cudzysłowie, to na ogół ma to podkreślić, iż ma inne znaczenie, niż bez cudzysłowu. Nie wiem zatem co ma znaczyć kontekst „«chwyt» retoryczny”, bo wygląda na to, iż Witkowski przypisuje mi coś, co jest retoryczne, ale nie jest chwytem. Przyjąłbym to z zadowoleniem, gdyby nie podejrzenie, w pełni usprawiedliwione zabiegami argumentacyjnymi stosowanymi przez Witkowskiego (sporo ich już zacytowałem, a niżej przytoczę jeszcze inne), że moje „chwyt” retoryczne są czymś znacznie gorszym od typowych chwytów. A może Witkowski chciał powiedzieć, że moje własne zasady porządkowania materiału są niczym innym jak „chwytami” retorycznymi? O jakież zasady porządkowania tutaj chodzi? Witkowski cytuje moje wyjaśnienia dotyczące się treści monografii *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* (Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985) zawarte w Przedmowie do tej książki. Zaznaczyłem tam, że nie uwzględnię dorobku szkoły lwowsko-warszawskiej w historii filozofii (poza historią logiki), estetyki i psychologii, a także, iż dokonam selekcji w prezentacji logiki, metodologii nauk, semantyki, epistemologii i etyki. Witkowski wyprowadza z tych informacji następujące wnioski: (a) to, że nie uwzględniłem historii filozofii, etc. jest „[...] jak można się domyślać – powodem, dla którego Elzenberg nie znajdzie w niej należytego miejsca”. (s. 115); (b) „Jak widać, nic nie pozostaje dla stwierdzenia o randze dokonań myślicieli zajmujących się *filozofią kultury*” (s. 115). Wzrok Witkowskiego jest wyjątkowy, bo, odnośnie (b), widzi on, to czego właśnie nie widać, gdyż z tego, że dany autor (w tym wypadku ja) wprowadza takie czy inne ograniczenia do swej książki w żaden sposób nie wynika, że nic nie pozostaje do stwierdzenia w pominiętych kwestiach. Punkt (a) jest niejasny z powodów składniowych. Anafora „w niej” odnosi się do „książki o swojej [tj. Woleńskiego] tradycji” i to właśnie w niej nie ma miejsca dla Elzenberga. W książce, tradycji czy jednej i drugiej? I co ma znaczyć „miejsce należyte”? Niech wystarczy powtórzenie, że nie ma miejsca (mniejsza o to, czy w książce czy tradycji), bo przecie Elzenberg nie należał do szkoły lwowsko-warszawskiej. Czyżby Witkowski mniemał inaczej? Jeśli tak, to mielibyśmy rewelację historiograficzną pierwszej rangi. Myślę jednak, że cytaty z mojej książki służą rozwinięciu myśli, że docenienie miejsca Elzenberga w filozofii polskiej zależy od odkrycia przeze mnie i innych analityków wagi i specyfiki filozofii kultury. Nie zgadzam się. Całkowicie spójny zdaje mi się taki system przeświadczeń filozoficznych, który docenia wagę i specyfikę filozofii kultury, ale

nie ceni Elzenberga, jak i taki, który oparty jest waloryzacjach na Witkowskiego. Wygląda na to, że Witkowski ma mi za złe, że nie podzielał jego ocen, ale, zgodnie z zapowiedzią nie będę jednak rozwijał tego wątku, bo *res ad principia venit*. Omówiona sekwencja stwierdzeń Witkowskiego nie jest nawet paralogizmem, ponieważ nie wiadomo, co jest przesłankami, a co wnioskiem. Nadto, chyba każdy autor ma prawo do takiej selekcji materiału, jaką uważa za stosowną. Oczywiście, może być tak, iż poczynania selekcyjne prowadzą do deformacji. Napisałem książkę o filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej, a nie o filozofii kultury. Jeśli Witkowski zarzuca mi nadmierną selektywność, to powinien uzasadnić, iż doprowadziło to do błędów, np. interpretacyjnych lub historiograficznych, ale dotyczących się przedmiotu moich rozważań. Tego jednak nie czyni, natomiast stara się zdezwuuować to co zrobiłem, przez dywagacje, że pewne pominięcia są „ciekawsze” (cudzysłów wskazuje na cytaty) niż inne, a w ogólności, iż za moimi zasadami organizacji materiału stoją „chwyty” retoryczne. Równocześnie przemilcza, iż to i owo wyjaśniłem w przedmowie, m.in. powody selekcji. I kto tu stosuje chwyt retoryczny?

Witkowski uznał, że o „chwytach [tym razem bez cudzysłowu – J. W.] retorycznych Jana Woleńskiego warto podyskutować osobno” (s. 116). Zaczyna od przypadku, który uznał za paradygmatyczny. Ma on mianowicie polegać „na obarczaniu krytyków szkoły lwowsko-warszawskiej skłonnością zwłaszcza do operacji czy zabiegu «przypisywania» [znowu trzeba zapytać o rolę cudzysłowu – J. W.] krytykowanemu obiektowi pewnych przekonań i poglądów przezeń nie żywionych” (s. 116). Tak mam postępować z Ingardenem. Witkowski znowu odwołuje się do mojej *Szkoły lwowsko-warszawskiej w polemikach*, w szczególności do miejsca, w którym wskazuję na poglądy przypisane logicznemu empiryzmowi przez Ingardena. Wszelako nie twierdzę, że Kolo Wiedeńskie tych właśnie przekonań nie żywiło. Zaznaczam natomiast, że nie podzielała ich szkoła lwowsko-warszawska, oraz, że wcale nie sugeruję, iż Ingarden myślał inaczej. Uznałem jednak, że trzeba o tym napisać, chociażby z tego prostego powodu, iż szkoła lwowsko-warszawska bywała uważana w Polsce (nie przez Ingardena!) za odłam logicznego empiryzmu. W kolejnym zdaniu Witkowski cytuje fragment znajdujący się kilkadziesiąt stron dalej, gdzie powiadam, iż każdy, kto znał Ingardena wie, że poglądy, które przypisywał szkole lwowsko-warszawskiej uznawał za wyjątkowo błędne. Po pierwsze, w tym drugim fragmencie chodzi o zupełnie inne poglądy niż te, które Ingarden uważał za neopozytywistyczne. Zestawienie obu cytatów jest więc całkiem nonsensowne. W tym drugim fragmencie, rzeczywiście mam na myśli poglądy, które Ingarden przypisał szkole lwowsko-warszawskiej, a których nie żywiła lub też nie były w niej powszechne i odsyłam do tych części mojej książki, w których wyjaśniam szczegóły. Nie mam jasności, co Witkowski twierdzi. Czy to, że szkoła lwowsko-warszawska rzeczywiście podzielała przeświadczenia przypisywane jej przez Ingardena? Czy też to, że nie były to tezy błędne? Czy może to, że nie uzasadniłem należycie swych ocen? Nie wiem też, dlaczego ma być tak, iż gdy X twierdzi (nawet błędnie), że Y przypisał Z pogląd, którego Z nie żywi, to X

automatycznie dopuszcza się chwytu retorycznego, a to samo dotyczy również i kwalifikacji (jako chwytu retorycznego) stwierdzenia, iż każdy, kto znał Ingardena wie, że traktował on fizykalistyczną koncepcję języka za całkowicie błędną. Bez wyjaśnienia tych spraw dalsza dyskusja jest bezowocna.

Napisałem (*Szkola lwowsko-warszawska w polemikach*, s. 200), że, o ile pominąć epitety, którymi Elzenberg szafował dość obficie, to pozostaje tyle tylko, iż szkoła lwowsko-warszawska była niedobra, bo zajmowała się nie tym, czym wedle niego powinna zajmować się filozofia albo też, gdy już zajmowała się filozofią, to czyniła to nie tak, jak to on uważał za stosowne. Podtrzymuję tę opinię z tego prostego powodu, że Elzenberg nie uzasadniał swej krytyki, a tylko ją głosił, bo czymś takim są kwalifikacje w rodzaju „biurokracji ścisłości”, „rozumu algebraicznego” lub „myśli mizerniej i płaskiej”, o ile nie są jakoś uargumentowane, nie tylko na zasadzie ich przeciwstawienie własnym i przez to słusznym. Witkowski pisze tak: „To zwykle szyderstwo gubi banalny (choć zlekceważony przez Woleńskiego) logiczny fakt, że nie tyle indywidualna niezgoda Elzenberga tu wchodzi w grę, ile rozmijanie się z dużym i ważnym nurtem filozofii europejskiej, którym miał okazję Elzenberg nasiąknąć jako jeden z najlepiej w Polsce czytanych w literaturze frankofońskiej. Logiczna nonszalancja myślowa, jakiej tu dopuszcza się znany logik Jan Woleński nie ma żadnych okoliczności łagodzących, poza zwykłą tego faktu niewiedzą” (s. 116/117). A więc po kolei. Po pierwsze, daleki byłem od jakiegokolwiek szyderstwa, zwykłego lub nie, a jeśli Witkowski tak to zrozumiał, to jego sprawa, a nie moja, aczkolwiek byłoby dobrze, gdyby swój sąd sprecyzował raczej *de se*, a nie *de re*. Po drugie, fakty nie są logicznie banalne lub logicznie niebanalne, bo kwalifikacja „logicznie” w ogóle nie odnosi się do faktów poza specjalnymi kontekstami, które tutaj nie wchodzi w rachubę. Po trzecie, fakt, że nie tyle indywidualna niezgoda Elzenberga, etc., ale rozmijanie się, etc. wcale nie jest banalny, ale zgoła niebanalny. Po czwarte, i bodaj najważniejsze, trzeba by wyjaśnić, z jakim to dużym i ważnym nurtem filozofii europejskiej rozminęła się szkoła lwowsko-warszawska. Powiedzenie, że była to filozofia francuska nie wystarczy, bo Witkowskiemu powinno być wiadomo o wpływie konwencjonalizmu francuskiego na Ajdukiewicza i Dąbmską (ta ostatnia była zresztą wybitną znawczynią myśli francuskiej). Powiedzenie, że był to nurt, którym Elzenberg był „nasiąknął” nie jest żadnym argumentem, bo filozofowie lwowsko-warszawscy niekoniecznie musieli nasiąkać tym samym; niby dlaczego „nasiąknięcie” brentanizmem czy logiką matematyczną ma być *a priori* gorsze niż bliżej niezidentyfikowana filozofia rodem z Francji. Stanowczo trzeba rzecz opisać, wyjaśnić i uzasadnić, bo bez tego Witkowski jedynie potwierdza moją diagnozę, skoro utrzymuje tak stanowczo, że konflikt dotyczył rozmijania się z tym, czym Elzenberg „nasiąknął”, a co jest ważne. Nic tu nie pomoże perswazyjne gromienie mnie za nonszalancję logiczną (to wielce tajemnicza kategoria), stwierdzanie braku okoliczności łagodzących „poza zwykłą tego faktu niewiedzą”. I znowu nie wiadomo jakiego: czy tego, że popadam w nonszalancję logiczną, czy tego, że nie była to indywidualna niezgoda Elzenberga, lecz rozmijanie się,

etc. czy wreszcie tego, że Elzenberg miał okazję czymś nasiąknąć. Chciałbym w tym miejscu usilnie prosić czytelnika o wzięcie pod uwagę tych tez metafizycznych, które wyraziłem na początku niniejszego tekstu.

Witkowski oznajmia, że wszystko, co mam „do powiedzenia na temat odwagi i wagi zderzenia Elzenberga i Ingardena z horyzontem dominacji stronnictwa scjentyistyczno–logistycznego w polskiej filozofii”, sprowadza się do ubolewania, że oceny obu filozofów nie są sprawiedliwe i „mogą zmylić osoby nie obeznane z rzeczywistym dorobkiem szkoły lwowsko–warszawskiej”. (To ostatnie zdanie pochodzi ode mnie.) Witkowski po prostu mija się z prawdą w sprawie „wszystkiego, co mam do powiedzenia”. W wielu swych pracach na temat szkoły lwowsko–warszawskiej argumentowałem w sprawie zarzutów wobec tej formacji filozoficznej, w przypadku Elzenberga i Ingardena, że ich krytyki były chybione. Nie raz zaznaczałem, że bronię szkoły lwowsko–warszawskiej z punktu widzenia kryteriów w niej akceptowanych, co sprawia, że nie oczekuję powszechnej zgody na moje poglądy. To wszystko Witkowski pomija, nie siląc się na jakąkolwiek rzeczową polemikę, na jakąś próbę, że w takiej czy innej sprawie się mylę. Tuż przed ostatnio omówionym passusem Witkowski znajduje ogólne wyjaśnienie moich win interpretacyjnych: „Znowu [a więc niejedną raz – J. W.] bowiem Woleński grzeszy brakiem zrozumienia możliwości zasadniczej niezgody na postawę poznawczą, która bądź sama była pełną agresji, bądź w uprzejmych i formalnie poprawnych operacjach kryła zwykły stan wojny, o którym pisał Elzenberg [...]” (s. 117); dalej następuje cytowany już wyżej fragment o klice Twardowskiego. Nie wykluczone, iż nie do końca rozumiem Elzenberga i Ingardena, natomiast, gdyby Witkowski, bardziej przejmował się logiką, niż ma to w zwyczaju, to dostrzegłby zapewne, iż skoro odnotowałem sprzeciw obu filozofów wobec szkoły lwowsko–warszawskiej, to tym samym uznałem taką możliwość, gdyż z tego, że A jest, wynika, że jest możliwe. Załóżmy teraz, że Elzenberg i Ingarden nie godzili się z postawą poznawczą pełną agresji lub kryjącą stan wojny. Nie o tym jednak cały czas mowa, jeno o roli logiki, miejscu filozofii kultury, biurokratach ścisłości, myśli płaskiej, mętnych poglądach i temu podobnych sprawach. Poczucie agresji jest sprawą psychologii, a gdzie indziej mieszczą się poglądy wygłaszane agresywnie lub nie. Obie strony sporu nie przebiegały w słowach, a kto bardziej, to rzecz do dyskusji; twierdzę, że większa agresja miała miejsce po stronie Elzenberga i Ingardena, niż szkoły lwowsko–warszawskiej, podobnie, jak Lech Witkowski jest znacznie bardziej agresywny niż ja i moi analityczni koledzy. Wystarczy poczytać, aby to jasno stwierdzić. Zawsze można oczywiście utrzymywać, że agresja kryje się pod formalnie uprzejmymi operacjami a epitety w rodzaju stosowanych przez Elzenberga, Ingardena i Witkowskiego są przejawem jagnięcej potulności, ale to wielce ryzykowna droga dla filozoficznej hermeneutyki.

Witkowski wreszcie dochodzi do konkluzji: „Pora coś z tą retoryką zrobić”. (s.117) I zabiera się do dzieła, zaczynając od skojarzenia tanecznego: „Nigdzie merytorycznie nie prowadzą zawołania takie, jak końcowy piruet Jana Woleńskiego pod-

sumowującego obraz «polemik» [znowu cudzysłów, ale chyba źle postawiony, bo bardziej pasowałby do obrazu – J. W.] ze świetlaną tradycją: [...]” (s.117), a po dwukropku zacytowane jest moje zdanie, iż w dotychczasowej historii filozofii w Polsce szkoła lwowsko-warszawska jest wydarzeniem najważniejszym. I dalej czytamy: „Gdybym rozumował jak Woleński, to bym napisał w odpowiedzi, że, czy to się komu podoba, czy nie, nastąpił czas końca buńczucznych wymachiwań wielkością Szkoły, której zredukowanym i wypaczonym obrazem manipuluje się, umacniając własne dobre samopoczucie i swoją dominację. Nie uważam tego argumentu za właściwy, bo i zasada retoryki Woleńskiego jest mi – z powodów logicznych i intelektualnych – całkowicie obca, zwłaszcza, że najważniejsze wydarzenia mogą być z rodzaju tych mrocznych lub szkodliwych, gdzie puszenie się musi ustąpić miejsca poważniejszemu obrachunkowi z „zasługami”. To bowiem, co się komu podoba i komu się co podoba, nie jest bez znaczenia w zwykłej toczącej się walce o dominację myśli w jakże przenikliwie obnażonym przez Henryka Elzenberga *stanie wojny*: ze scjentyzami o naukę, z apologetami racjonalności o rozumność, ze stronnikami logicyzmu o odzyskanie przestrzeni myślenia filozoficznego dla kultury”. (s. 117) Witkowski znowu nie informuje, dlaczego uważa mój obraz szkoły lwowsko-warszawskiej za zredukowany i wypaczony, a cały jego artykuł świadczy jednak o tym, iż nie tylko sądzi on, że nadszedł „czas końca buńczucznych, etc”, ale i proponuje jakąś *philosophia militans*, by ten koniec przyspieszyć w imię wartości, które zaznacza przy końcu ostatnio zacytowanego ustępu. Nie mogę się jednak doszukać żadnego argumentu w całej tej tyradzie. To prawda, że najważniejsze wydarzenia mogą być mroczne i szkodliwe, ale jeśli ma to odnosić się do szkoły lwowsko-warszawskiej, to trzeba by jednak to jakoś uzasadnić, a nie głośłownie wieszczyc. Ja przynajmniej starałem się o dokumentację, dlaczego oceniam szkołę lwowsko-warszawską tak, a nie inaczej. O ile Witkowski ma inny osąd, to powinien zdobyć się na coś więcej niż mieć pretensje do scjentyistów o naukę, do kogoś o rozumność, a do logicystów o odzyskanie myślenia filozoficznego dla kultury. A może jest tak, że owi okropni logicyści wcale nie stracili tego, co Witkowski chce odzyskać?

Witkowski kwestionuje nawet moją ocenę szkoły lwowsko-warszawskiej w ramach orientacji analitycznej. Protestując przeciwko tezie Ingardena i Elzenberga, iż szkoła ta sprowadziła filozofię polską na złe tory, napisałem, że rozważając rzecz w ramach samego nurtu analitycznego szkoła lwowsko-warszawska stworzyła podziwiane w świecie idee logiczne i jedne z najświetniejszych zastosowań logiki: do filozofii. „Logika tego chwytu retorycznego jest analogiczna jak w pochwalie podboju kultur Ameryki, w wyniku którego powstała «wzbudzająca nieklamany podziw na całym świecie» zaawansowana cywilizacja zachodnia. Pochwała Woleńskiego w niczym nie obala (ba, nie dotyka! bo jak można obalić głęboko trafną diagnozę?) zasadności sądu wielkich polskich filozofów kultury” (s. 118). Nie będę się zajmował wątpliwą analogią z podbojem Ameryk, natomiast muszę odnieść się do reszty. Z tego, że Elzenberg i Ingarden byli wielkimi filozofami nie wynika, że ich diagnoza była trafna

i to nawet głęboko. Nie wynika to również z tego, że sam Witkowski ją podziela. Istotnie skoro diagnoza jest głęboko trafna, to trudno ją obalić. Wszelako pozostaje jeszcze do dyskusji, iż jest właśnie trafna. W moim przekonaniu jest inaczej, co też starałem się w swych pracach wykazać, m.in. wskazując na miejsce szkoły lwowsko-warszawskiej w filozofii analitycznej. Sadzę bowiem, że osiągnięcie poważnych wyników w ramach tej orientacji filozoficznej nie jest skierowaniem filozofii polskiej w złą stronę. Witkowski ma rzecz jasna pełne prawo do swej oceny, ale zachodzi między nami zasadnicza różnica: ja staram się argumentować za swoimi racjami, a mój polemista tylko deklaruje, że takowe posiada., a gdy trzeba polemizować ogranicza się do oskarżeń o „chwyty” lub chwytów retorycznych. Czasem wykazuje nawet daleko idącą, jak na niego, łaskawość i dopuszcza, że mogłem chcieć po prostu ukazać znaczący dorobek myśli polskiej w obrębie filozofii analitycznej. Zaraz jednak dodaje: „Jak jednak brać to za dobra monetę, skoro przy próbie – jak Elzenberga chociażby – upomnienia się o rzetelną dyskusję słabości niektórych stanowisk w tej tradycji Wołęński [...] na krytyków przerzuci obowiązek poważnego tu myślenia, pisząc sarkastycznie: *Nie od dzisiaj słychać ze strony miłośników rozmaitych metafizycznych szyfrów w lamenty, o tym że Szkoła Lwowsko-Warszawska zaprowadziła filozofię polską (lub przynajmniej jakąś jej część) na manowce [...]* W polemikach od ponad dziewięćdziesięciu lat dotyczących tradycję scjentyzmu i logicyzmu w Polsce jej wybitny [ejże, czy mogę być wybitny przy tylu grzechach intelektualnych, i to głównych, którymi mnie obarcza Lech Witkowski – J. W.] przedstawiciel widzi, lekceważąco, tylko *lamenty miłośników metafizycznych szyfrów*”. (s. 118) Mogę chyba zasadnie przypuścić, iż Witkowski przeczytał moje książki o szkole lwowsko-warszawskiej, skoro je cytuje. Dziwne, iż nie dostrzegł, iż zauważyłem znacznie więcej. To po pierwsze. A po wtóre, Witkowski chyba niezbyt dokładnie przeczytał zacytowane przez siebie zdanie, bo gdyby było inaczej, to musiałby zwrócić uwagę na to, że mowa w nim wyłącznie o ocenie zaprowadzenia filozofii polskiej (lub przynajmniej jej części) na manowce, a nie o wszelkich polemikach; Witkowski zresztą systematycznie miesza te sprawy. Po trzecie, Witkowski zapomniał dodać, że słowa, które zacytował były skierowane przede wszystkim do niego samego; pojawiły się w krótkim artykuliku polemicznym przed zjazdem filozoficznym w Toruniu (1995), dotyczącym stanu filozofii polskiej. Niemniej jednak, na serio traktuję dodatek „nie od dzisiaj”, bo istotnie uważam, iż negatywne opinie o wpływie szkoły lwowsko-warszawskiej na bieg spraw w naszej filozofii były artykułowane przede wszystkim przez tych, którzy w dzisiejszym żargonie, mogą być uznani za miłośników metafizycznych szyfrów. Po czwarte, traktuję te opinie właśnie jako lamenty, bo zawsze były artykułowane w terminach wskazujących na rozczarowanie, zawód, stany wojny, kliki, a w ogólności okropne skutki przynieszone przez filozofię analityczną i logikę, a analizowany tekst Witkowskiego jest tego przykładem koronnym, w gruncie rzeczy listą różnych pretensji. Po piąte, Witkowski nieco zagalopował się w perspektywie historycznej, bo „polemiki dotyczące, etc” nie mogły pojawić się ponad dziewięćdziesiąt lat temu; pierwsze miały miejsce około 1920 r.

Po szóste, na nikogo nie przerzucam obowiązku poważnego myślenia i rzetelnej dyskusji o słabych stronach szkoły lwowsko-warszawskiej. Każdy może ją zacząć, ale nie wystarczy się o nią tylko upominać. O ile Elzenberg chciał poważnej dyskusji o słabych stronach kwestionowanej przez siebie tradycji, to na nim spoczywał *onus probandi*, gdyż zawsze spoczywa na powodzie a nie na pozwanym.

Mimo wszystko, Witkowski dopuszcza „zawężenie pochwal logistycznej i scjentystycznej tradycji lwowsko-warszawskiej do «paradygmatu analitycznego», jak zdarzyło się, na szczęście Janowi Woleńskiemu” (s. 118). Zaraz wyjaśniana czym owo szczęście polegało, w formie ostrzeżenia, jak utrzymuje, zgodnego z duchem krytycyzmu Elzenberga, pochwalami analiz filozoficznych i „w języku zrozumiałym nawet dla logików”. (cytat). Przymiotniki mogą być determinujące lub modyfikujące (Witkowski nie używa tych określeń, ale ma na myśli odróżnienie tak zwykle charakteryzowane); pierwsze wydzielają pewien podzbiór z danego zbioru, a drugie zmieniają znaczenie rzeczownika z którym współwystępują, na ogół na przeciwne, tak jak w kontekście „falszywe złoto”. Rozpatrzmy teraz nazwy «filozofia logiczna» i «filozofia analityczna». Witkowski powiada: „Należy więc pamiętać, że takie rzekomo niewinne terminy, jak „filozofia analityczna” czy «filozofia logiczna», tam, gdzie uwikłane są w apodyktyczne roszczenia metafizyczne, mogą być zaprzeczeniem cech obiektów klasy określanej mianem «filozofa». Wbrew błędnym wyobrażeniom logików, głoszących pochwałę «filozofii logicznej» jako podklasy wobec klasy «filozofia», z powodów logicznych typowa relacja jest tu możliwa, a z powodów merytorycznych konieczna, w postaci wyrzucającej jakość rozważań «logicznych filozofów» poza filozofię” (s. 119). Logik może przyczepić się do jawnego pomieszania języka przedmiotowego i metajęzyka, gdyż termin «filozofia logiczna» raz oznacza zbiór a raz termin, ale intencja jest oczywiście taka: filozofia analityczna (logiczna) nie jest filozofią. I dlatego chyba moja relacja z osiągnięć szkoły lwowsko-warszawskiej jest dopuszczalna, po prostu i na szczęście dotyczy logiki a nie filozofii. W ten sposób wyjaśnia się ostatecznie, że logika jest istotna sama i dla siebie (por. wyżej). Pozostaje jeszcze pytanie, dlaczego tak ma być. Samo odróżnienie dwóch rodzajów przymiotników może być tylko punktem wyjścia, niczym więcej. Trzeba uzasadnić to, że przymiotniki „analityczna” oraz „logiczna” (wcale przy tym nie uważamy, iż są one niewinne) w terminach „filozofia analityczna” i „filozofia logiczna” są modyfikatorami, tj. odbierają słowu „filozofia” jego sens podstawowy. Cały wywód Witkowskiego sprowadza się do konstatacji, że tak być może, raczej oczywiście. Jednakże z tego, że coś jest możliwe nie wynika, że to coś jest. W szczególności, nic nie stwierdza fragment, kluczowy jak się zdaje, że typowa relacja jest z powodów logicznych możliwa, a z merytorycznych konieczna. Nie wiemy bowiem, jaka relacja jest typowa, a jakie powody – merytoryczne. A więc znowu paralogizm. Argumentacja Witkowskiego jest kulawa z jeszcze innego powodu. Otóż, zakłada on, że charakterystyka filozofii jednoznacznie charakteryzuje „zbiór obiektów” należących do klasy oznaczanej terminem „filozofia”, bo tylko wtedy można rozważać, jakie przymiotniki odnoszone do filozofii

są determinatorami, a jakie modyfikatorami. A przecież trzeba wziąć pod uwagę i to, że słowo „filozofia” jest terminem rodzimym w rozumieniu Wittgensteina, a jeśli tak jest, to kryteria stosowalności dla predykatu „bycia filozofią” są wielce złożone. Tak więc, teza o logice jako istotnej w sobie i dla siebie, a także o filozofii logicznej jako jakości wyrzucającej nasze (analityków) rozważania poza filozofię jest więc arbitralnym dekretem Witkowskiego. Być może jest on (dekret) zgodny z krytycyzmem, natomiast jest na bakier ze standardami analizy logicznej godnej jakichkolwiek pochwał. Rozbiór tekstu Witkowskiego ujawnia zaś w sposób oczywisty, że to właśnie logika (sama w sobie, ale wcale nie dla siebie, ale właśnie dla filozofii) pozwoliła ujawnić, rzeczywiście w języku zrozumiałym dla logików, mizerną kondycję analitycznych dokonań Witkowskiego. Korzystając, co w oczach Lecha Witkowskiego powinno być niezłym usprawiedliwieniem, z chwytu retorycznego znalezione u Henryka Elzenberga (*Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1966, s. 135): „Nie będę się czuł demagogiem, jeśli powiem (koniec cytatu), iż ostatnio zanalizowany fragment (i szereg innych) jest znakomitym przykładem filozoficznego belkotu”.

Ostateczny werdykt Witkowskiego wygląda następująco: „[...] bliska mi troska o «kulturę logiki» w filozofii w Polsce wymaga sprzężenia z troską o filozoficzne zmaganie się (i uobecnianie) «logiki kultury», która w świetle powyższego wcale nie musi być uzależniona od logiki (formalnej) – bo należy do klasy nie będącej podklasą klasy «logika» w jej wąskim analitycznie rozumieniu”. Jest to jednak teza banalna, gdyż nikt, przynajmniej w filozofii analitycznej, nie sugerował, że „logika kultury” czymkolwiek miałaby być (w związku z tym, cudzysłów jest całkiem na miejscu) jest częścią (chyba lepiej tak, niż podklasa) logiki formalnej. Tak więc „w świetle powyższego”, tj. jak rozumiem całego artykułu, Witkowski doszedł do rewolucyjnego wniosku, który jest równie odkrywczy jak to, że kot nie jest psem, bo nie należy do klasy będącej podklasą klasy psów. I dalej, wywodzi Witkowski, tym razem trafnie iż można być analitykiem kultury (nawet świetnym) bez podpadania „pod wąskie i radykalne postulaty niektórych logików” w sprawie „unaukowienia” filozofii (s. 119). Niby dającego logik formalny miałby protestować przeciwko temu, skoro „logika kultury” w ogóle nie podpada pod logikę formalną. Przyznając, że wywód Witkowskiego jest poprawny, nie sądzę, iżby miał pełną rację. Moim skromnym i dyletanckim zdaniem, Elzenberg i Znaniecki nie byli, jak to utrzymuje Witkowski, analitykami logiki kultury, ale analitykami kultury. A Ossowska, która też jest powołana w tym miejscu, była analitykiem i moralności, i logiki moralności, tego drugiego w tym sensie, jaki przyjmuje się w metaetyce. Rozumiem, że Witkowski troszczy się o filozoficzne zmaganie się (i uobecnianie) „logiki kultury”. O ile jeszcze jakoś rozumiem uobecnianie się, to zmaganie się wygląda tajemniczo, bo zmagać się można z czymś, np. z troską „o kulturę logiki” w filozofii w Polsce, ale szkopuł w tym, że obie troski mają się nie tyle zmagać, ile właśnie sprzęgać, chyba, że ma się na myśli ich heglowską opozycję. Jako przebrzydły analityk dodam jeszcze, iż wyrażenie „,kultura logiki” w filozofii

w Polsce” zdaje mi się nader nieostre, nawet gdy pominię się cudzysłów wewnętrzny. W pełni natomiast podzielam wezwanie do kultywowania kultury logicznej w filozofii polskiej i mam nadzieję, że Lech Witkowski sam z niego skorzysta.

Wracam do kwestii metafizycznych. Filozofia jest retoryczna w dużej mierze, taką była i zapewne będzie. Wyraża się to m.in. w jej języku, zawsze jakoś metaforycznym, perswazyjnym i propagandowym. Zaznaczam to dlatego, by od razu wyjaśnić, iż nie uważam swych argumentacji za pozbawione rozmaitych elementów dekoracyjnych czy krystalicznie obiektywne. Wcale nie ukrywam, że i moja własna retoryka filozoficzna ukrywa braki w uzasadnieniu głoszonych tez, wielce niedoskonałym w porównaniu z tym, które jest możliwe i dostępne w naukach empirycznych czy matematyce, że i ją przeświecłam optyką mojego podstawowego wyboru metafizycznego. Wszelako można teraz zapytać tak: a co znaczy to ciągle nawoływanie do uzasadnień, arguznentów, etc.? Otóż, wcale nie uważam, że w kwestiach filozoficznych nie można argumentować, a tylko tyle, że trudno o argumenty rozstrzygające. Dlatego jest rzeczą ważną, by metafizyczne sympatie były wyrażane możliwie jasno i pełnie, by możliwie niewiele pozostawalo domyślne i pozadyskursywne, by starać się o literalizację metafor i przykłady, by nie zastępować zdań *de re* przez zdania *de se*, by odróżniać znaczenia, by w krytyce respektować, a przynajmniej starać się to czynić, te znaczenia, które funkcjonują w krytykowanym tekstach, by nie zastępować uzasadnień przeciwieństwami, by nie stawiać tez zbyt ogólnych i mocnych, by oszczędnie szafować argumentami z intencji, i by uważać na wiele innych pułapek, np. przy operowaniu modalnościami. Opowiadam się za filozofią analityczną, bo moim zdaniem ułatwia realizację tych zadań, lepiej niż inne typy filozofowania, ale, wracając do początku, nie jestem w stanie uzasadnić, że moja metoda realizuje potrzeby filozofii lepiej niż inne, np. sposoby jakie zaleca filozofia kultury. W pewnej dziedzinie interesującej filozofa możliwości argumentacji są większe niż w innych. Mam na myśli historię filozofii, mimo jej nieuniknionego uwikłania w konteksty wymagające hermeneutyki. Można łatwo sprawdzić, co kto napisał, nierzadko, co powiedział czy jak miały się stosunki w kręgach akademickich, jeśli już kogoś zajmują takie kwestie. To wszystko jest względnie niezależne od możliwych interpretacji, także i tych, które wypływają z żywionych sympatii i antypatii. Zarzucam Lechowi Witkowskiemu, że, mówiąc językiem prawniczym, nie dolożył należytej staranności w swej krytyce filozofii analitycznej, ignorując fakty i teksty, a także naruszając wiele z wyżej wskazanych zasad dobrej roboty w filozofii. A przede wszystkim to, że na ogół zastąpił możliwe argumenty propagandą własnych preferencji. To właśnie starałem się wyżej uzasadnić, ale nie od rzeczy będzie, gdy podam jeszcze jeden przykład. Mogę się zgodzić, iż sformułowanie „lamenty miłośników metafizycznych szyfrów” (por. wyżej) może być odebrane jako lekceważące. Potrafię jednak mu nadać treść empiryczną i powiedzieć to samo bez tych słów. Zobaczmy jak to jest w przypadku Witkowskiego. Oto powiada on (por. wyżej) o tym, że przymiotniki „logiczna” i „analityczna” są modyfikatorami, gdy stoją obok rzeczownika „filozofia”, a jest tak z powodu ich „uwikłania

w apodyktyczne roszczenia metafizyczne”. Owe roszczenia pochodzą rzecz jasna od analityków. Jeśli skreślimy słowo „apodyktyczne”, to cały wywód upada. Popatrzmy teraz na metafizyczne roszczenia Elzenberga czy Ingardena, które są apodyktyczne w co najmniej takim samym stopniu, jak filozofów logicznych; zresztą, nie znam roszczenia metafizycznego, które nie byłoby jakoś apodyktyczne. W rezultacie, albo każda filozofia z jakąkolwiek kwalifikacją (np. filozofia kultury, gdzie „kultury” nie wskazuje tylko na dziedzinę, ale i na sposób filozofowania, a tak właśnie jest u Witkowskiego) nie jest filozofią albo każda nią jest. Wracamy więc do punktu wyjścia dyskusji metafizycznej, co wskazuje, że argument Witkowskiego jest po prostu zbyt czyny.

A na koniec chciałbym odnieść się do pewnych socjologicznych i psychologicznych konstatacji Witkowskiego. Do wszystkich nie warto, bo niektóre z nich są porachunkami w ramach środowiska toruńskiego, co jest publiczną tajemnicą. O wielu sprawach Witkowski zapewne wie to, czego ja nie wiem, np. o sięganiu po funkcje czy pieniądze w związku z wymachiwaniem wielkością szkoły lwowsko-warszawskiej. Nie ma też sensu dyskutować o żalonych epigonach i podobnych enuncjacjach. Kwestia, którą zamierzam poruszyć dotyczy dobrego samopoczucia analityków, o czym Witkowski wspomina kilkakrotnie dodając, że jest ono utrwalane rozmaitymi posunięciami. I ma rację, mamy dobre, no przynajmniej niezłe samopoczucie. Ale dlaczego miałyby być inaczej. Należymy do solidnie utrwalonej tradycji intelektualnej, cenionej w kraju i na świecie. Ostatnio przyczyniliśmy się nie tylko do jej popularyzacji, ale i wszechstronnej analizy, w tym i krytycznej, publikując cały szereg monografii, prac zbiorowych, antologii tekstów, dzieł zebranych, nie tylko po polsku, a przygotowujemy dalsze. Zorganizowaliśmy sporo konferencji i seminariów, osiągnęliśmy to, że szkoła lwowsko-warszawska stała się przedmiotem powszechnego zainteresowania. Cieszy nas, że z reguły jest bardzo dobrze oceniana, że artykuły i monografie na jej temat publikują nie tylko filozofowie polscy, ale również i obcy. Mamy też i własne systematyczne osiągnięcia, a jest to nie tylko nasza własna opinia. Trudno nie mieć satysfakcji i dobrego samopoczucia w tej sytuacji. Oczywiście, nie jestem naiwny i wiem, że nie to Witkowski ma na myśli, ale raczej fakt, że tego rodzaju działania są przedsięwzięte w celu zdominowania, zawłaszczenia czy eliminacji innych. Otóż, zapewniam, że powód jest zgoła inny, a wynika z poczucia obowiązku, że to co cenne, nie tylko naszym zdaniem, w filozofii polskiej powinno być szerzej znane i kontynuowane. A co Wy czynicie dla własnej tradycji? Raczej niewiele. Kilkanaście lat temu zostałem poproszony o przygotowanie projektu opracowań o filozofach polskich dla serii „Myśli i Ludzie”. Nie mogłem znaleźć autorów książek, ani o Ingardenie ani o Elzenbergu. Obaj filozofowie nie doczekali się do dzisiaj wyczerpujących opracowań monograficznych; najważniejsze, ale ciągle fragmentaryczne analizy poglądów Ingardena w dziedzinie ontologii i epistemologii ukazały się po niemiecku. Elzenberg nie ma wydania swych dzieł, jednolitego i pełnego. To nie z inicjatywy Polaków wyszły prace Ingardena po niemiecku i angielsku. *Spór o istnienie świata* nie jestostęp-

ny po angielsku, co uchodzi za skandal. Kiedyś slyszalem od pewnego polskiego filozofa, że Elzenberg jest jednym z trzech najswietniejszych wspolczesnych umyslów europejskich. Ale w projektowanej podserii przekladów klasyków najnowszej filozofii polskiej w ramach serii *Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* nie ma żadnej pozycji Elzenberga, bo nikt nie zaproponował. Taka jest smutna prawda. Czy to analitycy mają wykonać zadanie właściwej obecności tradycji lwowsko-wileńskiej w myśli polskiej i światowej? Raczej nie. A więc do dzieła filozofowie kultury, bo nikt za Was pracy nie wykona, nie tylko oddania należnej sprawiedliwości własnej tradycji, ale i jej rozwinięcia, np. ufundowania szerszej wizji funkcjonowania kultury. Powiecie, że nie zależy Wam na zewnetrznych atrybutach uznania w kręgach akademickich, bo prawdziwa wielkość jest samotna i nierozumiana przez ogół mały i pospolity, m.in. z powodu dywersji wrażliwych sił filozoficznych w tym wypadku analityków. To, co w takim wypadku ma znaczyć końcowe życzenie Lecha Witkowskiego, w sprawie położenia tamy „przerostom małości w życiu społecznym i akademickim, także w filozofii polskiej [...]” (s. 120) Ciekawe jakimi metodami?

Lech Witkowski

O możliwości sensownego sporu filozoficznego w Polsce

(w trybie odpowiedzi Janowi Woleńskiemu)

Z prawa do odpowiedzi mojemu Szanownemu Polemiście korzystam tu w ogromną niechęcią, niesmakiem, a nawet poczuciem jałowości i beznadziei, długo ze złożeniem poniższych uwag zwlekając, aż na skraj cierpliwości Redaktora „Ruchu Filozoficznego”, za co Go przepraszam. Generalnie bowiem doskonale zgadzam się z Janem Woleńskim (JW), że najważniejsze to wykonywać konkretną robotę filozofa („a więc do dzieła filozofowie kultury”), do której nie zawsze (wręcz tylko z rzadka, jak mniemam) należy „kruszenie” kopii z kimś, kto myśli inaczej.

Od razu dodam, że jeśli już, to nie kruszę kopii z *kimś* (od pewnego czasu bowiem nie liczę specjalnie na to, że zmienię czyjeś myślenie, zwłaszcza jeśli jest profesorem logiki jak mój polemista, czy – jak ostatnio wielokrotnie pisuje JW – jeśli „należy do obozu” stronników, rzeczników, znawców i wyznawców tzw. filozofii analitycznej). Ja piszę na własny rachunek, bez inklinacji obozowych, nie należę do ugrupowania żadnych „Napoleonów” w filozofii, ani jej stróży czy zbawców. Nikim się nie zasłaniam – choć piszę, kogo doceniam – i żadnej tradycji „obozowej” jako swojego alibi czy listka figowego nie przywołuję. Stąd, rzecz jasna, takie zwroty, których pełno w ostatnio czytanych przeze mnie tekstach Woleńskiego jak „my, analitycy”, „nasz oboz”, „należę do obozu”, traktuję jako zwykłą aberrację intelektualną bez żadnej wartości poznawczej i niegodną filozofa. Jest to zresztą, jak mniemam, typowe nadużycie epigońskie. Interesuje mnie tymczasem tylko (to mało?) przyzwoitość akademicka i dojrzałość humanistyczna, troska o bogactwo życiodajnych odniesień w kulturze. Reszta (łącznie z retorycznymi sztuczkami niektórych logików) to otoczka walki o pozycję i dominację; walki lepszej, gorszej, ale zawsze obecnej i w nauce, i w filozofii.

Logicy nie są z jakiejś przyrodzonej im natury czymś lepsi w stylu poruszania się po tym „ringu”. Nie są wolni od idiosynkrazji, ograniczeń wiedzy ani niezdolności służenia rozumności, nawet posługując się sloganami racjonalności. Myli im się często pochwała mądrości poszukiwanej z pychą mądrości własnej, odnalezionej. Nie są w niczym bardziej racjonalni i logiczni od normalnego, tj. bez obsesji logistycznych i scjentystycznych, twórczego filozofa. Nie usiłuję więc JW i innych do niczego przekonywać, bo nie ich błędzące dusze mnie tu intere-

sują czy przejmują. Natomiast nie widzę powodu, aby im odpuszczać, skoro ich pycha zamula przestrzeń dla głosu takich postaci jak Ingarden, Elzenberg, Skarga, czy dla klimatu, w jakim uprawia się filozofię i w niej kształci. Wystawienie rachunku za dominację niektórych logików w środowisku polskiej filozofii to dopiero zadanie na przyszłość, choć niekoniecznie tak odległą, gdy śladu już po tej dominacji władczej nie będzie, jak po przejściowym zgrzycie historycznym. Filozofia się obroni, o to jednak warto się aktywnie troszczyć, aby nie dało się jej zepchnąć inkwizycyjnie w jakieś wyjałowienie myślowe, jak ostrzegala ostatnio Barbara Skarga w polemice z Jerzym Pelcem; polemice, w którą włączył się także po swojemu, a jakże, Jan Woleński. Troska o filozofię w Polsce wymaga obecnie, moim zdaniem, wzmocnienia perspektywy widzenia filozofii, która jakości myśli daleko nie sprowadza do poprawności według jakiegoś zestawu wymagań formalno–logicznych. A logicy i analitycy muszą zacząć poważniej pilnować własnych standardów we własnych produkcjach, jak się łatwo przekonać śledząc ich teksty, tekstów JW nie wyłączając. Kilka uwag o tym poczynię dalej.

Nie kruszę więc kopii z pojedynczymi logikami ani przeciw logiczności. Natomiast kruszę kopię o *coś* – czemu dałem wyraz w podtytule odsądzanego od czci i wiary tekstu: „na motywach dylematu: jak filozofować w Polsce”. Niech sobie więc ten „obóz” Jana Woleńskiego i kilku innych cerberów poprawności kwitnie i rozwija się, jak chce, byle jedynie dało się skończyć z wygodnymi dla niego a karygodnymi praktykami zawłaszczania i rozstawiania po kątach pola myśli filozoficznej w Polsce (w których nie są pierwszymi ani ostatnimi, rzecz jasna). Nie nawracam więc JW z obranej drogi, nie da się bowiem w filozofii sensownie powiedzieć: „drogi Janie, chodź, pokażę Ci uroki innej drogi”, zwłaszcza że drogi Jan różne możliwe drogi ma już jakoś ocenione i ma prawo chcieć codziennie jeść tylko swoją ulubioną strawę. Nie można go też odwieść od sprowadzania ze „złej” drogi innych, nawet gdyby nie chodziło o maluczki tego filozoficznego świata jak ja, ale gdy w grę wchodzi koryfeusz jak Putnam ostatnio. Filozofia jest zresztą bardziej, niż do tego przyznają się mniejsi i więksi logicy, kwestią smaku i wyobraźni, nie mówiąc już o strategii myślowej. I to dotyczy także ich (logików) różnych sztuczek formalnych. A odpowiedzialności za słowo w filozofii i jego wartości (poprawności, ścisłości) nie da się w najważniejszych poznawczo miejscach i sprawach w filozofii aptekarsko wymierzyć tak, jak się to widzi często tzw. analitykom. Mając ukończone studia matematyczne (i nawet – trudno Ci, drogi Janie, pewnie uwierzyć – publikacje badawcze w matematyce, np. o algebrach proskończonych i koalgebrach nad ciałem, spełniające wymogi zaawansowanego formalizmu matematycznego), wiem to już od pewnego czasu, a nawet ta herezja logiczno–analityczna staje się coraz bardziej fundamentem mojego rozumienia i uprawiania humanistyki. I pewnie już się nie zmienię ani na to nie poradzę, że tabunu ani pulku logików nie postawię na równi z jednym, jedynym Heideggerem, jeśli chodzi o pożytki dla filozofii, a niedawną próbę po-

kazania Putnamowi przez JW w Toruniu na „patyczkach formalizmu” jak bardzo się myli w swojej krytyce teorii prawdy Tarskiego mogą 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.

Mój totalnie, bez umiaru krytykowany przez Polemistę powyżej tekst (który, choć całymi partiami przytaczany przez JW, a następnie wygodnie dla krytyka nicowany, pozostaje też na szczęście do ponownego czytania, przez zainteresowanych czytelników) i co chciał (miał) powiedzieć – powiedział, a przy tym mógł i może przemówić jedynie do tego, kto potrafił „chcieć dać sobie powiedzieć” – jeśli użyć zwrotu hermeneutycznego Gadamera, czy do tego, kto sam już kiedyś żywił podobne przekonania – jak na to uczuła z drugiej strony w stosownym miejscu Wittgenstein. Ta zbieżność, przy okazji zauważmy, opisu warunków sensowności polemik i argumentacji po obu stronach rzekomej przepaści kopanej przez niektórych „analityków” pokazuje, dlaczego jest dla mnie oczywiste, że Jan Woleński znacznie mniej pokazał „czy mógł pokazać” niż mu się wydaje i ufam, że jest to łatwe do stwierdzenia dla części przynajmniej czytelników – (wyjaśniam, przy okazji, że ostatni cudzysłów odsyła do owej obiegowej nazwy – ja bowiem przyjmuję do wiadomości jedynie istnienie *tzw.* analityków, a nie jakichś prawnomocnie zawłaszczających kategorię analizy – analityków; o tym zresztą potem). Rozczaruję mego adwersarza, ale nie będę przejmował jego stylu, którym przecież nie wyróżnia tylko mnie – wystarczy przeczytać w ostatnim „Przeglądzie Filozoficznym” co i jak ma do powiedzenia Barbarze Skardze, którą i w polemice ze mną był przywołał „do porządku”, odmawiając Jej prawa do odpowiedzialnego nazwania wybitnych filozofów bez uzgodnienia tego z nim (może nie?).

Poczynię jednak najpierw kilka uwag do polemiki Jana Woleńskiego ze mną, a następnie pokażę zainteresowanym, jak łatwo obnażyć iluzoryczność poziomu analizy jego, jako wzorowego analityka, na jednym z jego „najważniejszych” jak czytamy na okładce stosownej książki, tekstów. Zresztą pisząc, że „pokażę” mam na myśli nie JW, ale tych, którzy sobie dadzą pokazać; w końcu zawsze krytyk może skwitować, że operują tylko „perswazją i paralogizmami”, czy „prostackim językiem”, jak podsumował już mój tekst. Ot, używa sobie na mnie, mój drogi Jan, używa, ale ufam w inteligencję czytelników.

Wiem, że mój adwersarz jest ogromnie doświadczony w bojach i widać po czasopismach jak ciągle mnoży polemiki (Skarga, Wodziński...), niemal na każdy temat, jak cerber poprawności, z poczuciem, że ma instrument i miarę, jakimi można i należy przywoływać do porządku błędzących w filozofii. Jeśli ma taką potrzebę – niech mu będzie. Jednak wielokrotnie czytając jego polemikę ze

mną nie byłem ciągle w stanie uwierzyć, że nie jest świadom nadużyć, jakich się dopuszcza wobec mnie. Od niewinnego pozornie przegadania i wypisywania co się chce, żeby potem wspaniałomyślnie powiedzieć: „wiem, że nie to Witkowski ma na myśli”, albo że się aż pół strony z mojego tekstu przytacza, aby tuszować to, że i tak się zrobi z tym co się dalej chce, ogłaszając własny werdykt jako jakąś obiektywną prawdę. Krytyk sugeruje, że nie rozumie prostych operacji, np. brania w cudzysłów terminów, wobec których albo chcę zaznaczyć swój dystans, albo przejmuję je z jego tekstów, np. cóż takiego utrudnia „logikowi” odróżnienie sytuacji, w której ktoś jak *on* pisze, że Ingarden przypisuje różne grzechy znanej szkole, od sytuacji, w której ktoś jak *ja* pisze, że nie zgadza się na owo sformułowanie „przypisuje”, bo nawet samo operowanie tym terminem jest tu nadużyciem. Albo: co mam myśleć o „epistemologu”, który widać nigdy nie słyszał o formule Bachelarda o teorii jako „wyrafinowanym błędzie”, przez co jest poza jego wyobraźnią co oznacza idea „rehabilitacji błędu w poznaniu”, o całą epokę przekraczająca ideę, która „zakłada dopuszczenie błędu”. Może znajomość Poppera mogłaby tu pomóc. Zachodzę w głowę jak można tkwić w uporze co do tego, co tu „wystarczy zauważyć” w punkcie sporu, skoro gdzieindziej się wyznaje, że błędu w poznaniu nie uznaje się za konieczność. Nie dziwi, że trzeba potem sugerować, tryumfalnie sprowadzając wszystko bezzasadnie do skojarzeń z cytatem z Borzyma: „Witkowski nie zawsze potrafi odtworzyć sens relacjonowanych przez siebie opinii”. Nawiasem mówiąc aż dwa razy zaszczyca mnie JW sugestią, że jakaś moja sugestia jest „całkowicie błędna” albo coś jest „całkiem nonsensowne”, bez tłumaczenia co to „całkiem” tak całkiem znaczy, ani czy jego werdykt jest „całkiem” sensowny lub „całkowicie” prawdziwy, czy tylko sensowny w miarę i na miarę jego wyobraźni. Raz nawet podobno operuję „literalnym nonsensem”, co jest jakimś tajemniczym pojęciem rasowego logika (gratuluje, zresztą). Zresztą usiłuję tę „literalizację”, jako tajną broń Woleńskiego – którą operuje wielokrotnie i dowolnie – rozgryźć od dawna, ale analitycznie jest to beznadziejne. Dajmy więc temu spokój. JW pastwi się łapiąc mnie za słówka i zwroty, (no bo to kluczowe: tradycja czy obraz tradycji i jakie to odkrycie!) mogę i ja, żeby nie pozostało „całkiem fałszywe” wrażenie, że jest tu w czymś nadzwyczajnie lepszy ode mnie.

Zwłaszcza, że już na serio oskarżam Jana Woleńskiego o skandaliczne i wierutne kłamstwo, gdy przypisuje mi domaganie się odrzucenia (!) tradycji analitycznej („wolno Witkowskiemu nawoływać do odrzucenia tradycji analitycznej, wolno i mnie proponować, by ją kontynuowano”). Otóż ja nie mógłbym nawoływać do jej porzucenia czy odrzucenia już choćby dlatego, że nie uważam jej za nic specjalnie istotnego i ważnego dla poważnie uprawianej filozofii, a nawet – jak pokażę – uznaję ją za iluzoryczną wartość, która wkracza w fazę schyłkową, bo sami jej pyszni zwolennicy nie umieją jej dochować wierności poza krzykliwymi deklaracjami – i to na przykładzie choćby tekstów samego Jana Woleńskiego go widać do woli.

I żeby przejść do tej części daruję sobie odnoszenie się do innych spraw. Niczego nie wnosi bowiem formalne cyzelowanie pojęcia „tradycji”, jak się pomija, o co się faktycznie toczy merytoryczny spór. Może jeszcze kiedyś uda mi się lepiej wyłożyć, dlaczego mam tyle zastrzeżeń do roboty Jana Woleńskiego jako historyka tradycji filozofii polskiej w XX wieku, jak uznam, że sprawa warta jest świeczki. Wygląda, że cała trudność polega na spowodowaniu, aby JW przyjął coś do wiadomości. A tu zdaje się bawić w ciuciubabkę, gdy złapany za rękę za to, że operował zbitki o lamentach miłośników metafizycznych szyfrów – wypiera się powagi jej używania i wmawia czytelnikowi, że napisał tak tylko do mnie w nieistotnym tekście, tak jak bym nie miał w związku z tym prawa posłuszenia się nim („Witkowski zapomniał dodać, że słowa które zacytował były skierowane przede wszystkim do niego samego”), a przy tym skoro zbitka ta była odpowiednią publikowaną, to nie była tylko do mnie, liczba mnoga też zobowiązuje, zresztą w polemice z Barbarą Skargą owe „szyfry” także się pojawiają, więc JW ma kłopoty z pamięcią, czy sam już nie wiem z czym. Ale nic to, nie o jego kłopoty zamierzam się kłopotać. Daruję też jego rozpaczliwe próby oddalenia ewentualności, że można tak poprawnie analitycznie przeprowadzić rozumienie terminów i analiza, i filozofia, że zbitka „filozofia analityczna” wypadnie poza obręb klasy „filozofia”, co zresztą jej grozi – moim zdaniem nie przez moją złośliwość, tylko przez wewnętrzne słabości tego czegoś we współczesnej humanistyce.

I już na koniec tej części, jedynie zwykłej niewiedzy JW zawdzięczam ja i czytelnicy jego polemiki ze mną to, że do rodzaju właściwych mi podobno „inwektyw” i to jeszcze „prawdziwego ich ukoronowania” zaliczył wykorzystanie przeze mnie informacji, że skrajna poprawność formalna myślenia logicznego bywa zachowana w jednej z chorób kwalifikowanych jako umysłowe. Widać, że nigdy nie zetknął się z teoretycznym, wręcz podręcznikowym, opisem stanów określanych mianem paranoi. No cóż, nic na to przecież nie poradzę, że są fakty tak boleśnie niewygodne dla pysznego i ufego logika. A od kiedy to poprawność logiczna ma gwarantować mądrość i zdrowy rozsądek, drogi Janie? Porzuć wreszcie te naiwności, bo z konieczności prowadzą poza granicę powagi. Aż dziw, że o tym nie wiedziałeś. A może to nic dziwnego, że JW jako logik tego nie rozumie?

Część druga

O asekuracji semantycznej dyskursu w filozofii

Dyskurs od francuskiego *le discours* to najtrzywialniej mówiąc: rozprawianie i tylko tyle mogę na początku powiedzieć, nie chcąc komplikować pola terminologicznego, co najwyżej pamiętając dodatkowo, że *Le discours sur la méthode* to tytuł kartezjańskiego rozprawiania (czyli rozprawy) o metodzie. Z kolei asekuracja też niech się na początku tylko kojarzy z troską o to, aby zabezpieczać się, upewniać, tworzyć oparcie, przeciwdziałać groźbie błędu czy nieporozumienia w ko-

munikacji. Wreszcie przymiotnik: semantyczna niech się tutaj wyjściowo kojarzy z troską o pole znaczeń i o zdolność poruszania się właśnie po nim; wszak pytanie o to „co to znaczy?” bywa, jak wiadomo, często warunkiem wstępnym porozumienia, a pytanie o to, jak znaczenia w ogóle mogą dochodzić do głosu w języku, jest już bardzo skomplikowanym problemem nie tylko językoznawczym, ale i filozoficznym.

Wychodząc od tych banalnych uściśleń będę chciał dotknąć trochę ów poważny problem, metafizyczny w istocie.

Filozofia używa języka i poszukuje języka – nie darmo wyzwanie logosu jest kluczowe dla jej historii. Używając języka potocznego, poszukuje sposobów na jego formalizację, aby dało się przy jego pomocy wyrazić coś „istotnego”. Zaczynamy myśleć filozoficznie jakoś już „wrzuceni” w język i starając się z jego więzów, z oblepiających go znaczeń i skojarzeń uwolnić. Jakie mamy do tego zadania możliwe podejścia – to jedno z ciekawszych moim zdaniem pytań w wysiłku nabywania samowiedzy filozoficznej i u klasyków i u adeptów, a tymi ostatnimi wszyscy jak wiadomo chyba zawsze pozostaniemy. Przynajmniej ja nie przypisuję sobie zadatków na klasyka, nawet jeśli wiem, że tacy w naszym świecie, niesmacznie pyszni bywają.

Już zdanie wypowiedziane wyżej, że „zaczynamy myśleć w języku” niesie pytanie o to „myśleć” i nie darmo tak rasowy analityk jak Jerzy Perzanowski zacznie wprowadzenie do książki „Jak filozofować” od próby definicji (?): „myśleć to znaczy pytać i szukać odpowiedzi”. A przecież Heidegger zadaje poważnie pytanie „co to znaczy myśleć”, i udziela odpowiedzi z paradoksalnymi jak wiadomo konsekwencjami dla potocznych skojarzeń, np. takiej że „nauka nie myśli”, albo że to my zapominamy o myśleniu. Wiadomo (?) jak finezyjnie Heidegger wprowadza znaczenie terminu „namysł” jako wymagającego cofania się do źródła. Ukazuje to, że perspektywę analizy trzeba umieć wypracować w trudzie.

Paradoksalność też filozoficznych, bywa kluczową pułapką semantyczną dla odbiorcy filozofii i, moim zdaniem, wbrew potocznym nawykom odrzucania ich z racji owej paradoksalności właśnie, uczuła ona na konieczność ostrożności w ocenianiu ich walorów poznawczych i semantycznych. Stąd, jak wiadomo, „nonsens”, ze względu na skalę skojarzeń odbiorcy, bywa traktowany jako „bez-sens”, a to – jak wiemy dzięki upadkowi metodologicznej pychy neopozytywizmu (do którego przyczynił się Karl Popper) – jest na szczęście już bezpowrotnie w filozofii nieuprawnione. Na swoje nieszczęście zwykle o tym nie wiedzą jedynie tzw. filozofowie analityczni, ciągle w starym stylu rozdający razy na lewo i prawo. Sam tymczasem byłem na ostatnim światowym kongresie filozoficznym świadkiem plenarnego skandalu semantycznego właśnie gdzie „tzw. analityk”, albo za przeproszeniem filozof analityczny ogłosił łatwe wyrzucenie na śmieci filozofii tzw. postmodernizmu już tylko dlatego, że przedrostek *post* znaczy dla niego oczywiście „po” a *modernity* znaczy „współczesność”, a nie ma przecież niczego co jest bardziej współczesne niż współczesność. Przytaczam ten fakt, jako wyraz poczucia jak

wiele zwykłej hołsztaplerki analitycznej, buty i głupoty kulturowej ma miejsce we współczesnej filozofii, także analitycznej zresztą na jej „szczytach”.

Chcąc tymczasem urzetelnić, uściślać, precyzować, czynić bardziej odpowiedzialnym, naukowym, a mógłbym długo jeszcze przywoływać inne tego typu cnoty filozoficzne, i tu podawać ich stróżów – zwykle domagamy się: podaj definicję, podaj tryb użycia, podaj konsekwencje, podaj jednoznaczny sens, wyeliminuj wieloznaczność, nieostrość, uściślij, pokaż dokładnie, jak rozumiesz, etc. Zarzut, że ktoś nie podał definicji tego, o czym mówi, bywa analitycznie traktowany jako śmiertelne niemal kalandrię powagi naukowej rozważań. Wiemy, że filozofii marzy się w punkcie wyjścia albo ścisłość formalna albo apodyktyka pewności odbioru znana pod hasłem „jasności”, „oczywistości”, „naoczności”, „wglądu” etc. Wiadomo jak łatwo wymachiwać postulatami „jasności” jak maczugą i jak łatwo „jasnościowcom” dyskwalifikować „niejasne” (dla nich, choć uważają, że przez to niejasne „w ogóle”) rozważania filozoficzne.

Nie darmo wcześniej marzyły się nam w wiedzy naukowej „pewniki”. Potem przyszła świetlana wizja aksjomatyzacji, dopóki się nie okazało, że aksjomatyki odpowiednio bogate mają nieskończoną klasę modeli niezomorficznych. Te perypetie z poszukiwaniem absolutnej pewności w sferze znaczeń – łącznie z ograniczeniami strategii formalizacyjnych pozwalają wypowiedzieć pierwszą tezę: asekuracja pełna czy zupełna w filozofii dyskursu nie jest możliwa, zawsze pozostaje **ryzyko nie tylko błędu, ale i obłądzenia** semantycznego, mówienia do siebie ale obok siebie, bez możliwości zrozumienia więc i porozumienia. Podawanie definicji jest w istocie próbą swoistej asekuracji dyskretniej, tj punktowej czy lokalnej, jak kto woli. Wiemy, że ta asekuracja natrafia na przeszkodę zwłaszcza tam, gdzie rozumiemy, że sensy bywają uwikłane w sploty bardziej holistyczne, gdzie do głosu dochodzi swoista jak pisał Bachelard solidarność pojęciowa, gdzie formuła $F=ma$ wyraża prawo siły a formuła $a=F/m$ sens przyspieszenia. Groźba błędnego koła definicyjnego jak wiadomo jest osłabiana w trybie tzw. koła hermeneutycznego, albo swoistej ontologicznej wizji rozumu, jako tej instancji, która się sama tworzy, śledząc własne perypetie tego tworzenia i jego porażek.

Te uwagi nie biorą się znikąd. Ich generatorem jest przekonanie o skandalicznych uzurpacjach analitycznych, jakie reprezentują tzw. filozofowie analityczni. Poza tym, że bywają nudni i płytki aż po banalność, ważniejsze jest to, że bywają niezdolni do reprezentowania ideałów, które sobie przypisują i za ich niewypełnianie potępiają innych. Deklarują przynależność do miłośników ścisłości, przeciw „miłośnikom szyfrów metafizycznych”, jak to nazywa Jan Woleński. A te ich „szyfry analityczne” bywają jeszcze gorszej maści, bo bywają bałamutne, czy mówiąc ostrzej a bardziej adekwatnie wobec wartości poznawczej – oszukańcze w pysze, a przynajmniej naiwne w poczuciu wyższości. Pora się przyglądać stylowi i jakości merytorycznej „analizy” owych pysznych analityków. Nie pierwszy ani nie ostatni zapewne, a nawet nieodosobniony to przypadek tego jak

obroncy wartości (tu: cnoty ścisłości i odpowiedzialności analitycznej w filozofii) wyrządzają krzywdę samej tej wartości.

Moim ulubionym ostatnio przykładem jest twórczość wspomnianego już Jana Woleńskiego, w tym jedna z jego ostatnich książek pod tytułem *W stronę logiki*. Analityka nie należy się bać, nawet jak krzyczy i wywija potępieniami (por. zarzuty o braku definicji, albo o niejednoznaczności. Sam przyciśnięty do muru, albo wiedząc inteligentnie, że go można przycisnąć, bez bicia się przyzna, że w najistotniejszych momentach i miejscach swoich „analiz” (nomen omen) nie może podać definicji. Przykładów w tej książce jest całe mnóstwo.

Warto więc zdecydowanie nie bać się analityków i ich gromkich polajañ, a nawet warto też sięgnąć do samych ich tekstów. Za koronny i znakomicie nadający się do wiwisekcji słabości analitycznych tzw. analityków uznaję ostatni tekst z w/w książki JW, o sensie i nonsense w filozofii. Braki elementarne definicji czynią tam różne deklaracje jałowymi, np. bez „jasnej” definicji „literalizacji” brzmi balamutnie odkrycie Woleńskiego: „jeśli coś da się zliteralizować, to da się jasno wyrazić”. Tak więc nie ma co oskarżać Ingardena i fenomenologów, że operują „deklaracjami”. Cóż to za analityczność stoi za wyznaniem JW, że „kontrast między jasnością i jej brakiem jest rzeczywisty”? Autor *deklaruje*, że przedstawił koncepcję „literalizacji”, której – jak się każdy trzeźwy czytelnik przekona – nie przedstawił w postaci minimalnie choćby czytelnej (darujmy sobie ową mityczną jasność). Woleński wie, że nie może podać ani definicji „jasności”, ani definicji „literalizacji”, ale najróżniejsze *deklaracje* i wyznania wiary składa, jak najzwyczajniejszy adept filozofii, bezradny wobec komplikacji semantycznych kluczowych miejsc swojej argumentacji, a nie tam jakiś super analityk. Pisze, że coś uważa, że coś jest „jakoś” (a to *jakoś* sprawdzalne, a to *jakoś* skorelowane, etc). To jaką wartość mają buńczuczne deklaracje: „Heidegger niczego nie udowodnił w normalnym sensie tego słowa”. Konia z rządem temu, kto udowodni, że Woleński jednocześnie w sprawach jasności i literalizacji cokolwiek udowodnił „w normalnym sensie”. I nic tu nie pomoże wyznanie, że „[W] przeciwieństwie do Carnapa nie twierdzą, że Heidegger wyprodukował stek nonsensów”. To bardzo uprzejme i szlachetne, oczywiście, tylko jaką wartość mają wówczas deklaracje o świetlanym „obozie analityków”, w którym jest zapewne Carnap i inne „Carnapy” też (tu cudzysłów jest z mojej strony sarkastycznym odniesieniem do obcej mi manieri niektórych analityków, pisania o niecenionym wariacie filozofii poprzez „te Derridy, Ricoeury” – przykłady zmilczę). Jana Woleńskiego stać w ważnych sprawach na wyznanie: „nie potrafię zanalizować ... od razu w kategoriach ogólnofilozoficznych. Dlatego chcę się posłużyć pewną analogią, która, mam przynajmniej taką nadzieję, może być z powodzeniem uogólniona do celów filozoficznych”. Otóż łatwo zobaczyć, że w wielu naistotniejszych sprawach filozoficznych „analitykowi” pozostaje owo wyznanie i nadzieja, nijak nie przystające do pychy rozdających pouczenia. W prologu do swojej książki, mówiąc o argumentacji

filozoficznej JW nie zawaha się ogłosić: „Język Platona nie jest całkowicie jednoznaczny”, albo w innym fragmencie troski o poprawność argumentacji w filozofii: „Niestety, Waismann nie definiuje ani pojęcia dowodu, ani pojęcia argumentu filozoficznego, a także nie sugeruje on jakichś w miarę jednoznacznych wyjaśnień pozadefinicyjnych dotyczących się tego, jak rozumie te dwa, bądź co bądź kluczowe w jego rozważaniach pojęcia”. Możemy więc zawołać cytując samego JW, świadomego, że taka reakcja bywa wobec krytyka uruchomiona: „i tu cię mam, przebrzydły analityku”, udający cnotę i odmawiający jej innym, a grzeszący dokładnie w tym samym. Postawmy w miejsce nazwiska Waismann, czy Platon imię własne: Jan Woleński i będzie widać wartość polajaną jak na dłoni. Niejasności u Heideggera JW próbuje „wykazać”, ale jednocześnie wyznaje, że „swe rozumienie jasności” potrafi „jedynie demonstrować na przykładach”. Ot i cała finezja analizy w istotnych i kontrowersyjnych sprawach. Nawet więc jeśli tzw. analitycy należą do jakiegoś „obozu” to tylko z własnych deklaracji i wyobrażeń, a nie z racji finezji stosowanych przez siebie metod. Filozoficznie nie ma żadnej wartości filozoficznej, poza iluzoryczną autodefinicją, wyznanie Jana Woleńskiego: „Deklaruję akces do filozofii analitycznej, niechętniej wielkim konstrukcjom i ceniącej jasność”. Stąd moja teza: filozofia analityczna jest bytem deklaratywnym i domeną deklaracji. Nie twierdzą przy tym, że tezę udowodniłem, wystarczy póki co, że ją „zademonstrowałem na przykładach”, z których każdy jest kontrprzykładem na pychę analityczną. Nie tylko Jana Woleńskiego. To mało?

Zresztą, na szczęście w humanistyce dzieją się już ważniejsze rzeczy, zbliżające nas do postawienia kropki nad „i” w kwestii wartości tzw. filozofii analitycznej. Ostatnio ukazała się kapitalna, wręcz przelomowa dla humanistyki książka Lakoffa i Johnsona gdzie się okazuje, że cnota upominania się o ścisłość semantyczną u analityków w filozofii jest oparta na błędnej teorii znaczeń i na wizji Fregego, której poważny humanistycznie i poza rozmaitymi logicyzmami kognitywizm wcale nie musi uznawać. Rezygnuję tu z dalszych omówień, bo nigdy tej odpowiedzi nie skończę, zresztą książka jest rewelacją dla całej humanistyki i będzie pewnie naszą „biblią” przez lata. Ten niewygodny dla logików z „obozu” Jana Woleńskiego fakt podaję jako sugestię, że ten ostatni musi już pisać kolejną polemikę. A może tak, drogi Janie, zabrać się za robienie tylko tego, co się chce umieć robić, czyli za swoje, a nie za cudze?

Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w 1999 roku

PTF działa na podstawie statutu, przyjętego przez Walne Zgromadzenie w styczniu 1994 roku. Siedziba PTF mieści się w Warszawie. Towarzystwo posiada 14 Oddziałów terenowych: w Warszawie, Gdańsku, Katowicach, Krakowie, Lublinie, Łodzi, Poznaniu, Szczecinie, Toruniu, Wrocławiu, Olsztynie, Częstochowie, Kielcach i Cieszynie.

W roku 1999 Polskie Towarzystwo Filozoficzne liczyło 863 członków (w 1998 – 899). Zmniejszenie składu osobowego nastąpiło głównie w wyniku weryfikacji członków związanej z kontrolą płacenia składek. Skład Zarządu wybranego w 1996 r. przedstawiał się następująco:

Przewodniczący:	prof. dr hab. W. Stróżewski
Z-pca przewodniczącego:	prof. dr hab. W. Krajewski
Skarbnik:	prof. dr hab. J. J. Jadacki
Sekretarz:	prof. dr hab. B. Markiewicz
Członkowie Prezydium:	prof. dr hab. W. Marciszewski, prof. dr hab. L. Gumański, prof. dr hab. R. Panasiuk, prof. dr hab. A. Węgrzecki.
Zastępcy członków:	prof. dr hab. W. Marciszewski, prof. dr hab. J. Mizińska, prof. dr hab. A. Póltawski.
Komisja Rewizyjna:	prof. dr hab. Jan Garewicz, dr M. Woroniecki.

Głównym źródłem finansowania działalności naukowej PTF w roku 1999 były dotacje Komitetu Badań Naukowych. Działania administracyjne ZG PTF były finansowane ze środków Olimpiady Filozoficznej, a także z opłat za realiza-

cję grantów kierowanych przez członków PTF. Przy współpracy administracji ZG PTF realizowane były: grant dr W. Słomskiego *Filozoficzne uzasadnienie pacyfizmu w koncepcji Grzegorza Pawła z Brzezina* oraz prof. A. Grzegorzcyka *Kultura europejska a wartości ogólne*.

Oddziały PTF dysponują także własnymi środkami pochodzącymi ze składek członkowskich. W roku 1999 składka dla profesora i samodzielnych pracowników nauki wynosiła 20 zł, dla pozostałych 10 zł.

I. Działalność merytoryczna

Działalność popularyzatorska

1. Odczyty i prelekcje – charakterystyka ilościowa.

W 1999 roku na zebraniach i konferencjach zorganizowanych przez PTF wygłoszono 110 prelekcji i odczytów naukowych.

W poszczególnych Oddziałach PTF liczba odczytów przedstawiała się następująco: Gdańsk (108 członków) – 11; Katowice (18 członków) – 8; Kraków (117 członków – 7); Cieszyn (16 członków) – 3; Lublin (69 członków) – 16; Łódź (40 członków) – 7; Poznań (71 członków) – 21; Szczecin (25 członków) – 6; Toruń (49 członków) – 6; Wrocław (49 członków) – 3; Warszawa (242 członków) – 9; Olsztyn (27 członków) – 3; Częstochowa (21 członków) – 5; Kielce (11 członków) – 8.

2. Sesje, konferencje, seminaria, dyskusje.

Członkowie PTF zorganizowali w 1999 r. 5 konferencje, 1 sesję i 1 sympozjum naukowe.

Oddział w Częstochowie (24–25 XI) „Stan i perspektywy filozofii. Filozofia a przełom wieku”.

Oddział w Gdańsku „Filozofia okrągłego stołu i jej społeczne implikacje” (I część 19 IV, druga 26 IV).

Oddział w Katowicach (wspólnie z IF UŚ) „Po tej i tamtej stronie wieku”.

Oddział w Poznaniu (4–5 III – razem z pracownikami Zakładu Epistemologii IF Uniwersytetu im. A. Mickiewicza) „Wokół transformacji ustrojowej”

Oddział w Kielcach wspólnie z Sekcją nauczania filozofii PTF „Filozofia w szkole” (10–11 IX).

Oddział w Toruniu – sympozjum „Tadeusz Czeżowski – dziedzictwo idei: logika–filozofia–etyka” (wspólnie z IF Uniwersytetu Mikołaja Kopernika).

Oddział w Lublinie – sesja naukowa poświęcona Ludwikowi Fleckowi (14 IV).

3. Sekcje i zespoły

Przy ZG PTF działają obecnie dwie sekcje: Sekcja Etyki (przew. Prof. dr hab. R. Wiśniewski) oraz reaktywowana w 1998 r. Sekcja Nauczania Filozofii (przew. Prof. dr hab. B. Markiewicz).

Sekcja Etyki, liczy 49 członków i 16 współpracowników (regulamin sekcji przewiduje taką możliwość).

Sekcja Nauczania Filozofii, która liczy 34 członków odbyła dwa zebrania, ukonstytuował się jej Zarząd i opracowano program działalności.

Przy Oddziale PTF w Krakowie działa Zespół Metodologii i Teorii Poznania im. Izydory Dąbskiej.

Ponieważ Sekcja Ekofilozoficzna nie podjęła działalności została zawieszona.

4. Ogólna charakterystyka wykładów

a) Prelegenci

Większość odczytów na zebraniach plenarnych PTF wygłaszali jego członkowie. W roku 1999 wyraźnie ograniczone zostały wykłady gości zagranicznych. W Oddziałach PTF przebywali: w Toruniu prof. R. Kamber (USA); w Lublinie prof. Elena Pawłowa (Rosja), dr Barbara Nikifirowa (Litwa); w Poznaniu dr Achim Siegel (Niemcy).

b) Tematyka

W roku 1999 ponownie dał się zauważyć spadek liczby odczytów poświęconych klasycznym koncepcjom i zagadnieniom filozoficznym oraz historii filozofii. Odbył się tylko jeden wykład poświęcony filozofii Platona (Łódź) i jeden koncepcjom Berkeleya (Toruń). Tematyka większości wykładów dotyczyła filozofii XX w. (filozofia analityczna, semiotyka, logika, teoria wartości, antropologia, postmodernizm) i problematyce przez nią poruszanej (nauka, technika). Wzrosła liczba wykładów na temat polskiej filozofii. Nadal dużo miejsca w zainteresowaniach członków PTF zajmują filozoficzne aspekty aktualnej polityki. Tradycyjnie problematyką tą zajmują się Oddziały w Gdańsku, Poznaniu oraz w Toruniu. Oddział w Olsztynie specjalizuje się nadal w tematyce ekologicznej. W propozycji Oddziałów PTF w 1999 r. były także dyskusje nad ważnymi publikacjami filozoficznymi (Łódź), w tym również encykliką Jana Pawła II *Fides et ratio* (Częstochowa).

PTF tradycyjnie już dużo uwagi poświęca nauczaniu filozofii w szkołach, co znalazło swój wyraz w tematyce odczytów i w dyskusjach (Kielce, Warszawa).

W proponowanych przez Oddziały wykładach coraz częściej podejmowane są również tematy nawiązujące do historii i tradycji samego Towarzystwa (Kraków, Toruń).

5. Działalność popularyzatorska dla młodzieży

Członkowie PTF prowadzą konsultacje dla uczestników Olimpiady Filozoficznej, biorą także udział w pracach związanych z jej przeprowadzeniem (przygotowanie programów, tematów, sprawdzanie prac).

II. Współpraca krajowa

Oddziały PTF, pozostają w dobrych kontaktach z Wydziałami Filozoficznymi miejscowych Uniwersytetów, a także Oddziałami PAN. Ponieważ przyznane dotacje nie pozwalają na ogół samodzielnie zorganizować konferencji, czy seminarium w tym celu Oddziały PTF podejmują współpracę z innymi instytucjami.

III. Współpraca zagraniczna

PTF jest członkiem Międzynarodowej Federacji Towarzystw Filozoficznych, choć ponownie zalegamy z opłaceniem składek.

W ramach współpracy utrzymywanej od 1957 roku Międzynarodowym Instytutem Filozofii w Paryżu wysyłane są noty bibliograficzne dotyczące polskich publikacji, które sporządza prof. A. Węgrzecki. Noty te wykorzystywane są w wydawnictwie *Bibliographie Philosophie*.

Warszawski Oddział PTF uczestniczy w pracach Association des Societes de Philosophie de Langue Francaise.

IV. Działalność wydawnicza

Działalność wydawnicza PTF koncentrowała się na regularnym ukazywaniu się organu Towarzystwa, czyli „Ruchu Filozoficznego”, którego redaktorem naczelnym jest prof. Leon Gumański. W 1999 roku ukazały się 4 numery tego czasopisma.

W roku 1999 została przekazana do druku monografia PTF pod redakcją B. Markiewicz, J. Jadackiego i R. Jadczaka pt. *Polskie Towarzystwo Filozoficzne czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*.

V. Biblioteka i Archiwum PTF

Zbiory Biblioteki PTF wzbogaciły się o dary książkowe wartości 1788 zł – 62 pozycje książkowe i 10 zeszytów czasopism.

Zbiory Biblioteki PTF w 1999 roku liczyły 7 508 tomów. Biblioteka PTF, którą kieruje Dyrektor Janusz Siek oprócz książek gromadzi także czasopisma – w roku 1999 było 277 tytułów (2 911 zeszytów) oraz zbiory specjalne, w skład których wchodzi starodruki (36 pozycji) i mikrofilmy (83 pozycje).

Sekretarz PTF

prof. dr hab. B. Markiewicz

Protokół z zebrania Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 18 XII 1999 r.

Zebranie otworzyła prof. Barbara Markiewicz, która odczytała także protokół z poprzedniego zebrania Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Protokół został przyjęty jednogłośnie.

Prof. Barbara Markiewicz przedstawiła sprawozdanie merytoryczne z działalności Zarządu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zarząd Główny PTF zajmował się także sprawami bieżącymi, takimi jak dotacje z Komitetu Badań Naukowych.

Sprawozdanie merytoryczne z działalności Zarządu Głównego PTF zostało przyjęte jednomyślnie.

Sprawozdanie finansowe PTF przedstawił prof. Jacek J. Jadacki. W swoim sprawozdaniu prof. J. J. Jadacki pokreślił, iż wiele ośrodków PTF w sposób nieprawidłowy rozlicza się z pieniędzy przyznanych im w ramach grantów.

Sprawozdanie finansowe za rok 1999 zostało przyjęte jednogłośnie.

Prof. Barbara Markiewicz przedstawiła plan działalności PTF na rok 2000. Postanowiono skupić się na działalności odczytowej, przygotować się do jubileuszu 100-lecia PTF w roku 2004. Prof. J. J. Jadacki zwrócił uwagę na możliwość przygotowania konferencji poświęconej A. Tarskiemu w terminie 14 I 2001. Propozycja to została przyjęta z aplauzem.

Zgromadzeni ustalili datę Walnego Zgromadzenia Delegatów PTF na dzień 28 stycznia 2000 roku.

Prof. Barbara Markiewicz odczytała prośbę o utworzenie Oddziału PTF w Słupsku oraz w Opolu. Zarząd Główny przychylił się do prośb i postanowił je przedstawić w czasie Walnego Zgromadzenia Delegatów PTF.

W sprawach różnych podkreślano, iż należy – zgodnie ze Statutem PTF wykluczyć z grona członków PTF te osoby, które zalegają ze składkami na rzecz Towarzystwa.

Dr Wojciech Słomski przedstawił sprawozdanie z przebiegu XI edycji Olimpiady Filozoficznej (sprawozdanie w załączeniu). Sprawozdanie zostało przyjęte jednogłośnie.

Sporządził
dr W. Słomski

Porządek obrad zebrania Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 18 XII 1999 r.

1. Sprawozdanie z działalności ZG PTF za 1999 r.
2. Sprawozdanie finansowe ZG PTF za 1999 r.
3. Omówienie planów na 2000 r.
4. Ustalenie terminu i propozycje ZG PTF na WZD.
5. Sprawy członkowskie
6. Sprawy różne
7. Sprawozdanie z Olimpiady Filozoficznej

Sprawozdanie z działalności finansowej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego za 1999 rok (w zł)

I. Środki pieniężne na dzień 1 I 1999 r.	23 551,48
1. Środki pieniężne w kasie	3 095,10
2. Środki pieniężne w banku (rachunek bieżący)	20 456,38
II. Przychody w 1999 r.	122 614,99
1. Składki członkowskie	4 401,80
2. Odsetki bankowe	3 009,15
3. Wpływy ze sprzedaży książek	20,00
4. Dotacje	101 150,00
z tego: Dot. KBN	69 150,00
w tym: wydawnictwo „Ruchu Filozoficznego”	35 000,00
wydawn. książkowe (2 tematy)	17 150,00
Dot. KBN na 3 konferencje	17 000,00
Dot. z MEN na konferencję	12 000,00
GRANTY (2)	20 000,00
5. Opłaty konferencyjne	4 250,00
6. Refundacja przez KGOF	5 635,80
7. PAN składka na org. międzyn.	3 117,84
8. Pozostałe przychody	1 030,40
III. Razem środki finansowe (I+II)	146 166,47
IV. Poniesione koszty	87 157,88
1. Zużycie materiałów i energii	5 814,77
2. Usługi pocztowe i telekomunikacyjne	2 817,40
3. Usługi wydawnicze	31 416,00

4. Usługi najmu i dzierżawy	6 217,51
5. Obsługa bankowa	704,96
6. Inne usługi	126,75
7. Wynagrodzenia	28 490,51
8. Delegacje	3 352,98
9. Pozostałe koszty	8 217,00
V. Środki pieniężne na 31 XII 1999 r.	59 008,59
1. Środki pieniężne w kasie	4 172,54
1. Środki pieniężne w banku	54 836,05
VI. Należności i roszczenia	8 128,75*
VII. Zobowiązania	50 528,90**

* Z tego uregulowano w I/2000 kwotę 1.833,15 zł (KGOF)

** Zobowiązania uregulowane w I/2000
(rk z XII/99).

Główna Księgowa PTF
mgr Sabina Bagińska

Przewodniczący Zarządu Głównego PTF
prof. dr Władysław Stróżewski

Skarbnik Zarządu Głównego PTF
Prof. dr hab. Jacek J. Jadacki

Warszawa, dnia 27 I 2000

Wojciech Słomski

Sprawozdanie z przebiegu XI Olimpiady Filozoficznej dla Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – organizatora olimpiady

Olimpiada Filozoficzna została zorganizowana już po raz jedenasty.

Zawody szkolne

W etapie szkolnym wzięło udział 1300 uczestników reprezentujących głównie licea ogólnokształcące zarówno publiczne, jak i społeczne, ale także uczniów techników i szkół zawodowych. Regulaminy zawodów szkolnych zostały przekazane za pośrednictwem Komitetów Terenowych OF do wszystkich szkół średnich na terenie Polski.

Jednak nie wszystkie województwa skorzystały z propozycji KGOF i w niektórych niestety nie zorganizowano zawodów stopnia szkolnego.

Warto wszakże zauważyć, iż to głównie opiekunowie i nauczyciele wykładający filozofię i etykę 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 XI 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 przygotowywać uczniów do rywalizacji w zawodach. Także na komitetach spoczywał obowiązek kolportażu Biuletynu OF, 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 XI Olimpiady Filozoficznej zaproponowano 12 tematów do wyboru przez uczniów, którzy mieli za zadanie przygotować w formie pisemnej opracowanie jednego z zaprezentowanych zagadnień. Były to następujące tematy:

1. Jakie cnoty polityczne wzmacniają demokrację i czy są takie, które mogą jej zagrozić?
2. Czy w kwestiach dobra, prawdy i piękna można całkowicie ufać rozumowi?
3. Na czym polega odpowiedzialność człowieka za środowisko naturalne'?
4. Przedstaw niektóre filozoficzne zagadnienia teorii informacji.
5. W jakim stopniu praca stanowi moralną powinność człowieka?
6. Czy sztuka współczesna może mieć wpływ na samodoskonalenie się człowieka?
7. Czy sądzisz, że czasem trzeba uciekać od prawdy?

8. Język jako przedmiot dociekań filozoficznych.
9. Jaką rolę odgrywa dedukcja i rozumowanie niededukcyjne w różnych typach nauk?
10. Czy wystarczy być wolnym, aby być człowiekiem?
11. Religia w perspektywie filozofii i socjologii.
12. „Mądrość zależna jest we wszystkich przypadkach raczej od wiedzy”. Czy słowa Arystotelesa wytrzymały próbę czasu?

Zawody okręgowe

Do etapu okręgowego dopuszczono 700 osób. Tematy pisemne zawodów okręgowych XI OF bazowały na stałym programie Olimpiady Filozoficznej. Komitet Główny OF przygotował listę 5 zagadnień:

1. Czy filozofia jest światopoglądem, czy nauką?
2. Przedstaw i porównaj wybrane filozoficzne koncepcje wolności.
3. Czy sztuka może wpływać na doskonalenie człowieka?
4. Problem relatywizmu w nauce.
5. Rola K. Twardowskiego w rozwoju polskiej filozofii współczesnej.

Po sprawdzeniu prac pisemnych oraz na podstawie wyników egzaminów ustnych Komitet Okręgowe rekomendowały 125 osób do zawodów centralnych XI edycji OF.

Zawody centralne

Zawody centralne odbyły się w Warszawie w dniach 17–18 kwietnia br. Do finału rekomendowano 125 osób. Komitet Główny OF zaproponował następujące tematy prac pisemnych:

1. Czy poznanie jest konstruowaniem czy raczej opisywaniem świata? Przedstaw na wybranych przykładach z teorii poznania.
2. Filozofia polska w okresie międzywojennym.
3. Pojęcie Boga w filozofii Kartezjusza, św. Tomasza i Kanta.
4. Współczesna filozofia a współczesna fizyka.
5. Idee w życiu człowieka. Szansa czy pułapka?

Po sprawdzeniu prac pisemnych etapu centralnego XI edycji OF uczniowie przystąpili do egzaminu ustnego. Egzamin ten został przeprowadzony w komisjach, którym przewodniczyli: prof. Barbara Markiewicz, prof. Władysław Krajewski, prof. Jan Woleński, prof. Andrzej Siemianowski, prof. Marian Skrzypek, prof. Ryszard Wiśniewski, prof. Włodzimierz Tyburski.

Ponadto w jury uczestniczyli: prof. Joanna Górnicka-Kalinowska, ks. prof. Mieczysław Lubański, prof. Bronisław Burlikowski, prof. Tadeusz Gadacz, dr Adam Olech, dr Michał Woroniecki, ks. dr Jan Krokos, dr Wojciech Słomski, dr Teresa Czechowska-Świtaj, dr Jan Zubelewicz, mgr Ryszard Kruk, mgr Michał Koss, mgr Michał Bardel, mgr Andrzej Ziółkowski.

Laureaci i finaliści

Spośród ścisłego finału 14 osób uzyskało tytuł laureata. Zdobyli oni od 46 do 49 punktów. Natomiast 25 osób uzyskało tytuł finalisty, zdobywając od 40 do 43 punktów.

Laureaci:

Krzysztof Wojdyło (I miejsce - 49 pkt), Jakub Wyborski (I miejsce - 49 pkt), Iwona Burzwska (II miejsce - 47 pkt), Piotr Cichocki (II miejsce - 47 pkt), Artur Kosek (II miejsce - 47 pkt), Miłosz Pawłowski (II miejsce - 47 pkt), Magda Sadurska (II miejsce - 47 pkt), Justyna Sidorska (II miejsce - 47 pkt), Jakub Szymanik (II miejsce - 47 pkt), Marcin Zajękowski (II miejsce - 47 pkt), Michał Prządka (III miejsce - 46 pkt), Paweł Tomezok (III miejsce - 46 pkt), Renata Mieńkowska (III miejsce - 46 pkt), Karol Palion (III miejsce - 46 pkt).

Finaliści:

Gabriela Chaberska (I miejsce - 45 pkt), Janusz Pyda (I miejsce - 45 pkt), Aleksandra Żółtowska (I miejsce - 45 pkt), Małgorzata Gajda (II miejsce - 44 pkt), Krystian Jobczyk (II miejsce - 44 pkt), Danuta Mikeska (II miejsce - 44 pkt), Radosław Muniak (II miejsce - 44 pkt), Florian Nowicki (II miejsce - 44 pkt), Katarzyna Andrejuk (III miejsce - 43 pkt), Tymoteusz Barański (III miejsce - 43 pkt), Rafał Benedek (III miejsce - 43 pkt), Karolina Jękał (III miejsce - 43 pkt), Roksana Muster (III miejsce - 43 pkt), Radosław Wojtak (III miejsce - 43 pkt), Jakub Domalik (IV miejsce - 42 pkt), Aleksandra Kustra (IV miejsce - 42 pkt), Eulalia Smuga (IV miejsce - 42 pkt), Katarzyna Kiszko (V miejsce - 41 pkt), Piotr Lipski (V miejsce - 41 pkt), Julia Nowak (V miejsce - 41 pkt), Iwona Woźniakowska (V miejsce - 41 pkt), Katarzyna Barańska (VI miejsce - 40 pkt), Katarzyna Bojarska (VI miejsce - 40 pkt), Marka Majewska (VI miejsce - 40 pkt), Magdalena Malecka (VI miejsce - 40 pkt).

Konkurs specjalny

Wzorem lat ubiegłych i w tej edycji OF odbył się konkurs specjalny na najlepszą pracę pisemną etapu szkolnego. Komitet Główny OF przygotował 12 propozycji tematów, z których olimpijczycy wybierali jeden i opracowywali go w formie pisemnej.

Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej nagrodził dziewięć osób, które przygotowały najlepsze prace etapu szkolnego:

Katarzyna Pękacka uzyskała I nagrodę za przygotowanie najlepszej pracy pt.: *Jakie cnoty polityczne wzmacniają demokrację i czy są takie, które mogą jej zagrozić?*

Piotr Tymoteusz Modrzejewski zdobył I nagrodę za napisanie najlepszej pracy pt.: *Czy w kwestiach dobra, prawdy i piękna można całkowicie ująć rozumowi?*

Praca Małgorzaty Gajdy została wyróżniona. Autorka napisała swoją pracę na temat: *Na czym polega odpowiedzialność człowieka za środowisko naturalne?*

Michał Prządka autor pracy pt.: *W jakim stopniu praca stanowi moralną powinność człowieka?* uzyskał I lokatę.

Za pracę pod tytułem: *Czy sztuka współczesna może mieć wpływ na samodoskonalenie się człowieka?* Maciej Kleczek zdobył I nagrodę.

Za pracę na temat: *Czy sądzisz, że czasem trzeba uciekać od prawdy?* Seweryn Krupnik otrzymał I nagrodę, natomiast Agata Machczyńska, Tomasz Karaś i Maja Chyży otrzymali wyróżnienia.

Mateusz Matyszkowicz otrzymał I nagrodę za pracę pt. *Język jako przedmiot dociekań filozoficznych.*

Na podstawie pracy pt. *Czy wystarczy być wolnym, aby być człowiekiem?* I nagrodę otrzymała Maria A. Smulewska, natomiast wyróżnienia otrzymały Marta Tylicka i Marta Majewska.

Patrycja Mrozek o I nagrodę za pracę pt.: *Religia w perspektywie filozofii i socjologii.*

Na podstawie pracy pt.: *Mądrość zależna jest we wszystkich przypadkach raczej od wiedzy. Czy słowa Arystotelesa wytrzymały próbę czasu?* I nagrodę otrzymał Karol Fidos.

Stало się już tradycją, iż każdego roku kilku nauczycieli – opiekunów OF otrzymuje nagrody pieniężne lub dyplomy oraz książki. Także i w tym roku dzięki hojności sponsorów wyróżniono osoby, które od lat czynnie uczestniczą w pracach na rzecz Olimpiady Filozoficznej. Są to m.in. dr Adam Olech, mgr Ewa Lizinkiewicz-Pierz, mgr Paweł Skrzydlewski, mgr Michał Koss, mgr Andrzej Ziółkowski, mgr Michał Bardel, mgr Barbara Minakowska, mgr Magdalena Szyłko, mgr Grażyna Muskala, Maria Ciesielczuk.

Pośród sekretarzy okręgowych nagrody otrzymali: dr Zenona Nowak, dr Lech Zaraś, dr Jerzy Kaśmierski, dr Mieczysław Pietrusiewicz.

Ponadto otrzymali okolicznościowe dyplomy i książki wszyscy sekretarze terenowi Olimpiady Filozoficznej. Prezydium Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej realizując siódmy punkt regulaminu zawodów OF wystąpiło z wnioskiem do Ministra Edukacji Narodowej o nadanie kilku osobom szczególnie zasłużonym dla Olimpiady medalu *Komisji Edukacji Narodowej*. Zgodnie z decyzją Ministra Edukacji Narodowej medal *Komisji Edukacji Narodowej* otrzymali: dr Maria Pierchała, dr Adam Olech, dr Krzysztof Śleziński, mgr Andrzej Ziółkowski, mgr Michał Waliński.

Sponsorzy

Wśród sponsorów tegorocznej olimpiady znalazło się wiele instytucji, a także osób fizycznych, dzięki hojności, których laureaci i finaliści, zdobywcy nagród w konkursie specjalnym oraz nauczyciele i opiekunowie mogli otrzymać nie tylko dyplom, lecz także nagrody pieniężne i 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

Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Polska Fundacja Klubu Rzymskiego

Polski Komitet ds. UNESCO

Polskie Towarzystwo Socjologiczne

Rektor Wyższej Szkoły Handlu i Finansów

Rektor Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości

Wydawnictwo Santorski & Co.

Nagrody książkowe ufundowali:

Fundacja ALETHEIA

Fundacja im. Roberta Schumana

Fundacja Wydawnictwa Prószyński

Polskie Towarzystwo Współpracy z Klubem Rzymskim

Prezydent m. st. Warszawy

Redakcja Edukacji Filozoficznej

Wydawnictwo IFiS PAN

Wydawnictwo Instytutu Filozofii UW – Sztuka i Filozofia

Wydawnictwo KR

Wydawnictwo Książka i Wiedza

Wydawnictwo Libramed s.c.

Wydawnictwo Naukowe OPEN

Wydawnictwo Naukowe PWN

Wydawnictwo Prószyński i S-ka

Wydawnictwo Santorski & Co.

Wydawnictwo Spacja

Wydawnictwo Wiedza Powszechna

Wydawnictwo Wrota Wydawnictwo ZNAK

Uroczyste zakończenie

Uroczyste podsumowanie XI OF odbyło się 22 maja 1999 roku, w sali im. Rektora Brudzińskiego na UW. Uczestniczyli w nim laureaci, autorzy wyróżnionych w konkursie prac szkolnych, nagrodzeni opiekunowie – nauczyciele, przedstawiciele Komitetu Głównego oraz sponsorzy. Nagrodzonym olimpijczykom towarzyszyli często rodzice i nauczyciele. Uroczystość zaszczycili: 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, prof. Jacek J. Jadacki – skarbnik PTF, ks. prof. Zachariasz Łyko – członek Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej, ks. dr Jan Krokos – Prodziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, dr Krystyna Starczewska – członek KGOF i dyrektorka I Społecznego LO w Warszawie oraz dr Teresa Czechowska-Świtaj – przedstawiciel WODN.

Wśród znakomitych gości znaleźli się także przedstawiciele sponsorów. Obecni byli m.in. Jego Magnificencja Rektor Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości z Warszawy, Tomasz Komorowski z Polskiego Komitetu ds. UNESCO, red. Ewa Szlesińska-Ziach z Wydawnictwa Naukowego PWN, red. Jolanta Ogonowska z Wydawnictwa Santorski & Co., red. Filip Modrzejewski z Wydawnictwa Prószyński i S-ka oraz red. Elżbieta Skórka z Wydawnictwa Wiedza Powszechna.

Spotkanie otworzyła witając zgromadzonych prof. Barbara Markiewicz – sekretarz naukowy olimpiady. Następnie niżej podpisany przedstawił krótkie sprawozdanie z przebiegu XI edycji OF. Prof. Władysław Krajewski – przewodniczący KGOF – zdał relację z przebiegu VII Międzynarodowej Olimpiady Filozoficznej, która odbyła się w dniach 8–9 maja 1999 roku w Budapeszcie. Prof. Krajewski zakomunikował zebranym, iż reprezentantka Polski Justyna Sidorska uzyskała I miejsce oraz, że Polacy już trzeci raz zdobywają I miejsce.

Niżej podpisany podziękował wszystkim sponsorom.

Wykład pod tytułem *Dwanaścioro rad dla poszukiwacza prawdy* wygłosił prof. Jacek J. Jadacki. Wykład spotkał się z entuzjastycznym przyjęciem słuchaczy.

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.

Statystyka XI OF przedstawia się następująco:

Lp.	Olimpiada Filozoficzna 1998/99	Liczba uczestników zawodów			Liczba	
		szkolnych	okręgowych	centralnych	Finałiści	Laureaci
1.	Dolnośląskie	70	36	8	1	1
2.	Kieleckie	56	27	4	–	–
3.	Kujawsko-Pomorskie	85	70	9	1	2
4.	Lubelskie	67	36	8	3	1
5.	Lubuskie	24	14	1	–	–
6.	Łódzkie	30	18	2	1	–
7.	Małopolskie	35	27	4	1	1

8.	Mazowieckie	200	95	25	7	5
9.	Opolskie	45	27	3	-	-
10.	Podkarpackie	62	39	10	-	-
11.	Podlaskie	32	25	4	3	1
12.	Pomorskie	92	56	9	2	-
13.	Śląskie	257	108	28	4	1
14.	Warmińsko-Mazurskie	29	11	2	-	1
15.	Wielkopolskie	43	40	3	1	1
16.	Zachodnio-Pomorskie	173	71	5	1	-
17.	Razem	1300	700	125	25	14

Autobiogramy

MARIAN PRZEŁĘCKI

(Uzupełnienie autobiogramu z „RF” 1987, t. XLIV, nr 2)

W latach 1986–1993, do przejścia na emeryturę, zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego w Zakładzie Logiki Uniwersytetu Warszawskiego.

Należy do komitetów redakcyjnych następujących czasopism naukowych: *Studia Logica*, *Przegląd Filozoficzny*, *Dialogue and Humanism*, *Erkenntnis*, *Grazer Philosophische Studien*, *Epistemologia*.

BIBLIOGRAFIA

(uzupełnienie)

a) Monografie, studia i rozprawy

[1969] 16. Przekład niemiecki (r. I–VI, IX–XI): *Die Logik empirischer theorien*, w: *Zur Logik empirischer theorien*, Berlin de Gruyter, 1983, s. 43–96. Przekład polski: *Logika teorii empirycznych*, Warszawa PWN, 1988, ss. 140.

[1982] 38. Przedruk w: *The Heritage of Kazimierz Ajdukiewicz*, Amsterdam Rodopi, 1995, s. 265–279.

[1983] 40. Przedruk w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, Warszawa PWN, 1994, s. 274–281.

[1985] 43. *O Platońskim ideale moralnym*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 8–9, s. 19–31. 44. *Il ruolo dello strumento nel concetto di misurazione*, „*Epistemologia*”, vol. VIII, s. 15–30. [1986] 45. *Ethical aspects of non-ethical theories*, w: „*Logic, Methodology and Philosophy of Science*” VII, Amsterdam North Holland, s. 711–725. 46. *O paradoksach Platońskiego „Parmenidesa”*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 6, s. 47–62. 47. *Racjonalizm Tadeusza Kotarbińskiego*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 12, s. 167–178; przedruk w: *Humanizm, prakseologia, pedagogika*, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 7–22. [1987] 48. *Analityczność i syntetyczność*, w: *Filozofia a nauka*, Ossolineum, Wrocław, s. 27–31. 49. *Prawda*, w: *Filozofia a nauka*, Ossolineum, Wrocław, s. 506–513. [1988] 50. *Posłowie do wydania polskiego*, w: *Logika teorii empirycznych*, PWN, Warszawa, s. 114–136. 51. *Argumentacja etyczna w „Gorgiaszu” Platona*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 1, s. 3–12. 52. *Moralizm antymoralisty*, „*Etyka*”, vol. XXIV, s. 39–50. [1989] 53. *Chrześcijaństwo niewierzących*, Czytelnik, Warszawa, ss. 100. 54. *The Approach to metaphysics in the Lvov-Warsaw School*, w: *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School*, Kluwer, Amsterdam, s. 55–66. 55. *Problem racjonalności wierzeń religijnych*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 1, s. 55–64; przedruk w: *Z punktu widzenia humanizmu*, KiP, Warszawa 1995, s. 10–21. [1990] 56. *Lan-*

guages of empirical theories and their semantics, „Dialectics and Humanism”, nr 2, s. 179–191. 57. *Semantic reasons for ontological statements: the argumentation of a reist*, w: Kotarbiński: *Logic, Semantics and Ontology*, Kluwer, Dordrecht, s. 85–96. 58. *Rola mitu w argumentacji Platońskiej*, „Studia Filozoficzne”, nr 1, s. 3–17. 59. *On comparing philosophical conceptions of scientific theories*, w: *La comparabilite des theories scientifiques*, Editions Universitaires, Fribourg, s. 27–39. [1991] 60. *Truth-value of ethical statements: some philosophical implications of the model-theoretic definition of truth*, w: *Logic and Ethics*, Kluwer, Dordrecht, s. 241–253. 61. *Is the notion of truth applicable to scientific theories?*, w: *Advances in Scientific Philosophy*, Rodopi, Amsterdam, s. 283–294. [1992] 62. *On some forms of illogic in political argumentation*, „Dialogue and Humanism”, nr 1, s. 123–131. 63. *Platon o niewyraźności poznania filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1, s. 65–79; wersja angielska (zmieniona): *Ineffability of truth in Plato's philosophy*, „Epistemologia”, vol. XV, s. 171–190. [1993] 64. *Meaning and ways of reconciliation*, „Dialogue and Humanism”, nr 3, s. 49–57. 65. *La philosophie en Pologne* (współautor J. Jadacki), w: *La philosophie en Europe*, Editions Gallimard Unesco, Paris, s. 323–347. 66. *Studia z metodologii formalnej*, „Filozofia Nauki”, numer specjalny, nr 2–3, ss. 414. [1994] 67. *In defence of the positivist view of science*, w: *Rationality: on the problem of rationality of science and its philosophy*, Kluwer, Dordrecht, s. 201–210. 1995 68. *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1, s. 73–82. 69. *Uwagi o pojęciu teorii*, w: *O nauce i filozofii nauki*, Humaniora, Poznań, s. 133–138. [1995] 67. *In defence of the positivist view of science*, w: *The problem of Rationality in Science and its Philosophy*, Dordrecht Kluwer, s. 195–204. 68. *Antyirracjonalizm Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1, s. 73–82. 69. *Uwagi o pojęciu teorii*, w: *O nauce i filozofii nauki*, „Poznań Humaniora”, s. 133–138. 70. *Prawda a nieokreśloność*, „Ruch Filozoficzny”, nr 3–4, s. 427–431. [1996] 71. *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa PTS, ss. 100. 72. *On the model-theoretic definition of truth*, „Dialogue and Universalism”, nr 1–2, s. 67–71. 73. *Nieokreśloność jako problem semantyczny*, w: *W świecie znaków*, Warszawa PTS, s. 95–108. 74. *Intuicja wartości jako rodzaj poznania*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 3, s. 687–93. [1997] 75. *O interpretacji tekstów filozoficznych*, w: *Sklonność metafizyczna*, Warszawa WFiS UW, s. 97–104. 76. *What does it mean to be tolerant in moral issues?*, „Dialogue and Universalism”, nr 5–6, s. 115–121; przekład polski: *O tolerancji w kwestiach moralnych*, „Bez Dogmatu”, nr 31, s. 8–10. 77. *Metafizyczna treść muzyki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 42, s. 171–179. 78. *Przekonania jako przedmiot oceny moralnej*, „Filozofia Nauki”, nr 4, s. 5–14. Wersja angielska: *Belief as an object of moral valuation*, „Dialogue and Universalism”, nr 1–2, s. 51–60. [1998] 79. *The postulate of precision: its sense and its limits*, w: *The Lvov-Warsaw School and Contemporary Philosophy*, Dordrecht Kluwer, s. 209–218. 80. *Czy moralna doskonałość jest naszą powinnością?*, „Ethos”, nr 41–42, s. 209–216. 81. *O przeżyciach metafizycznych*, „Sztuka i Filozofia”, nr 15, s. 7–15. 82. *Czy istnieją niewyraźne treści poznawcze?*, „Kwartalnik Filozoficzny”, vol. XXVI, nr 3, s. 5–17. [1999] 83. *Protest przeciw krzywdzie czy pomoc krzywdzonemu?*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1, s. 23–27.

b) Artykuły i komunikaty naukowe

[1987] 28. *Morality without moral judgment*, „Dialectics and Humanism”, nr 1, s. 127–131. 29. *Mereological interpretation of some paradoxes in Plato's „Parmenides”*, w: *Abstracts of the VIII International Congress of Logic, Methodology and Philo-*

sophy of Science, vol. III, Moscow, s. 218–220. [1990] 30. *From a semantical point of view*, w: *Philosophes critiques d'eux memes*, vol. XIV, P. Lang, Bern, s. 199–220. [1991] 31. *Głos w dyskusji: Przesłania filozofii Tadeusza Kotarbińskiego a współczesność*, w: *Fragmenty filozoficzne*, Seria czwarta, Warszawa Towarzystwo Naukowe Prakseologii, s. 306–308. 1992 32. *Platonism as a common element of different religious axiologies*, „Dialogue and Humanism”, nr 2, s. 27–31. 33. *O działalności nauczycielskiej Janiny Kotarbińskiej*, „Ruch Filozoficzny”, nr 2, s. 127–129. [1994] 34. *Wypowiedź w dyskusji nad książką B. Wolniewicz: „Filozofia i wartości”*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 3, s. 137–140. 35. *Wypowiedź w dyskusji o filozofii nauki*, „Filozofia Nauki”, nr 3–4, s. 198–199. [1995] 36. *Głos w dyskusji nad książką H. Eilstein: Homo sapiens i wartości*, „Bruliony Filozoficzne”, nr 3, s. 201–204. 37. *Reprezentacjonizm a semantyczna koncepcja prawdy*, „Filozofia Nauki”, nr 3, s. 73–77. [1998] 38. *Ontologiczny status matematyki stosowanej*, „Filozofia Nauki”, nr 3–4, s. 151–154. 39. *W sprawie tzw. denotacyjnej koncepcji znaczenia*, „Filozofia Nauki”, nr 2, s. 5–9. [1999] 40. *Tolerance: its reasons and its limits*, „Dialogue and Universalism”, nr 1–2, s. 99–102. 41. *Dylematy etyki przekonań*, „Znak”, nr 527, s. 145–149. 42. *Jeszcze o naturze wartości moralnych*, „Bez Dogmatu”, nr 41, s. 19–20.

c) Inne opracowania

[1988] 16. *Jak żyć*, „Wychowanie Obywatelskie”, nr 5, s. 333–343, 382. 17. *Niewczesne rozważania*, „Odrodzenie”, nr 35(251), s. 8. 1989 18. *Filozofia zapomnienia*, „Sztuka i Filozofia”, nr 1, s. 177–187. 19. *Intelektualiści a polityka*, „Odrodzenie”, nr 3, s. 4. [1992] 20. *W pierwszą rocznicę*, „Ruch Filozoficzny”, nr 3–4, s. 261–262. [1994] 21. *Głos absolutysty*, „Bez Dogmatu”, nr 7–8, s. 5–6. [1995] 22. *Wspomnienie o Profesor Iji Lazari-Pawłowskiej*, „Etyka”, vol. XXVIII, s. 9–11. 23. *Sacrum moralne*, „Znak”, nr 477(2), s. 16–19. [1998] 24. *Odpowiedź na ankietę: Kim jest dla mnie Jezus Chrystus?*, „Znak”, nr 521, s. 38–41.

KS. LEOPOLD PIOTR REGNER

Urodził się 25 lutego 1912 r. w Paszyczynie, dawniej pow. Ropczyce, obecnie woj. Tarnów. Studia: 1922–1930 gimnazjum im. Króla Władysława Jagielly w Dębicy, woj. Tarnów; 1930–1933 Wyższy Instytut teologiczny w Tarnowie; 1933–1934 Wydział Rolniczy Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; 1934–1936 Wyższy Instytut teologiczny w Tarnowie; 1939–1945 samokształcenie w zakresie matematyki wyższej, logiki i filozofii; 1947–1950 Wydział filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Stopnie naukowe: 14 grudnia 1950 stopień doktora filozofii na podstawie dysertacji *Bernarda Bolzano nauka o relacjach między zdaniem zawierającymi wyrażenia zmienne*; 14 listopada 1974 – stopień doktora habilitowanego na podstawie dysertacji *Pojęcia jako treści myślowe*.

Profesorowie: w zakresie nauk przyrodniczych (na Wydziale Rolniczym UJ) profesorowie: prof. J. Kozak, prof. H. Hoyer, prof. K. Rouppert; w zakresie filozofii: prof. S. Świeżawski, ks. prof. S. Adamczyk, ks. prof. J. Pastuszka, prof. S. Harassek, ćwiczenia w dykcji J. Osterwa.

Praca zawodowa: Państwowe Liceum w Bieczu, w latach 1945–1947; wykłady w Wyższym Instytucie Teologicznym w Tarnowie, w latach 1950–1977. Poza pracą zawodową brał udział w prowadzonych przez prof. T. Czeżowskiego Konferencjach Historii Logiki. Uczestniczył w pracach zespołu, który przygotował wydanie *Dzieł Wszystkich Arystotelesa*.

W pracy zawodowej wykładał najpierw logikę, później przez 7 lat etykę (teologię moralną), a obok tego również historię filozofii, metafizykę, teodyceę.

W pracy nad rozprawą, która była podstawą dla przyznania stopnia doktora habilitowanego, zwrócił się do zagadnień teorii poznania.

Zmarł 5 lutego 1997 roku w Tarnowie. Został pochowany na cmentarzu parafialnym w Pustkowie Osiedlu.

BIBLIOGRAFIA

a) Prace wydane

1. *Logika*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1975, ss. 180. 2. *Pojęcia jako treści myślowe*, wydane kolejne rozdziały w serii „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. V, Tarnów 1972, ss. 63–86, t. VI, Tarnów 1977, ss. 54–83, t. X, Tarnów 1987, ss. 95–115, t. XI, Tarnów 1992, ss. 15–40. 3. *Logika* (wyd. II, zmienione), wyd. Biblos, Tarnów 1995, ss. 223.

b) Przekłady

1. Arystoteles, *Pisma różne*, PWN, Warszawa 1978, ss. XLVIII, 467. 2. Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*, PWN, Warszawa 1980, ss. XXXV, 494. 3. Arystoteles, *O powstaniu i ginieciu*, PWN, Warszawa 1981, ss. XXIX, 140. Te trzy przekłady zostały włączone do przekładu *Dzieł Wszystkich Arystotelesa*, a mianowicie: jedno pod zmienionym tytułem *O powstawaniu i niszczeniu* do tomu drugiego (1990), pozostałe do tomu czwartego (1993). 2. Boecjusz z Dacji, *O dobru najwyższym czyli o życiu filozofa* i inne pisma, PWN, Warszawa 1990, ss. XXI, 146. 3. Platon, *Faidros*, PWN, Warszawa 1993, ss. XXVI, 87. 4. Pseudo-Platon, *Alkibiades I* i inne dialogi oraz *Definicje*, PWN, Warszawa 1973, ss. XIX, 207. Pseudo-Platon, *Zimorodek i inne dialogi*, PWN, Warszawa 1985, ss. X, 148.

c) Artykuły

1. *Sylogistyka u Apulejusza*, „Roczniki Filozoficzne”, t. V, z. 2 (1955–1957), s. 97–135. 2. *Aksjomaty nauk apriorycznych według Bernarda Bolzana*, tamże, s. 137–149. 3. *Biskup Jan Stepa jako filozof*, „Currenda” 1959, nr 7–9, s. 379–390. 4. *Indeterminizm w mechanice kwantowej a zasada przyczynowości w świetle filozofii św. Tomasza*, „Roczniki Filozoficzne” 1961, t. IX, z. 3, s. 65–84. 5. *Szesnastowieczny rękopis Biblioteki Kapitulnej w Wojniczu*, „Roczniki Filozoficzne” 1962, t. X, z. 1, s. 173–187. 6. *Czwarta droga św. Tomasza*, „Studia Philosophiae” 1971, ATK, 7 1, s. 125–140. 7. *Krytyka tezy o różnicy między umysłem czynnym a umysłem biernym*, „Roczniki Filozoficzne” 1972, t. XX, z. 1, s. 25–36. 8. *Uwagi o pojmowaniu znaczenia jako sposobu „użycia” wyrażień*, „Colloquium Salutis” 1973, Wrocławskie Studia Teologiczne, 5, s. 233–239. 9. *Pojęcie istnienia*, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. XXVIII, z. 1, s. 73–90. 10. *Impossibilia of Siger of Brabant*, w: *Logic Count*, Ewa Żarnecka-Biały (ed.), Dordrecht – Boston – London 1991, s. 107–112. 11. *Jan Mistrz Eckhart na przestrzeni wieków*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. VI, Tarnów 1995, ss. 1–9.

d) Autoreferaty

1. *Rękopis Jana Kwaśnickiego* (referat przedstawiony na konferencji Grupy tematycznej Historii Logiki dnia 6 V 1960 w Krakowie), „Sprawozdania z prac naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN”, fasc. 2 61, Warszawa 1961, s. 105–106. 2. *Natura i przedmiot logiki według rękopisu Wojnickiego* (Referat przedstawiony na konferencji Grupy tematycznej Historii Logiki dnia 5 V 1961 w Krakowie), „Sprawozdania z prac naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN”, fasc. 4 61, Warszawa 1961, s. 72–74. 3. *Wnioskowanie ze skutku według J. Zaberelli* (VI Konferencja Grupy tematycznej Historii Logiki, dnia 28 kwietnia 1962 r. w Krakowie), „Roczniki Filozoficzne” 1962, t. XXI, nr 4, s. 418. 4. *Erotomata Dialectices Melanchtona*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, XXV, s. 88–90. 5. *Konstrukcje skotystyczne pojęcia intencji drugiej*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. XXVII, s. 168–170. 6. *Paradoksy continuum w dziełku Arystotelesa Περὶ Ἀτομῶν Γράμμου*, (XXIII Konferencja Historii Logiki w Krakowie 23 IV 1977), „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. XXXVI, nr 1, s. 60.

e) Recenzje

1. G. Gamow, *La creation de l'universe*, Trad. par. g. Gueron, Paris 1961, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. II, z. 3, s. 113–114. 2. Günert Buhl, *Ableitbarkeit und Abfolge in der Wissenschaftstheorie Bolzanos*, Köln 1961, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 22, nr 1, s. 33–35. 3. Jan Lever, *Creation and Evolution*, translated from the Dutch by Peter G. Berkhout, Michigan 1958, ss. 244, „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. XIII, z. 3, s. 105–107. 4. Stanisław Adamczyk, *Kosmologia*, Lublin 1963, „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. XIII, z. 3, s. 107–108. 5. C. Fabro, *Participation et causalite selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, ss. 650, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. XXIV, n. 3–4, s. 183–188. 6. Mary Warnock, *Existentialism*, London – Oxford – New York 1970, „Roczniki Filozoficzne” 1973, XXXI, s. 156–165. 7. Pál Sandor, *Nicolaus Cusanus*, Berlin 1971, „Roczniki Filozoficzne” 1973, XXXI, s. 165–168. 8. Arystoteles, *Problemata physica*, Übersetzt von Hellmut Flasher, 2. Aufl. Berlin 1975, „Roczniki Filozoficzne” 1979, t. XXXVII, s. 172–175. 9. Franciszek Bargiel, *Stanisław Szadurski S. I. (1726–1789)*, Kraków Ed. Soc Iesu, 1978, „Roczniki Filozoficzne” 1980, t. XXXVIII, s. 207–210. 10. Czesław Głombik, *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1986, „Roczniki Filozoficzne” 1987, t. XLV, s. 57–60. 11. Krzysztof Szymborski, *Oblicza nauki*, Warszawa 1986, „Roczniki Filozoficzne” 1988, t. XLV, nr 2, s. 187–190. 12. Willard Van Orman Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, wybrała, przelożyła i wstępem opatrzyła Barbara Stanosz, PWN, Warszawa 1986, „Roczniki Filozoficzne” 1988, t. XLV, nr 3, s. 283–291. 13. Leszek Kolakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1988, „Roczniki Filozoficzne” 1989, t. XLVI, nr 3, s. 323–327. 14. *Nauka – Religia – Dzieje. IV Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 6–8 VIII 1986*, pod red. Jerzego Janika i Piotra Lenartowicza TJ, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1988, ss. 253, „Roczniki Filozoficzne” 1989, t. XLVI, s. 409–412. 15. Michał Heller, Józef Życiński, *Dylematy ewolucji. Polskie Towarzystwo Teologiczne*, Kraków 1990, ss. 186, „Roczniki Filozoficzne” 1991, t. XLVIII, nr 2, s. 161–164. 16. Władysław Tatarkiewicz, *Dobro i oczywistość*, Pisma etyczne pod red. Pawła J. Smoczyńskiego, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1989, ss. 315, „Roczniki Filozoficzne” 1993, t. L, nr 1, s. 91–93. 17. Bogdan Piwowarczyk, *Odczytać Kolakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła*, przekład z francuskiego Piotr Falkowski (tytuł oryginału: *Lire Kolakowski. La question e l'homme, de la religion*

et de l'Eglise, Paris 1986), Edycja Paulińska, Częstochowa 1992, ss. 166, „Roczniki Filozoficzne” 1993, t. L, nr 2, s. 219–222. 18. Andrzej Sparty, *Dzieje filozofii starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza*, Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu 1992, ss. 113, „Roczniki Filozoficzne” 1994, t. LI, nr 2, s. 170–171. 19. Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. i oprac. Wiesław Szymona OP, Poznań 1986, ss. 485, „Roczniki Filozoficzne” 1994, t. LI, nr 3–4, s. 387–389. 20. Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Wyd. „Znak”, Kraków 1993, ss. 523, wyd. II, „Roczniki Filozoficzne” 1994, t. LI, nr 3–4, s. 389–391.

f) Prace drobne

1. Platon, *Zimorodek (czyli O przemianach)*, przekł. z języka greckiego, „Filomata” 1973, s. 377–382. 2. Platon, *Eryksjas czyli O bogactwie*, przekł. z języka greckiego, „Meander”, 4–5 83, s. 165–184. 3. Platon, *O sprawiedliwym*, przekł. z języka greckiego, „Meander”, 3–4 91, s. 153–158. 4. *Cudzoziemcy u Heraklita (Dialog Herakliteski, złożony z wybranych fragmentów Heraklita)*, „Meander”, 1–2 94, s. 11–13. 5. Horacjusz, *Ody*, przekł. Carm. II 16, „Filomata”, 1980, ss. 14–15. 6. Horacjusz, *Ody*, przekł. Carm. III 1, „Meander”, 7–9 90, s. 239–240. Carm. III 13, „Meander”, 3–4 92, s. 154. Carm. IV 7, „Meander” 9–10 93, s. 483. 7. Caius Petronius Arbiter, Sat. XIII, Sat. V, „Meander”, 9–10 93, s. 460.

STEFAN J. RITTEL

Urodził się 23 sierpnia 1936 r. w Krakowie. Studia wyższe ukończył w 1958 roku. Edukacja w zakresie filozofii obejmuje: kurs akademicki dla studentów wydziałów ekonomicznych oraz wykład monograficzny na studiach doktoranckich w UJ, prowadzony przez prof. J. Woleńskiego. Edukację w zakresie metodologii prowadził prof. K. Opalek (metodologia systemowa). Na podstawie rozprawy pt. *Samorząd robotniczy w przedsiębiorstwie wielozakładowym* (ujęcie systemowe) uzyskał w 1974 stopień *doctor rerum politicarum* (promotor doc. J. Pawlik). Na podstawie pracy pt. *Zjawiska polityczne w ujęciu systemowym* otrzymał stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie nauki o polityce – 1991, Uniwersytet Śląski.

Przebieg pracy zawodowej: od 1958 roku do 1969 praca na stanowiskach kierowniczych (organizacja) w różnych jednostkach gospodarki uspołecznionej. Od 1969 – nadal praca w szkolnictwie wyższym: 1969–1973 – Politechnika Świętokrzyska, m.in. jako wykładowca filozofii, 1973–1974 jako st. as. w IE UJ, w latach 1974–1992 – politechnika Krakowska – adiunkt, m.in. wykład monograficzny z Ogólnej teorii Systemów, od 1993 – WSP Rzeszów – stanowisko prof. nadzw.

Główne kierunki zainteresowań filozoficznych:

1. Filozofia systemów w zakresie ontologii systemów, epistemologii systemowej oraz aksjologii systemowej; 2. Metodologia systemowa, wykorzystywana do wypracowywania mikroparadygmatów zjawisk społecznych.

Autor obejmuje swoim zainteresowaniem:

a) w zakresie metodologii – wypracowanie narzędzi badawczych, odpowiadających istocie zjawisk; b) w zakresie teorii – wyodrębnienie samodzielnego nurtu badawczego w zakresie nauk tzw. miękkich, poza wyróżnionymi w ramach polifonicznej teorii syste-

mów; c) w zakresie aplikacji – poszukiwanie możliwości przelamywania barier poznawczych zjawisk społecznych.

BIBLIOGRAFIA

a) Monografie

1. cz. I *Metoda interpretacji zjawiska politycznego*, SNP 1983, nr 6. 2. cz. II *Stosowanie metodologicznej interpretacji formuły zjawiska politycznego*, SNP 1984, nr 1. 3. *Ewolucja struktur samorządu w przemyśle. Podejście systemowe*, Kraków 1988. 4. *Zjawiska polityczne w ujęciu systemowym*, Kraków 1989.

b) Artykuły

1. *Rewolucja naukowo–techniczna w interpretacji systemowej*, w: *Ekonomiczno–społeczne aspekty postępu technicznego*, Kraków 1983, s. 143–162. 2. *Systemowa interpretacja kategorii celu*, SNP 1985, nr 2. 3. *Transformacja relacji w systemie edukacji*, w: *Dyskurs edukacyjny*, Kraków 1996, s. 31–40. 4. *Wyodrębnianie i nabywanie procedur całościowych*, w: *Językowy obraz świata dzieci i młodzieży*, Kraków, s. 57–70. 5. *Człowiek – małżeństwo, rodziny – zależności systemowe*, w: *Małżeństwo w prawie świeckim i w prawie kanonicznym*, Katowice 1996, s. 65–74. 6. *Sprawność komunikacji językowej, rozważania metodologiczne*, w: „Kultura – Język – Edukacja” PN UŚ, nr 1699, s. 117–128. 7. *Systemy komunikacji w „panu Tadeuszu”*, w: *Pan Tadeusz i jego dziedzictwo kulturowe*, UJ Kraków 1999, s. 219–230.

c) Skrypty i podręczniki

1. *Wykorzystanie nauk kompleksowych w nauczaniu przedmiotów społecznych*, w: *Dydaktyka nauk społecznych w szkole średniej i wyższej*, Warszawa 1989, s. 227–237. 2. *Podręcznik obywatela Unii Europejskiej. Demokracja – Rynek – Giełda Papierów wartościowych*, Wrocław 1998.

d) Inne opracowania

1. *Nauka o polityce. Podstawy metodologii i metodyki ćwiczeń. Scenariusze zadań*, Warszawa 1989. 2. *Dyskurs akademicki*, Rzeszów 1996.

ADAM RODZIŃSKI

Urodził się 28 listopada 1920 r. w Grabnie k. Wojnicza (pow. Brzesko). Egzamin dojrzałości 1939 r. w Tarnowie. Dwa magisteria w 1952 r.: na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL filologia polska oraz na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL filozofia (promotorzy: z. prof. E. Santocki i prof. Cz. Strzeszewski). Doktorat tamże 1956 r. – specjalizacja filozofii praktycznej na podstawie rozprawy pt. *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku*; promotor ks. prof. dr hab. Mieczysław Żywczyński. Habilitacja na tymże Wydziale w 1966 r. (zatwierdzona w 1968 r.) na podstawie pracy pt. *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego. Studium aksjologiczno – etyczne*, którą oceniali: ks. prof. dr hab. S. Adamczyk, prof. dr hab. T. Czeżowski, ks. prof. dr hab. W. Urmanowicz i ks. abp. doc. dr hab. K. Wojtyła. Tytuł naukowy profesora otrzymał w 1987 r.

Od 1952 r. zajęcia dydaktyczne na KUL (etatowo od 1957 r.) z zakresu etyki i od 1960 r. filozofii kultury. Od 1968 r. kierował II Katedrą Etyki, przemianowaną po kilku latach na Katedrę Filozofii Kultury na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, po dalszych kilku latach na Wydziale Nauk Społecznych; obecnie (od 1996) na emeryturze.

W latach 1962–1970 redaguje Roczniki Filozoficzne TNKUL, w latach 1968–1974 przewodniczy Wydziałowi Nauk Społecznych TNKUL, od 1980 r. do 1996 członek komitetu redakcyjnego Roczników Nauk Społecznych TNKUL, a w latach 1978–1986 członek komitetu redakcyjnego Zeszytów Naukowych KUL. W roku akad. 1976/77 był prodziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL, a w 1979/80 dziekanem tegoż Wydziału. Od 1983 r. członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II. Odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi.

Specjalista z zakresu aksjologii, etyki, antropologii filozoficznej i filozofii kultury. Reprezentuje nurt personalizmu chrześcijańskiego oraz stanowisko obiektywistyczne w aksjologii. Jako cel stawia sobie „wyjaśnianie istoty i struktury wartości moralnej i wartościowania moralnego w płaszczyźnie naturalnej”. Stworzona przez niego teoria etyczna opiera się na idei obiektywnego zakorzenienia wartości (z godnością ludzką na czele) w osobie i na wykraczającym poza tradycję arystotelesowsko–tomistyczną rozróżnieniu wartości i dobra. Dobro ujmowane jest ontologicznie, wartość natomiast jako kategoria aksjologiczna zawiera się w relacji do osoby (ludzkiej) świata rzeczy i świata innych osób. Terminy „wartość” i „antywartość” reprezentują tu spotykany bodaj że najczęściej w literaturze aksjologicznej podział na wartości pozytywne i negatywne. Wartość moralna ma u Rodzińskiego charakter obiektywny i realistyczny, a jednocześnie absolutny i ahistoryczny, czego konsekwencją jest ujmowanie kultury moralnej nie jako wyodrębnionej części kultury, lecz jako stanowiącej jej wymiar „komunionistyczny”.

Podstawą porządku aksjologicznego jest sama osoba. Autor kładzie nacisk na antropologiczno-filozoficzne rozróżnienie substancji i osoby i wskazuje na wynikające zeń dwie odmienne metafizyki. Za punkt wyjścia w definiowaniu osoby ludzkiej przyjmuje rozróżnienie w człowieku dwu porządków – osoby i natury – podkreślając ich komplementarność mającą źródło w odrębnych typach upodmiotowienia. Natura to istota człowieka, której treść daje się ująć ontologicznie w sposób teoretyczno–opisowy, personalistyczne natomiast ujęcie ludzkiej osoby uwydatnia jej metafizyczno–aksjologiczny związek (rozumiany jako *esse*) z Osobami Boga. Chodzi tu o „bycie ku komuś” raczej niż o byt *stricto* egzystencjalny, przy czym właśnie to bycie osobą jest wartością pierwszą i bezwarunkową. Odsłaniając aspekty aksjologiczne osoby ludzkiej wskazuje Rodziński równocześnie na jej rolę w tworzeniu „osobowości” utrwalającej realizowane przez nią wartości moralne.

Kryterium moralności naturalnej – wedle Rodzińskiego – stanowi niezbywalna i bezwarunkowa godność osoby ludzkiej, która nie jest tożsama z godnością osobowościową ani osobistą. Godność jednostki ujmowana jest dwuwymiarowo: horyzontalnie (właściwe naturze człowieka dążenie do doskonałości) i wertykalnie (odniesienie człowieka do Boga). Autor rozpatruje i objaśnia normatywne i aretologiczne konsekwencje uznania osobowej godności ludzkiej za podstawowy i uniwersalny parametr wartościowania ściśle moralnego. Personalistyczna i realistyczna ontologia zostaje dopełniona w ten sposób aretologią, traktowaną jako integralny składnik aksjologii. W koncepcji autora aretologia jest więc teorią urzeczywistniania (afirmatywnego uobecniania) godności człowieka. Rodziński akcentuje w niej cnoty ogólne, takie jak: miłość, nadzieja, mądrość, sprawiedliwość. Poszanowanie godności osoby stanowi również gwarancję przestrzegania umów i uzgodnień w życiu społeczno–politycznym.

Wiele uwagi poświęca autor kwestii wielowarstwowości kultury, jej antynomiom, opierając się na jej aksjologicznym rozumieniu. Śledzi rolę wartości w rozwoju kultury, eksplikuje wartości z doświadczeń i wydarzeń zawierających wzorce osobowe, bada wzajemne relacje dwóch porządków: kulturowego i cywilizacyjnego.

Jego etyce postępowania godziwego przyświeca jako naczelną cel przywrócenie ludzkiej kulturze sensu opartego na odbudowie sumień ludzkich i na tolerancji światopoglądowej. Jest to filozofia moralna i filozofia kultury niewątpliwie trudna do realizacji, stawiająca szczególnie wysokie wymagania; jest to jednak filozofia starająca się ująć czytelnika klarowną formą, w jakiej mu została zaprezentowana.

BIBLIOGRAFIA

(monografie)

1. *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku*, Lublin 1960. 2. *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 1968, t. XVI, nr 2 (Wydanie książkowe: Warszawa 1980). 3. *Osoba i kultura*, Warszawa 1985. 4. *Osoba – moralność – kultura*, Wyd. RWKUL, Lublin 1989. 5. *Na orbitach wartości*, tamże 1998.

HALINA ROMANOWSKA-ŁAKOMY

Urodziła się 3 czerwca 1950 r. w Brześciu. Zam. 10–900 Olsztyn ul. Rymkiewiczza 16, nr tel. (089) 27 96 51, tel. komórkowy – 0605 055 382

Studiowała na Uniwersytecie Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie na Wydziale Humanistycznym. Tytuł doktora nauk humanistycznych uzyskała na tym samym Uniwersytecie w Lublinie. Temat pracy doktorskiej: *Wpływ zainteresowań kulturalnych na postawy światopoglądowe studentów*. Tytuł rozprawy habilitacyjnej: *Tendencja do miłości i wolności – prąźródło osobowego wymiaru psychiki*. Tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii: antropologia filozoficzna i socjologia, uzyskała na ATK. (aktualny Uniwersytet im. Kardynała Wyszyńskiego) w Warszawie w 1988 r.

Głównymi jej bezpośrednimi nauczycielami z zakresu antropologii filozoficznej i psychologii byli profesorowie: Narcyz Łubnicki, Kazimierz Dąbrowski, Bogdan Suchodolski, Mieczysław Gogacz, Kazimierz Imieliński, Tadeusz Kwiatkowski, Leon Koj, Czogjal Namkhaj Norbu, Tsultrim Gyamtso Rinpoche, Tenzin Wangyal Rinpoche.

Systematyczna pracę naukową rozpoczęła na UMCS w Lublinie na Wydziale Humanistycznym. Następnie podjęła prace w WSP w Olsztynie na Wydziale Pedagogicznym w Zakładzie Psychologii. Aktualnie pracuje na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie w Zakładzie Psychologii, gdzie prowadzi Pracownię Podstaw Rozwoju Osobowego.

W 1983 powadziła w Olsztynie, jeden z czterech ośrodków prof. K. Dąbrowskiego, twórcy teorii dezintegracji pozytywnej, Ośrodek Higieny Psychicznej dla Ludzi Zdrowych, gdzie miała możliwość zastosowania opracowanych przez siebie koncepcji i metod rozwoju oraz samorozwoju.

W 1993 r. założyła i prowadziła Międzyuczelniany Ośrodek Harmonijnego Rozwoju Człowieka, gdzie odbywały się spotkania rozwoju osobowego i duchowego. Zaję-

cia i warsztaty prowadzili przedstawiciele psychoterapii holistycznej i transpersonalnej. Realizowano tu rozwój w kontekście filozoficznym, a nie wyłącznie psychologicznym.

Należy do Międzynarodowego Interdyscyplinarnego Naukowego Towarzystwa Badań Psychoterapeutycznych (Society For Psychotherapy Research). Jest również członkiem Polskiej Akademii Medycyny.

Zorganizowała dwie (1992, 1993) konferencje naukowe na temat alternatywnych dróg rozwoju. Przygotowuje Interdyscyplinarną Konferencję w 2001 r. w czerwcu, na temat: *Strategie bycia i stawania się człowiekiem*. Główne kierunki zainteresowań badawczo-naukowych: antropologia filozoficzna, psychologia fenomenologiczna i egzystencjalna oraz psychoterapia i psychologia holistyczna. Od początku swojej pracy naukowej interesuje się rozwojem człowieka w podejściu antropologicznym i psychologicznym. Opracowała koncepcję genezy neurotycznych konfliktów, oraz koncepcje terapii do wolności – liberoterapię i terapię kontemplacyjno–medytacyjną. Koncepcję terapii do wolności – liberoterapię oraz terapię kontemplacyjno–medytacyjną przedstawiła na Międzynarodowych Sympozjach Naukowych. (*The Conflict of the tendency toward love and tendency toward freedom as a source of neurotic crisis*, The First European Conference on Psychotherapy Research, Trier, Germany, September 1981; *Kontemplacyjno–medytacyjne wymiary człowieka*, XXVI Zjazd Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Szczecin, wrzesień 1987; *Concept of Psychotherapy toward Freedom*, 18 th Annual Meeting, Ulm, West Germany, June 1987; *Contemplation – meditation psychoterapy*, The Third European Conference on Psychotherapy Research, Bern, Switzerland, September 1989; *Liberotherapy as a form of psychotherapy toward freedom*, 22nd Annual Meeting, Lyon, Francja, July 1991; *Contemplation – Meditation Psychotherapy*, The World of Psychotherapy, Vienna, 30 June – 4 July 1996).

W swoich pracach próbuje tworzyć naukę o rozwoju człowieka w perspektywie psychologii fenomenologicznej. W głównej mierze koncentruje się na duchowym rozwoju człowieka, rozwijając psychologiczną opcję duchowego rozwoju. (*Psychologia duchowych doświadczeń*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 1996).

Opracowuje problem prawdy wewnętrznej człowieka i jej znaczenia w rozwoju oraz harmonijnych możliwości człowieka. Ostatnio bada fenomen radości i cierpienia jako czynników stymulujących rozwój. Jest w trakcie pisania książki na temat: *Droga do człowieczeństwa*.

BIBLIOGRAFIA

(uzupełnienie za lata 1996–2000)

a) Monografie, studia, rozprawy

1. *Psychologia doświadczeń duchowych*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 1996.

b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Godność – archetyp człowieka*, w: K. Imieliński (red.), *Medycyna u progu XXI wieku. Godność chorego człowieka*, Polska Akademia Medycyny, Warszawa 1996, s. 35–42. 2. *Człowiek w wymiarze rozwoju*, „Zeszyty Naukowe”, WSP Olsztyn, Prace Psychologiczne, Zeszyt 1, „Psychologia rozwoju”, Olsztyn 1996, s. 5–9. 3. *Rozwój w stronę równowagi. Budyjaska propozycja rozwoju*, „Zeszyty Naukowe”, WSP Olsztyn, Prace Psychologiczne, Zeszyt 1, „Psychologia rozwoju”, Olsztyn 1996, s. 42–54. 4. *Z badań nad odkrywaniem harmonijnych przeżyć. Od harmonii do wyższych wartości* w: „Zeszyty Naukowe”, WSP

Olsztyn, Prace psychologiczne, Zeszyt I, „Psychologia rozwoju”, Olsztyn 1996, s. 181–186. 5. *Zdolność lekarza do kreatywnego myślenia jako czynnik terapeutyczny* w: K. Imieliński (red.), *Medycyna u progu XXI wieku. Osobowość lekarza jako lekarstwo*, Polska Akademia Medycyny, Warszawa 1997, s. 62–72. 6. *Wymiar filozoficzny rozwoju człowieka* w: „Zeszyty Naukowe”, WSP Olsztyn, Prace Psychologiczne, Zeszyt 2, „Psychologia rozwoju”, cz. II, Olsztyn 1998, s. 5–7. 7. *Rozwój jako wyrażanie i odkrywanie swojej nadwyżki* w: „Zeszyty Naukowe”, WSP Olsztyn, Prace Psychologiczne, Zeszyt 2, „Psychologia rozwoju”, cz. II, Olsztyn 1998, s. 53–61. 8. *Pustka jako wartość dodatnia* w: Z. Hull, W. Tulibacki (red.), *Człowiek i pustka. Problemy wakuumologii*, OSW Olsztyn 2000, s. 211–217. 9. *Radość i cierpienie – trud rozwoju człowieka*, w: H. Romanowska-Łakomy (red.), *Radość i cierpienie. Fenomenologia rozwoju człowieka*, Olsztyn, Wydawnictwo UWM, s. 49–68.

c) Komunikaty

1. *Miłość – potencjalna możliwość transformacji dewiacji seksualnych*, Konferencja Szkoleniowa Polskich Seksuologów, Warszawa, 24 kwietnia 1996. 2. *Godność – archetyp człowieka*, Międzynarodowe Sympozjum Polskiej Akademii Medycyny, Warszawa, maj 1996. 3. *Contemplation – Meditation Psychotherapy*, The World of Psychotherapy, Vienna, 30 June – 4 July 1996. 4. *Concept of Psychotherapy toward Freedom*, International Annual Meeting, Firenze – Merigar, Itali, September 1996. 5. *Koncepcja struktury duchowości człowieka*, XXIX Zjazd Naukowy Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Gdańsk, wrzesień 1996. 6. *Rozwój w kierunku równowagi – wschodnie inspiracje rozwoju*, VI Europejskie Sympozjum Somatoterapii, Kraków, 23–26 października 1996. 7. *Zdolność lekarza do kreatywnego myślenia jako czynnik terapeutyczny*, IX Międzynarodowe Sympozjum Polskiej Akademii Medycyny, Warszawa 16–17 maj 1997. 8. *Tożsamość radości i cierpienia w aspekcie doznań cielesnych*, I Polskie Sympozju Somatoterapii, Rożnów, 22–24 październik 1999. 9. *Dojrzałość wobec cierpienia i radości*, 9-th European Symposium of Somatotherapy, Kraków, 24–26th October 1999.

d) Prace redaktorskie

1. „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie”. 5. „Prace Psychologiczne”, Zeszyt 1/1996. „Psychologia rozwoju”, Olsztyn, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1996, ss. 213. 2. „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie”, 9. „Prace Psychologiczne”, Zeszyt 2/1998, „Psychologia rozwoju”, Olsztyn, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1998, ss. 252. 3. *Radość i cierpienie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2000, ss. 234.

f) Recenzje i sprawozdania

1. Z. Zaborowski, *Współczesne problemy psychologii społecznej i psychologii osobowości*, Warszawa 1994, „Prace Psychologiczne”, Zeszyt I, „Psychologia rozwoju”, Olsztyn 1996, s. 187. 2. *Naucz się myśleć kreatywnie. Podręcznik twórczego myślenia dla dorosłych i dzieci*, Warszawa 1995, „Prace Psychologiczne”, Zeszyt I, „Psychologia rozwoju”, Olsztyn 1996, s. 202. 3. Ole Wedfeld, *Kobiecość w mężczyźnie*, Warszawa 1995, „Prace psychologiczne”, Zeszyt I, „Psychologia rozwoju”, Olsztyn 1996, s. 199.

g) Działalność radiowa i popularyzatorska

Wywiady i audycja radiowe

1. Cykl spotkań na temat twórczości autorki, w tym głównie książki pt. *Psychologia*

doświadczeń duchowych w programie IV Warszawa luty 1997. 2. Wywiady ze znanymi ludźmi Olsztyna – cykl 1999–2000.

h) Wywiady w czasopismach

Cykl wywiadów w olsztyńskich gazetach regionalnych 2000.

i) Recenzja prac Haliny Romanowskiej–Łakomy

1. Recenzja z artykułu *Studenci o sobie*, „ITD”: Zet, „Głos Nauczycielski”, 22 II 1970, s. 10; 2. Recenzja z artykułu *Niewidoczne skutki*: G. Haduch, „Argumenty”, nr 46 (753), 12 XII 1972, s. 7. 3. Recenzja z artykułu *Aspiracje społeczno-zawodowe studentów*, „Więść Współczesna” 1973, nr 2, s. 4; M. Wesołowska, „Polityka” 24 XI 1973, nr 47 (873), rok XVII. 4. T. Kobierzycki, *Tendencja do miłości i wolności*, „Zdrowie Psychiczne” 1988, nr 2. 5. Recenzje i omówienia książek: *Tendencja do miłości i wolności – prąródło osobowego wymiaru psychiki*, Olsztyn 1987; M. Szuta, „Przegląd Psychologiczny” 1989, t. XXXII, nr 3, s. 829–834. 6. T. Kobierzycki (recenzja), *Osoba. Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Bydgoszcz 1989. 7. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, Lublin KUL, 1990 – cytowania. 8. Cz. Cekiera, *Psychoprofilaktyka uzależnień oraz terapii i resocjalizacji osób uzależnionych*, Lublin KUL 1992 – cytowania. 9. K. Popielski, *Noetyczne wymiary osobowe*, Lublin KUL 1993 – cytowania. 10. M. Lubański (recenzja), H. Romanowska–Łakomy, St. Czacharowski (red.), *Alternatywne strategie życia na różnych poziomach organizacji*, Olsztyn 1994, Polskie Towarzystwa Psychologiczne, „Zeszyty Naukowe”, „Prace Psychologiczne”, „Psychologia rozwoju” (red.), Olsztyn 1996. 11. D. Słaba (cytowanie), *Odrzucenie ja – buddyjską drogą rozwoju*, „Zeszyty Naukowe”, „Prace Psychologiczne”, Psychologia rozwoju (red.), Olsztyn 1996. 12. A. Czupryn–Komaiszko (cytowanie), *Spotkanie ku pomocy*, „Zeszyty Naukowe”, „Prace Psychologiczne”, Psychologia rozwoju (red.), Olsztyn 1996. 13. T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju*, Bydgoszcz 1989 – cytowania i ujęcie bibliografii. 14. Jacek Formański, *Psychologia*, PZW Lekarskich 1999 – cytowania. 15. M. Lubański (recenzja), Halina Romanowska–Łakomy, *Prawda wewnętrzna. Eneteia*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Olsztyn 1996 w: *Radość i cierpienie. Fenomenologia rozwoju człowieka*, UWM, Olsztyn, 2000.

KS. ROMAN ROŹDZEŃSKI

Ks. Roman Józef Rożdżeński urodził się 8 marca 1945 r. w Krakowie. Studia filozoficzno–teologiczne odbył na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie w latach 1964–1971. W tym też czasie zmuszony był odbywać dwuletnią służbę wojskową w Bartoszycach. (Służył tam w tej samej kompanii co śp. Ks. Jerzy Popieluszko). Następnie, w latach 1971–1976, pracując duszpastersko, uzupełnia studia filozoficzne w Instytucie Filozofii przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie. W roku 1981 (8 grudnia) Instytut ten został przekształcony w (aktualny) Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Jego najważniejszymi nauczycielami filozofii byli: ks. prof. dr hab. Kazimierz Klósak oraz ks. prof. dr hab. Józef Tischner. W latach 1971–1983 pracował jako duszpasterz. Natomiast od roku 1983 pracuje już tylko na Wydziale Filozoficznym PAT kolejno jako:

asystent, starszy asystent, adiunkt, docent oraz aktualnie jako profesor. Od roku 1990 (tj. od czasu uzyskania habilitacji) jest kierownikiem Katedry Filozofii Poznania na Wydziale Filozoficznym PAT.

Doktorat: w roku 1981 na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie na podst. pracy pt. *Teoria naoczności formalno-kategorialnej E. Husserla jako próba uzasadnienia poznawczej wartości wypowiedzi spostrzeżeniowych*. Promotor: ks. prof. dr hab. Józef Tischner. Recenzenci: ks. prof. dr hab. M. Jaworski i prof. dr hab. A. Póltawski.

Habilitacja: w roku 1990 na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie na podst. pracy pt. *Problematyczność metafizyki w ujęciu I. Kanta oraz we wczesnej filozofii M. Heideggera*. Recenzenci: prof. dr hab. A. Póltawski, ks. prof. dr hab. Józef Tischner, prof. dr hab. A. Węgrzecki.

Tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych (w zakresie filozofii): w roku 1999, po zatwierdzeniu przewodu profesorskiego (przeprowadzonego na Wydziale Filozoficznym PAT) przez Centralną Komisję ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych.

W roku 1983 przebywał na półrocznym stypendium naukowym na Uniwersytecie Katolickim w Louvain-la-Neuve w Belgii, zaś w r. 1987/1988 na rocznym stypendium naukowym na Ruhr-Universität w Bochum (RFN).

Jest członkiem: Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Ponadto jest przewodniczącym Senackiej Komisji Bibliotecznej PAT. Przez dwie kadencje był członkiem Senatu PAT z ramienia Wydziału Filozoficznego. W latach 1993–1995 był członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk.

Główne kierunki zainteresowań: zasadnicze problemy z zakresu filozofii poznania, metafizyki oraz antropologii filozoficznej, zwłaszcza kwestie poznawczej genezy podstawowych pojęć filozoficznych, metafizycznych podstaw tzw. wartości (szczególnie wartości moralnych), jak również warunków możliwości sensu ludzkiej egzystencji.

BIBLIOGRAFIA

a) Monografie, studia i rozprawy

1. *Zmysłowe spostrzeżenie i jego funkcja w poznaniu według „Badań logicznych” E. Husserla*, „*Analecta Cracoviensia*”, Kraków 1981, t. XIII, s. 51–69.
2. *Epistemologiczne implikacje tzw. operacyjnego rozumienia pojęcia prawdy*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Warszawa 1982, t. 18, nr 1, s. 209–219.
3. *O istocie poznania apriorycznego w ujęciu E. Husserla*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Warszawa 1986, t. 22, nr 1, s. 91–114.
4. *Z poznawczej problematyki substancji*, „*Analecta Cracoviensia*”, Kraków 1986, t. XVIII, s. 105–119.
5. *Wypowiedzi empiryczne a uniwersalia według „Badań logicznych” E. Husserla*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Warszawa 1987, t. 23, nr 1, s. 199–211.
6. *Postulat fenomenologii u E. Husserla i M. Heideggera*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Warszawa 1988, t. 24, nr 1, s. 75–105.
7. *Problem ugruntowania metafizyki we wczesnej filozofii Heideggera*, „*Analecta Cracoviensia*”, Kraków 1988, t. XX, s. 97–115.
8. *Problematyczność metafizyki we wczesnej filozofii Martina Heideggera*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Warszawa 1989, t. 25, nr 2, s. 177–195.
9. *Z problematyki istoty zmysłowego spostrzeżenia w „Badaaniach logicznych” E. Husserla*, „*Analecta Cracoviensia*”, Kraków 1989–1990, t. XXI–XXII, s. 85–97.
10. *Heideggerowskie ujęcie skończoności oraz jego implikacje*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Warszawa 1990, t. 26, nr 1, s. 79–96.
11. *Heidegger a problem źródła podstawowego pojęcia metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, Warszawa 1991, t. 27, nr 1, s. 71–99.
12. *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Wyd. Naukowe PAT,

Kraków 1991. 13. *Kant i jego koncepcja reformy metafizyki*, w: *Zawierzyć człowiekowi. Ks. J. Tischmerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991, s. 212–226. 14. *Heideggerowskie ujęcie metafizyki jako onto-teologii*, „Logos i Ethos”, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1991, t. I, s. 17–28. 15. *Problematyczność tradycyjnej metafizyki według I. Kanta*, „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1992, t. XXIV, s. 87–106. 16. *Istota poznania syntetycznego a priori u I. Kanta*, „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1993, t. XXV, s. 397–410. 17. *Heidegger a problem tak zwanej jawności bycia*, „Logos i Ethos”, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1993, t. II, s. 85–95. 18. *Heidegger a problem istoty metafizyki*, „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1994, t. XXVI, s. 107–123. 19. *Pytanie o zasadniczy cel kantowskiej „Krytyki czystego rozumu”*, „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1995, t. XXVII, ss. 19–33. 20. *Filozofia poznania. Zarys problematyki*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1995. 21. *O wieloznaczności bycia u Heideggera*, w: *Czas – ewolucja – duch*, red. K. Wolsza, Opole 1977, ss. 221–233. 22. *Metafizyczna istota nauki według M. Heideggera*, „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1966, t. XXVIII, ss. 127–142. 23. *Pytanie o sens naszej egzystencji*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1997, ss. 128. 24. *Spostrzegalne i niespostrzegalne*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1999, s. 323. 25. *Die Theologie und das Problem der Erkenntnisgenese des Substanzbegriffes*, „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1997, t. XXIX, ss. 105–110. 26. *Husserl a problem tak zwanej ogólnej naoczności*, „Logos i Ethos”, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1998, t. 1, ss. 13–27. 27. *Perspektiven der Metaphysik nach Heidegger*, „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1998–1999, t. XXX–XXXI, ss. 75–81. 28. Aktualnie praca nad książką nt. charakteru ludzkiego poznania oraz osiąganego w nim prawdy

c) Inne:

1. *Bóg a pierwotna prawda „samego Bycia”*, „Logos i Ethos”, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1993, t. I, s. 219–224, (rec.: J. B. Lotz, *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt am Main 1990). 2. (tłum.:) R. Schaeffler, *Ludwik Feuerbach i transcendentálna metoda w krytyce religii* (Ludwig Feuerbach und die transzendentale Methode in der Kritik der Religion), „Analecta Cracoviensia”, Kraków 1991, t. XXIII, s. 35–48. 3. *Perspektywy metafizyki po Heideggerze*, „Znak – Idee”, nr 7, „Metafizyka na rozdrożu”, Kraków 1994, s. 47–52 (odczyt z sympozjum nt. sytuacji metafizyki po Heideggerze). 4. *Bycie osobowym podmiotem: podstawowy wymiar naszego człowieczeństwa*, (rec.: A. Węgrzecki; *Zarys fenomenologii podmiotu*, Wyd. Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996), „Logos i Ethos”, Kraków 1999, nr 1, s. 172–176.

JAROSŁAW RUDNIAŃSKI

Urodził się 1 lipca 1921 r. w Warszawie. Tam też w 1939 ukończył z odznaczeniem Liceum im. Stefana Żeromskiego i został przyjęty na studia medyczne.

Jesienią 1939, wskutek działań wojennych, znalazł się we Lwowie, gdzie do połowy 1941 studiował filologię polską na Uniwersytecie Lwowskim pod kierunkiem prof. Juliusza Kleinera.

Wskutek dalszych działań wojennych znalazł się na jesieni 1941 w sowieckim łagrze w Jajczanie (Uzbekistan), skąd uciekł w lutym 1942 i wstąpił do formujących się na

terenach Związku Sowieckiego Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie.

Szkolę Podchorążych Artylerii ukończył w Gederze (Palestyna) w 1943, następnie na stanowisku oficera liniowego 2-go Karpackiego Pułku Artylerii Lekkiej brał udział w całej kampanii włoskiej. Ranny pod Monte Cassino, został odznaczony Krzyżem Walecznych oraz odznaczeniami angielskimi i włoskimi.

Od maja 1945 do końca 1946 studiował na Uniwersytecie Rzymskim filozofię i religie Dalekiego Wschodu u prof. Tucci oraz psychologię u prof. Ponzio. Zdał egzaminy główne: filozofia i religie Dalekiego Wschodu, sanskryt, psychologia ogólna i historia filozofii na stopień celujący lub bardzo dobry.

W końcu 1946 wstąpił na Uniwersytet Londyński, kontynuując poprzednie studia w London School of Oriental and African Studies. Uzyskał stypendium w Oxfordzie, z którego nie skorzystał, wracając do kraju w 1947, po otrzymaniu wiadomości od matki.

Ówczesny Uniwersytet Warszawski nie uznał za ważne, mimo posiadanych świadectw, egzaminów zdanych na Uniwersytecie Rzymskim. Stąd jesienią 1947 wstąpił na I rok UW, studiując psychologię z początku u prof. Stefana Baleya, a następnie u prof. Tadeusza Tomaszewskiego, który był promotorem jego pracy magisterskiej, obronionej w 1952. Filozofii uczył go prof. Władysław Tatarkiewicz, a logiki – prof. Tadeusz Kotarbiński. Przez cały czas studiów, aż do 1962, pracował zawodowo w dziedzinie nie-naukowej, utrzymując kilkoosobową rodzinę.

W 1962 uzyskał stypendium doktoranckie w Pracowni Ogólnych Problemów Organizacji Pracy PAN, pisząc pod kierunkiem prof. Tadeusza Kotarbińskiego pracę doktorską, opartą na badaniach empirycznych, którą obronił w 1967: *Metody pracy umysłowej ucznia* (słowo wstępne prof. Tadeusza Kotarbińskiego, PZWS, Warszawa 1967, ss. 171).

W 1968 i 1969 przebywał w USA jako stypendysta Departamentu Stanu. Wygłaszał referaty m.in. w Wayne State University, University of Florida, University of Illinois i University of Utah.

W 1971, pracując w Zakładzie Prakseologii i Naukoznawstwa PAN, został mianowany docentem, następnie pracował w IFIS PAN po wcieleniu Zakładu do tego Instytutu.

W 1979 uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie pracy opartej na badaniach empirycznych: *Nauka: twórczość i organizacja* (PWN, Warszawa 1976, ss. 294). W 1977 za pracę tę otrzymał I Nagrodę Sekretarza Naukowego PAN.

W 1985 został mianowany przez Radę Państwa profesorem nadzwyczajnym nauk humanistycznych, a w 1991 – mianowany profesorem zwyczajnym przez Polską Akademię Nauk.

W 1986 otrzymał Nagrodę Naukową im. Tadeusza Kotarbińskiego Wydziału I PAN za pracę pt. *Elementy prakseologicznej teorii walki* (PWN, Warszawa 1983, ss. 190).

Był sekretarzem Seminarium prowadzonego przez prof. T. Kotarbińskiego, a w dalszych latach, jako samodzielny pracownik naukowy, promotorem kilku prac doktorskich, recenzentem i konsultantem wielu prac habilitacyjnych. Brał czynny udział w pracach i inicjatywach Rady Naukowej IFIS PAN. Prowadził cykle wykładów, głównie z metodologii nauki, m.in. na kursach dla doktorantów w PAN, Politechnice Warszawskiej, Akademii Medycznej, WSNS, a także w Min. Sprawiedliwości, URM, MSW, PTE, Wszechnicy PAN i in.

W latach 1982–1991 prowadził w IFIS PAN Seminarium na temat „Filozofia rozwoju człowieka i działanie w skali globu”, którego rezultatem były dwie prace zbiorowe (wydane przez Bibliotekę Myśli Współczesnej PIW) pod redakcją jego oraz sekretarza Seminarium, dr Krzysztofa Murawskiego.

W 1990 brał udział w Seminarium Interdyscyplinarnym z udziałem Jana Pawła II w Castel Gandolfo, wygłaszając referat pt. *Dysproporcja między wyższym a niższym ja – syntetyczne ujęcie filozofii hinduistycznej i buddyjskiej w świetle ogólnej teorii systemów*.

Brał czynny udział w pracach i Konferencjach „Komitetu Badań i Prognoz Polska 2000” przy Prezydium PAN, był członkiem Komitetu Naukoznawstwa PAN (usunięty w 1982), koordynatorem Badań Naukoznawczych PAN, członkiem PTF, PTS, Z-cą Sekretarza Generalnego Towarzystwa Kultury Moralnej, wiceprezesem ds. naukowych PTHP, sekretarzem Redakcji „Praxiology” i członkiem–założycielem Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauk.

Chyba najbardziej istotną cechą twórczości Jarosława Rudniańskiego jest to, że we wszystkich jego ważniejszych pracach – niezależnie od ich różnorodnej, często interdyscyplinarnej tematyki – na jednym z pierwszych miejsc znajdują się zagadnienia aksjologiczne i etyczne, związane z cechami struktury psychicznej człowieka.

BIBLIOGRAFIA

a) Monografie, studia i rozprawy

1. *O myśleniu skutecznym*, Wyd. ZW, Warszawa 1964. 2. *Metody pracy umysłowej ucznia*, słowo wstępne prof. T. Kotarbińskiego, PZWS, Warszawa 1967, ss. 171. 3. *Nauka: twórczość i organizacja*, PWN, Warszawa 1976, ss. 294. 4. *Elementy ogólnej teorii walki*, t. I i II, PTE, Warszawa 1981, ss. 325. 5. *Homo cogitans. O myśleniu twórczym i kryteriach wartości*, Wyd. II rozsz., WP, Warszawa 1981, ss. 303. 6. *Elementy prakseologicznej teorii walki. Z zagadnień kooperacji negatywnej*, PWN, Warszawa 1983, ss. 190. 7. *Człowiek i sztuka*, przy współpracy Katarzyny Murawskiej. Inst. Wyd. ZW. Zaw., Warszawa 1984, ss. 118. 8. *O dobrym wychowaniu i kształceniu. Kryteria moralne i prakseologiczne*. Wyd. III rozsz., WSiP, Warszawa 1985, ss. 215. 9. *Kompromis i walka. Sprawność i etyka kooperacji pozytywnej i negatywnej w gęstym otoczeniu społecznym*, PAX, Warszawa 1989, ss. 332.

b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Modele metod pracy umysłowej i sposoby ich konstrukcji*, „Prakseologia” 1967, nr 24. 2. *Modele metod dobrej roboty ucznia*, „Prakseologia” 1957, nr 27. 3. *Z zagadnień dobrej i złej roboty w metodyce oddziaływania słownego*, „Prakseologia” 1986, nr 29. 4. *Koordynacja między organizacją pracy zespołowej a organizacją pracy indywidualnej w nauce*, „Prakseologia” 1971, nr 39/40. 5. *Zagadnienia psychologii twórczości naukowej*, w: *Organizacja współczesnej działalności naukowej w zakresie badań i projektowania*, PAN, Warszawa 1974. 6. *Praca indywidualna i zespołowa w nauce*, „Prakseologia” 1975, nr 2 (54). 7. *Tworzenie systemów w nauce i sztuce*, „Prakseologia” 1975, nr 1 (53). 8. *Fazy rozwiązywania problemów naukowych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1975, nr 1. 9. *Zagadnienie czasu pracy naukowców*, „Prakseologia” 1975, nr 4 (56). 10. *Informacja w procesie pracy twórczej naukowca*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1976, nr 2. 11. *O pojęciu walki*, „Prakseologia” 1978, nr 1 (65). 12. *Ogólne zagadnienia walki w gęstym otoczeniu społecznym*, „Prakseologia” 1978, nr 2 (66). 13. *Struktura i styl naukowej pracy dyplomowej*, „Medycyna – Dydaktyka – Wychowanie” 1978, nr 2. 14. *Metody bezpośrednie walki niezbrojonej*, „Prakseologia” 1978, nr 3 (67). 15. *Reguła kontrolowanego otoczenia w walce niezbrojonej (I)*, „Prakseologia” 1978, nr 4 (68). 16. *Reguła kontrolowanego otoczenia w walce niezbrojonej (II)*, „Prakseologia” 1979, nr 1 (69). 17. *The Efficiency of Training Scientific Workers in the System of Organized Science – the Optimali-*

zation of Collective Scientific Work and Individual Creative Work Coordination, w: *Preparation of Scientific Workers and Specialists with University Education for the Creative Activity. Proceedings of the Conference*, Wyd. Academia, Prague 1979, s. 281–296. 18. *Ogólna metoda intensyfikacji lęku w niezbrojnej walce pośredniej*, „Prakseologia” 1979, nr 3 (71), s. 39–57. 19. *Specyficzna sytuacja szkoły jako organizacji wychowującej i kształcącej*, w: B. Suchodolski (red.), *Model wykształconego Polaka*, Ossolineum, Wrocław 1980, s. 545–558. 20. *O powołaniu nauczyciela*, w: j.w., s. 559–568. 21. *Z zagadnień sprawności walki niezbrojnej z silniejszym przeciwnikiem*, „Prakseologia” 1980, nr 1 (73). 22. *Between Efficiency and Ethics: Methods of Environment Control in Non-armed Struggle*, „Praxiology” 1980, yearbook, nr 1, s. 113–130. 23. *O różnym pojmowaniu psychologii nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1980, nr 3 (63), s. 325–335. 24. *Various Concepts of the Psychology of Science*, „Science of Science” 1981, vol. 2, nr 3–4, s. 298–309. 25. *General Problems of Antropotechnical Action in the Field of Struggle*, „Praxiology” 1981, yearbook, nr 2, s. 99–121. 26. *O prakseologicznych i moralnych kryteriach funkcjonowania organizacji*, „Prakseologia” 1981, nr 2 (78), s. 43–61. 27. *O niektórych zagadnieniach moralnych w dydaktyce i wychowaniu*, w: *Kultura organizacyjna w oświacie*, Konferencja Naukowa IKN, Warszawa 1981, s. 107–131. 28. *The Use of Science in Negative Cooperation on Macrolevel scale*, „Polish Sociological Bulletin” 1982, nr 1–4, 1982, s. 229–242. 29. *Men of Science and Men of Power: Some Similarities and Differences*, „Science of Science” 1983, vol. 3, nr 4 (12), s. 379–388. 30. *Struggle in a Dense Social Environment*, w: W. Gasparski, T. Pszczolowski (red.), *Praxiological Studies. Polish Contributions to the Science of Efficient Action*, Wyd. Reidel, Dordrecht 1983. 31. 3 artykuły: *Prawda cała i prawda niecała; Problem lęku; Praca – wiedza – sztuka*, w: B. Suchodolski (red.), *Strategia życia. Rozważania i dyskusje na sympozjum w Jabłonie*, Ossolineum, Wrocław 1983. 32. *Nauczyciel jako narzędzie*, w: *Nauczyciel i młodzież. Tradycje – sytuacja – perspektywy*, zbiór studiów pod red. B. Suchodolskiego, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 66–99. 33. *Prerequisites of Peace: The Ethics and Efficiency of Compromise in the Situation of Relative Balance Between Positive and Negative Cooperation*, „Dialectics and Humanism” 1986, nr 1, s. 69–76. 34. *O modelu konfliktowym społeczeństwa wychowującego*, w: J. Rudniański, K. Murawski (red.), *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, PIW, Warszawa 1985, s. 243–287. 35. *O kompromisie z samym sobą*, w: *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, red. j.w., PIW, Warszawa 1983, s. 235–269. 36. *Rola kompromisu jako wartości humanistycznej w życiu społecznym*, w: B. Suchodolski (red.), *Alternatywna pedagogika humanistyczna*, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 85–101. 37. *Dysproporcja między wyższym a niższym ja – syntetyczne ujęcie filozofii hinduistycznej i buddyjskiej w świetle ogólnej teorii systemów*, w: Jerzy A. Janik (red.), *Nauka – religia – dzieje*, VI Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, UJ, Kraków 1992, s. 151–183. 38. *Sytuacje trudne i rozwój duchowy człowieka*, w: B. Holyst (red.), *Człowiek w sytuacji trudnej*, PTHP, Warszawa 1991, s. 7–16. 39. *On Methods of Camouflaged Violence*, w: Jan Danecki (ed.), *Insights into Maldevelopment. Reconsidering the Idea of Progress*, UW, Warszawa 1993, s. 183–191. 40. *Klasyfikacja, źródła i ocena przemocy w stosunkach międzyludzkich. Zarys ogólny*, w: B. Holyst (red.), *Przemoc w życiu codziennym*, PTHP, Warszawa 1996, s. 5–20.

c) Skrypty i podręczniki

1. *Z zagadnień psychologii pracy umysłowej*, TWP, Warszawa 1963. 2. *Zarys techniki pracy umysłowej*, NOT, Warszawa 1962. 3. *Kultura myślenia*, Towarzystwo Krzewie-

nia Wiedzy Praktycznej, Poznań 1966. 4. *Wybrane zagadnienia z technologii pracy umysłowej*, PTE, Warszawa 1967. 5. *Interesujący wykładowca*, PTE, Warszawa 1973. 6. *Pozory a rzeczywistość*, PTE, Warszawa 1973. 7. *Konferencje: Organizacja, dyskusja, otoczenie zewnętrzne*, TNOiK, Lublin 1974. 8. *Technologia pracy umysłowej studenta*, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego, Warszawa 1974.

d) Inne opracowania (eseje i prace popularnonaukowe).

1. *Przed decyzją*, PZWS, Warszawa 1965. 2. *Umiejętność szkolenia. Zarys metod aktywizacji*, KiW, Warszawa 1967. 3. *Efektywność myślenia*, PZWS, Warszawa 1969. 4. *S.O.S. dla ucznia, czyli książka dla rodziców i wychowawców*, Wyd. IV, NK, Warszawa 1982, ss. 261. 5. *Uczelnia i ty. Technologia pracy umysłowej*, Wyd. II, popr. i uzup., WSiP, Warszawa 1983, ss. 226. 6. *Sprawność umysłowa*. Wyd. IV, popr. i uzup., WP, Warszawa 1984, ss. 298. 7. *O pracy umysłowej. Cele, metody, organizacja psychiczna*, LSW, Warszawa 1987, ss. 375. 8. *Jak się uczyć?*, Wyd. XI, WSiP, Warszawa 1989, ss. 262. 9. *Między Dobrem a Złem*, Wyd. III rozsz., NK, Warszawa 1989, ss. 207. 10. *Miłość i nieskończoność*, Słowo, Berlin 1994, ss. 106. 11. *Przestrzeń wiary w cywilizacji współczesnej*, W Drodze, Warszawa 1998, ss. 186.

f) Prace redaktorskie

Z dr Krzysztofem Murawskim, Sekretarzem Seminarium nt. *Filozofia rozwoju człowieka i działanie w skali globu* redagował 2 książki, w których zawarte są referaty wygłoszone na tym Seminarium:

1. *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, praca zbiorowa pod red. Jarosława Rudniańskiego i Krzysztofa Murawskiego, PIW, Biblioteka Myśli Współczesnej, Warszawa 1985, ss. 326. 2. *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych*, praca zbiorowa pod red. Jarosława Rudniańskiego i Krzysztofa Murawskiego, PIW, Biblioteka Myśli Współczesnej, Warszawa 1988, ss. 273.

Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

I

American Philosophical Quarterly, 36 (1999) nr 3-4. NICHOLSON G.: The constitution of our being (nr 3); HEIL J.: Multiple realizability (nr 3); WELLMAN C.: Relative moral duties (nr 3); KLEIN Ch. J.: Change and temporal movement (nr 3); DAVISON S. A.: Moral luck and the flicker of freedom (nr 3); MILLGRAM E.: Moral values and secondary qualities (nr 3); NOË A.: Thought and experience (nr 3); PRICE T. L.: Egalitarian justice, luck, and the costs of chosen ends (nr 4); CUNNINGHAM A.: Kantian ethics and intimate attachments (nr 4); FRANCESCOTTI R.: Mere Cambridge properties (nr 4); SORENSON R.: Blanks: signs of omission (nr 4); WEIRICH P.: Self-supporting strategies and equilibria in games (nr 4); CAPPELEN H., WINBLAD D. G.: „Reference” externalized and the role of intuitions in semantic theory (nr 4); SCHWARTZ S. P.: Why it is impossible to be moral (nr 4); JACKMAN H.: Moderate holism and the instability thesis (nr 4).

II

Archiv für Geschichte der Philosophie, 80 (1998) nr 1-3. CRIVELLI P.: 'Allodoxia [gr.]. On *Theaetetus* (nr 1); HÜLSEN R.: Burleigh and Ockham on anaphoric pronouns (nr 1); SCHEIH A.: Zur kreatürlichen Freiheit und zur moralischen Neutralität göttlicher Assistenz bei Gérard de Cordemoy (nr 1); SZCZEKALLA M.: Philo's feigned fideism in Hume's *Dialogues concerning natural religion* (nr 1); SMITH A.: Knowledge and expertise in the early

Platonic dialogues (nr 2); WILLIAMS Th.: The unmitigated Scotus (nr 2); PERLER D.: Sind die Gegenstände farbig? Zum Problem der Sinneseigenschaften bei Descartes (nr 2); KEYSER P.: Orreries, the date of [Plato's] *Letter II*, and Euodos of Alexandria (nr 3); STEINER G.: Descartes on the moral status of animals (nr 3); LODGE P.: Leibniz's commitment to the pre-established harmony in the late 1670s and the early 1680s (nr 3); KETCHUM J.: Being and existence in Greek ontology (nr 3).

III

Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 47 (1999) Nr 3-6. BRANDOM R.: Pragmatische Themen in Hegels Idealismus. Unterhandlung und Verwaltung für Struktur und des Gehalts in Hegels Erklärung begrifflicher Normen (nr 3); SOMEK A.: Begründen und Bestimmen. Das moralische Urteil als Praxis (nr 3); MATTHES J.: Interkulturelle Kompetenz. Ein Konzept, sein Kontext und sein Potential (nr 3); HORSTMANN A.: Interkulturelle Hermeneutik – eine neue Theorie des Verstehens (nr 3); STRAUB J., SHIMADA S.: Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens. Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften, erörtert am Beispiel "Religion" (nr 3); ADORNO Th. W.: Wozu nach Philosophie? (nr 3); MERKER B.: Wozu nach Adorno? (nr 3); LARMORE Ch.: Warum nicht Philosophie? (nr 3); PICARDI E.: Ist der kritische Weg noch offen? (nr 3); BOROS J.: Repräsentationalismus und Antirepräsentationalismus. Kant, Davidson und Rorty (nr 4); MÜLLER E.: Die "verschleierte Isis" der Vernunft. Kants Ästhetik und die Depotenzierung der Religion (nr 4); BONSHAB Th.: Ausbeutung, Klasse und Freiheit im Analytischen Marxismus (nr 4); SEN A.:

Indische Traditionen und die westliche Imagination (nr 4); ALAM J.: Die Aneignung von Tradition. Koloniale und postkoloniale Debatten (nr 4); KRISHNA D.: Drei Mythen über die indische Philosophie (nr 4); MOHANTY J.: Wider die Klischees über indische Philosophie. Einige Überlegungen zu Daya Krishna "Drei Mythen" (nr 4); GÖHLER L.: Tradition und Innovation in der frühen indischen Philosophie (nr 4); BHATTACHARYA K.: Politische Selbstbestimmung in den Ideen (nr 4); POLLMANN A.: Gut in Form. Die neuere Debatte um eine Philosophie des "guten Lebens" im Überblick (nr 4); COOKE M.: Kritische Theorie und Religion (nr 5); ROSA H.: Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft (nr 5); LIST E.: Schmerz – Manifestation des Lebendigen und ihre kulturellen Transformationen (nr 5); CHRISTIANS H.: Über den Schmerz. Hermeneutische Topik und authentische Erfahrung (nr 5); WENDELL S.: Feminismus, Behinderung und die Transzendenz des Körpers (nr 5); DAS V.: Die Anthropologie des Schmerzes (nr 5); BERLIN I.: Über den Sinn von Philosophie (nr 5); ONEIL O.: Vom Positivismus zum Pluralismus (nr 5); PIPPIN R. B.: Philosophie und geschichtlicher Wandel. Wie zeitgemäß ist Isaiahs Berlins Kulturphilosophie? (nr 5); NEIMAN S.: Mit der Weisheit liebäugeln. Isaiah Berlins Essay "Über den Sinn von Philosophie" (nr 5); BRANDT R.: Person und Sache. Hobbes' "jus omnium in omnia et omnes" und Kants Theorie des Besitzes der Willkür einer anderen Person im Vertrag (nr 6); BLUHM H.: Variationen des Höhlengleichnisses. Kritik und Restitution politischer Philosophie bei Hannah Arendt und Leo Strauss (nr 6); NUSSBAUM M. C.: "Mit Gründen oder aus Vorurteil". Käufliche Körper (nr 6); KREBS A.: Lieben: Schenken, Tauschen oder Teilen? Eine Kritik an Elizabeth Andersons Theorie des "Gift exchange" (nr 6); JAEGGI R.: Der Markt und seine Preis (nr 6); BRANDOM R. B.: Von der Begriffsanalyse zu einer

systematischen Metaphysik [Interview] (nr 6); MOTZKIN G.: Moralische Verantwortung und Diskontinuität der Erinnerung (nr 6); HANEY F.: Rückbesinnung oder nachholende Modernisierung? Die russische Philosophie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend (nr 6); LEWIN I. D.: "Ich habe P. Florenski ein Mal gesehen" (nr 6); NAGL L.: Renaissance des Pragmatismus? (nr 6).

IV

Environmental Ethics, 21 (1999) nr 1–4. HETTINGER N., THROOP B.: Refocusing ecocentrism (nr 1); BARRETT Ch. B., GRIZZLE R.: A holistic approach to sustainability based on pluralism stewardship (nr 1); BROWERS M. L.: Jefferson's land ethic: environmental ideas in *Notes on the State of Virginia* (nr 1); MORITO B.: Examining ecosystem integrity (nr 1); HUMPHREY M.: Deep ecology and the irrelevance of morality (nr 1); PERHAC R. M. Jr.: Environmental justice: the issue of disproportionality (nr 1); CHENEY J., WESTON A.: Environmental ethics as environmental etiquette (nr 2); OUDERKIRK W.: Can nature be evil? Rolston, disvalue, and theodicy (nr 2); WARREN K. J.: Environmental justice (nr 2); DRENTHEN M.: The paradox of environmental ethics: Nietzsche's view of nature and the wild (nr 2); STENSON A. J., GRAY T. S.: An autonomy-based justification for intellectual property rights of indigenous communities (nr 2); MINTER B. A., MANNING R. E.: Pragmatism in environmental ethics: democracy, pluralism, and the management of nature (nr 2); SPARROW R.: The ethics of terraforming (nr 3); LO Y.-S.: Natural and artificial: restored nature as subject (nr 3); PATTERSON J.: Environmental mana (nr 3); SWEARENGEN J. C.: Brownfields and Greenfields: an ethical perspective of land use (nr 3); LEBLANC J.: Ecotomism (nr 3); ANGLAS GRANDE S. M.: Beyond the ecologically noble savage (nr 3); PETERSON A.: Environmental, environmental values, and the future of deep ecology (nr 4); KATZ E.: ethics and the social construction of nature (nr 4); SMITH M.: To speak of trees: social constructivism A pragmatic reconsideration of anthropocentrism (nr 4); WENZ P. S.: Pragmatism in practice: the efficiency of sustainable agriculture

(nr 4); WELCHMAN J.: The virtues of stewardship (nr 4).

V

Ethics, 109 (1998/1999) nr 4. SCHAPIRO T.: What is a child?; SIMMONS A. J.: Justification and legitimacy; SHIFFRIN S. V.: Moral overridingness and moral subjectivism; BUSS S.: Appearing respectful: the moral significance of manners; DRIVER J.: Modesty and ignorance; SCHUELER G. F.: Why Is modesty a virtue?; MONTMARQUET J.: Zimmerman on culpable ignorance; VAN ROOJEN M.: Reflective moral equilibrium and psychological theory; BRENAN s.: Recent work in feminist ethics.

VI

Journal of Philosophical Logic, 28 (1999) nr 3-6. ROEPER P., LEBLANC H.: Absolute probability functions for intuitionistic propositional logic (nr 3); FOULKS F.: On the concept of the scale (nr 3); BROWN B., SCHOTCH P.: Logic and aggregation (nr 3); REED L. A.: Necessary versus probable cause (nr 3); SHERRY D.: Note on the scope of truth-functional logic (nr 3); AQVIST L.: The logic of historical necessity as founded on two-dimensional modal tense logic (nr 4); WOLFL S.: Combinations of tense and modality for predicate logic (nr 4); SCHULTE O.: The logic of reliable and efficient inquiry (nr 4); BRIDGES D. S.: Can constructive mathematics be applied in physics (nr 5); SIMMONS K.: Deflationary truth and the liar (nr 5); BROWN B.: Yes, Virginia, there really are paraconsistent logics (nr 5); ROTT H., PAGNUCCO M.: Severe withdrawal (and recovery) (nr 5); PRIEST G.: Semantic closure, descriptions and non-triviality (nr 6); FUHRMANN A.: When hyperpropositions meet... (nr 6); GUELEV D. P.: A propositional dynamic logic with qualitative probabilities (nr 6); HANSON W.: Ray on Tarski on logical consequence (nr 6); ZALTA E. N.: Natural numbers and natural

cardinals as abstract objects: a partial reconstruction of Frege's *Grundgesetze* in object theory (nr 6).

VII

Journal of the History of Ideas *, 60 (1999) nr 1-4. TANG Y.: Language, truth, and literary interpretation: a cross-cultural examination (nr 1); McALEER G.: Giles of Rome on political authority (nr 1); SCHMALTZ T. M.: What has Cartesianism to do with Jansenism? (nr 1); ANSTEY P.: Boyle on occasionalism: an unexamined source (nr 1); BROWN V.: The "figure" of God and the limits to liberalism: a rereading of Locke's *Essay* and *Two treatises* (nr 1); COOK H. J.: Bernard Mandeville and the therapy of "The Clever politician" (nr 1); MILNES T.: Eclipsing art: method and metaphysics in Coleridge's *Biographia litteraria* (nr 1); HOWARD Th. A.: Jacob Burckhardt, religion and the historiography of "crisis" and "transition" (nr 1); MALI J.: The reconciliation of myth: Benjamin's homage to Bachofen (nr 1); EGGINTON W.: On Dante, hyperspheres, and the curvature of the medieval cosmos (nr 2); RILEY P.: Leibniz's political and moral philosophy in the *Novissima sinica*, 1699-1999 (nr 2); HARRISON P.: Prophecy, early modern apologetics, and Hume's argument against miracles (nr 2); DENDLE P.: Hume's *Dialogues* and *Paradise lost* (nr 2); PEKACZ J. T.: The Salonnières and the philosophes in Old Regime France: the authority of aesthetic judgment (nr 2); POALE R. A.: The neo-idealist reception of Kant in the Moscow Psychological Society (nr 2); SWEET D.: The birth of *The birth of tragedy* (nr 2); MILČINSKI M.: Zen and the art of death (nr 3); KOCHIN M. S.: Weeds: cultivating the imagination in medieval Arabic political philosophy (nr 3); TIMMERMANS B.: The originality of Descartes's conception of analysis and discovery (nr 3); WESTERHOFF J. C.: *Poeta calculans*: Harsdörffer, Leibniz and the *mathesis universalis* (nr 3); MELI D. B.: Caroline, Leibniz, and Clarke (nr 3); DOOLEY B.: *Veritas filia temporis*: experience and belief in early modern culture (nr 3); NEDERMAN C. J.: Amazing grace: fortune, God, and free will in Machiavelli's thought (nr 6); ASFOUR A.: Hogarth's post-Newtonian universe (nr 6); KOOY M. J.:

Romanticism and Coleridge's idea of history (nr 6); LACKEY M.: Killing God, liberating the "subject": Nietzsche and post-God-freedom (nr 6).

VIII

Mind, 108 (1999) nr 431-432. BARKER S.: Counterfactuals, probabilistic counterfactuals and causation (nr 431); MACBRIDE F.: Could Armstrong have been a universal? (nr 431); WARMBROD K.: Logical constants (nr 431); BOSTROM N.: The doomsday arguments is alive and kicking (nr 431); KORB K. B., OLIVER J. J.: Comment on Nick Bostrom's „The doomsday argument is alive and kicking” (nr 431); GRAHAM P. J.: Defending millianism (nr 431); FRANCES B.: Defending the defense (nr 431); CONEE E.: Metaphysics and the morality of abortion (nr 432); HALL N.: How to set a surprise exam (nr 432); TYE M.: Phenomenal consciousness: the explanatory gap as a cognitive illusion (nr 432); AKIBA K.: On super- and subvaluationism: a classicist's reply to

Hyde (nr 432); HYDE D.: Pleading classicism (nr 432); BEALL J. C.: Completing Sorensen's menu: a non-modal Yabloesque curry (nr 432); CAPPELEN H., LEPORE E.: Using, mentioning and quoting: a reply to Saka; SAKA P.: Quotation: a reply to Cappelen and Lepore (nr 432); NOONAN H. W.: Microphysical supervenience and consciousness (nr 432).

IX

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 124 (1999) nr 3-4. Nr 3: Cognitivisme. Psychologie. Philosophie. CHAUVIRÉ Ch.: Autour du cognitivisme; CHAUVIRÉ Ch.: La philosophie est-elle soluble dans la science?; WAGNER P.: L'approche cognitive du mental. Le point de vue de l'intelligence artificielle; ROSAT J.-J.: La force des raisons; BENOIST J.: Qu-y a-t-il au delà de la psychologie?; LAUGIER S.: Dépsychologiser la psychologie; Nr 4: Le Tout. Les Qualités. L'occasion. BOYER A.: Le tout et ses individus ou d'une querelle à l'autre; FOREST D.: Identité et relation; MOUTSOPOULOS E.: *Kairos* ou minimum critique dans les sciences de la nature selon Aristote.

Zapiski bibliograficzne (Bibliographical Notes)

za rok 1999
oraz uzupełnienia z lat poprzednich
Zestawił W. Mincer

a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Augustyn L.: Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 1 s. 240–243. [Konferencja w Krakowie].

Bednarek S., Jastrzębski J., Kocur M.: Jak żyć?: 265 sposobów na życie: leksykon. Warszawa: PWN, 1999 – 603 s.

Diec J.: Kształt i rola filozofii w ocenie Mikołaja Strachowa. – *Slav. Orient.* 1998 nr 4 s. 573–584.

Filozofia europejska w XX wieku: tradycje i ich społeczne znaczenie: polsko-niemiecko-francuska konferencja filozoficzna. Red. A. Przyłębski. Poznań: Wydaw. Fundacji Humaniora, 1999 – 152 s. [2-gi tyt. w jęz. niem.].

Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur. Red. S. Tokarski. Warszawa: „Semper”, 1996 – 54 s. (Materiały i Studia Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN; nr 3).

Grulkowski B.: „Być” i „mieć” w filozofii. – *Stud. Psychol. KUL* 9 (1998) s. 145–185. Sum.

Habilitacje w dziedzinie filozofii (1998): wykaz i autoreferaty. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 239–264.

Kolakowski A.: Światopogląd i filozofia: Wilhelm Dilthey: „O istocie filozofii. Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych”. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 2 s. 157–165.

Kunzmann P., Burkard F. P., Wiedmann F.: Atlas filozofii. Przel. B. A. Markiewicz. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999 – 264 s.

Murty K. S.: Globalisation of philosophy. – *Dialog. a. Univers.* 1998 nr 7/8 s. 219–224.

Ochman J.: Filozofia w Instytucie Religioznawstwa UJ w okresie 25 lat jego istnienia. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 315–336.

Rymkiewicz W.: Lektura jako spięcie. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 185–200. Sum. [Na marginesie książki K. Okopienia „Podmiot czyli podzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych”].

Stanisławek J.: Czym jest filozofia: (o źródłach, przedmiocie, metodach, wynikach i perspektywach filozofii). – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 53–64.

Trela G.: Kilka słów o prawdzie. – *Ruch Filoz.* 1998 nr 3 s. 457–461. [Konferencja naukowa w Cieszynie nt „Prawda w nauce, filozofii i sztuce”].

Teksty źródłowe i ich przekłady
(Sources and their translations)

Cieszkowski A.: Vater Unser: Auswahlband. Übers. aus dem Poln. Stuttgart / Warszawa: „Urachhaus” / „Spektrum”, 1996 – 350 s.

Kierkegaard S.: Kończący, Nienaukowy Dopisek do Okruchów Filozoficznych. Mimiczno-patetyczno-dialektyczny zlepek. Egzystencjalny wkład Johanna Climacusa, wydany przez S. Kierkegaarda. Tł. B. Świdorski. – *Teksty Drugie* 1998 nr 4 s. 215–220.

Plato: Eutyfron. Tł. i koment. R. Legutko. Kraków: Wydaw. Liter., 1998 – 103 s.

Tomasz z Akwinu, św.: Kwestie dyskutowane o prawdzie. T. 1 – 2. Przel. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. Red. M. Olszewski. Poznań: „Antyk”, 1998 – 680 + 624 s. (Biblioteka Europejska).

Tomasz z Akwinu, św.: O synderezie. Tł. A. Białek. – *Człow. w Kult.* 11 (1998) s. 251–271.

Wittgenstein L.: Niebieski i Brązowy zeszyt: szkice do Dociekań filozoficznych. Przel. A. Lipszyc, L. Sommer. Warszawa: „Spacja”, 1998 – 273 s.

Wittgenstein L.: Uwagi o kolorach. Przel. R. Reszke. Warszawa: „Spacja”, 1998 – 113 s.

Historia filozofii (History of philosophy)

Błachnio J. R.: Biblioteka Warszawska – forum polskiej filozofii w latach 1841–1915. Bydgoszcz: WSP, 1999 – 236 s.

Chmielewski A.: Relatywizm protagorejski. – *Nowa Kryt.* 9 (1998) s. 5–30.

Ciechanowicz J.: Filozofia kosmizmu: (z historii idei). T. 1: Konstanty Ciołkowski czyli Kosmos Szczęśliwy; T. 2: Włodzimierz Wernadski czyli Kosmos Rozumny; T. 3: Aleksander Czyżewski czyli Kosmos Wszech-

mocny. Rzeszów: „Fosze”, 1999 – 280 + 303 + 370 s.

Demiński B.: Teoria idei: ewolucja myśli platońskiej. Wyd. 2 popr. Katowice: Wydaw. UŚI., 1999 – 209 s. (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; nr 1783).

Descombes V.: To samo i inne: czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978). Przel. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: „Spacja”, 1997 – 278 s.

Galewicz W.: Platon o przyjemnościach życia tchórzliwego. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 1 s. 83–98.

Gawor L.: Katastrofizm konsekwentny: o poglądach Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza. Lublin: Wydaw. UMCS, 1998 – 117 s.

Gensler M.: Główne nurty myśli franciszkańskiej w średniowieczu. – *Ruch Filoz.* 1998 nr 4 s. 595–604.

Godlewicz J.: Die Auffassung der Zeit in der Antike – Grundlage der späteren Zeitkonzeptionen. – *Stud. Niemcozn.* 16 (1998) s. 157–162.

Hipolit, św.: Grecy filozofowie przyrody u Hipolita Rzymskiego. Oprac. z grec. S. Kalinkowski. – *Vox Patrum* 32/33 (1997) s. 425–438.

Krantz-Domasłowska L.: Przestrzeń średniowieczna w filozofii i architekturze. – *PAL Prz. Artyst.-Lit.* 1999 nr 3 s. 120–130.

Łepko Z.: Spór o testament F. Bacona. – *Stud. Philos. Christ.* 1998 nr 2 s. 53–74. Zsfg.

Moniuszko A.: Ogarniające słowo. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 153–158. Sum.

Sady W.: O szklanej mucholapce, w której uwięził się Sokrates. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 201–204. Sum. [Na marginesie „Dociekań filozoficznych” Wittgensteina].

Siemek M. J.: Dialog i monolog w dyskursach społecznej pamięci. – *PAL Prz. Artyst.-Lit.* 1999 nr 3 s. 102–110. [Filozofia dialogu Fichtego i Hegla].

Swieżawski S.: Studia z myśli późnego średniowiecza. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1998 – 234 s.

Szlezák Th. A.: Ustna dialektyka a pisemna zabawa: „Fajdros”. Tł. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 2 s. 167–181.

Szulińska J.: O roli platońskiego dialektyka. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 159–174. Sum.

Tulibacki W.: Uwagi o naturalizmie. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 2 s. 139–147. Sum.

Usakiewicz J.: Anne Conway i Gottfried W. Leibniz – zbieżność czy zależność poglądów? – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 287–299.

Woleński J.: W sprawie historii filozofii w Polsce. – *Ruch Filoz.* 1998 nr 4 s. 559–566. [Na marginesie „Routledge encyclopedia of philosophy”].

Zaborowski R.: Rozumienie „logos”: presokratycy – Platon. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 89–113. Sum.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Derrida J.: O człowieku i zwierzęciu, Marksie i żalobie. Rozm. przepr. M. Kowalska, J. Niecikowski. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 1 s. 5–15.

Derrida J.: O gramatologii. Przeł. B. Banasiak. Warszawa: „KR”, 1999 – 412 s.

Derrida J.: Wykład... wygłoszony 11 grudnia 1997 roku na Uniwersytecie Śląskim z okazji przyznania mu doktoratu „honoris causa”. Tł. – *Lit. na Świecie* 1998 nr 11/12 s. 227–247.

Eagleton T.: Iluzje postmodernizmu. Przeł. P. Rymarczyk. Warszawa: „Spacja”, 1998 – 185 s.

Kloczowski A.: Koniec czy kryzys europejskiej filozofii. – *Więź* 1999 nr 4 s. 58–68.

Krokos J.: Metody fenomenologiczne i ich aktualność: zarys problemu. – *Stud. Philos. Christ.* 1998 nr 2 s. 103–111.

Lechte J.: Panorama współczesnej myśli humanistycznej: od strukturalizmu do postmodernizmu. Z ang. przeł. T. Baszniak. Warszawa: „Książka i Wiedza”, 1999 – 431 s.

Odkrywanie modernizmu: przekłady i komentarze. Red. i wstęp R. Nycz. Kraków: Tow. Aut. i Wydaw. Prac Nauk. „Universitas”, 1998 – 568 s. (Horyzonty Nowoczesności: teoria – literatura – kultura; t. 4).

Szwed A.: O konflikcie rozumu i wyzwolonej wyobraźni. – *Ethos* 1998 nr 3 s. 213–220.

Woleński J.: Dlaczego filozof analityczny nie lubi postmodernizmu. – *Ruch Filoz.* 1998 nr 3 s. 463–464.

Woleński J.: O postmodernizmie (krytycznie). Cz. 2. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 1 s. 141–160.

Wolsza K.: Gibt es einen polnischen analytischen Neuthomismus? – *Ruch Filoz.* 1998 nr 4 s. 589–594.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Berman D.: Berkeley: eksperymentalna filozofia. Przekł. R. Flaszak. Warszawa: „Amber”, 1998 – 71 s. (Wiele Filozofowie: miniatury filozoficzne).

Przebinda G.: Rola „kantyzmu” w procesie ewolucji myśli Nikolaja Bierdiajewa. – *Slav. Orient.* 1998 nr 3 s. 433–446.

Kozak J.: Józef (Innocenty Maria) Bocheński: w poszukiwaniu racjonalnego ładu świata (w trzecią rocznicę śmierci). – *Prz. Filoz.* 1998 nr 1 s. 17–36: bibliogr. Sum.

- Prof. Wanda Budohoska** 1918–1997: [nekr.]. A. Grabowska [et al.]. – *Psychol. Wychow.* 1999 nr 2 s. 181–183.
- Sommer P.**: Już leży na desce. – *Lit. na Świecie* 1998 nr 11/12 s. 277–283. [Recepcja twórczości J. Derridy w Polsce].
- Hostyński L.**: Układacz tablic wartości [Henryk Elzenberg]. Lublin: Wydaw. UMCS, 1999 – 379 s.: bibliogr.
- Nowak P.**: Z życia Foucaulta. – *Lit. na Świecie* 1998 nr 11/12 s. 383–390. [Charakterystyka poglądów].
- Kojve A.**: Wstęp do wykładów o Heglu. Przel. Ś. F. Nowicki. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1999 – 620 s.
- Rymkiewicz W.**: Martin Heidegger: „Bycie i czas”. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 235–247.
- Brudzińska J.**: Rozumienie i podmiotowość: przyczynek do „transcendentalnej hermeneutyki” Edmunda Husserla. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 63–77. Sum.
- Ingarden R.**: Listy... do Ostapa Ortwina (Oskara Katzenellenbogen). Oprac. S. Ukrainiec. – *Pam. Lit.* 1999 z. 1 s. 187–195.
- Majewska Z.**: Roman Ingarden. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 203–218: bibliogr. Sum.
- Ulicka D.**: Granice literatury i pogranicza literaturoznawstwa: fenomenologia Romana Ingardena w świetle filozofii lingwistycznej. Warszawa: Wydaw. Wydz. Polonist. UW, 1999 – 400 s.
- Tyburski W.**: Ryszard Jadczyk (1951–1998). – *Ruch Filoz.* 1998 nr 3 s. 407–410.
- Borowicz A.**: Leszek Kołakowski. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 125–166: bibliogr.
- Heszen-Niejodek I.**: Prof. dr hab. Marian Kulczycki: wspomnienie. – *Acta Univ.* *Wratisl. Pr. Psychol.* 48 (1998) s. 9–14 [oraz s. 191–196 publikacje].
- Górnicka J.**: Ija Lazari–Pawłowska. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 219–228: bibliogr. Sum.
- Jadacki J. J.**: Wincenty Lutosławski: 6.06.1863 (Warszawa) – 17.04.1954 (Kra-ków). – *Odra* 1999 nr 1 s. 41–53.
- Benisz H.**: Fenomen życia w filozofii Fryderyka Nietzschego. – *Nowa Kryt.* 9 (1998) s. 41–61.
- Deleuze G.**: Filozofia Nietzschego. Tł. – *Nowa Kryt.* 9 (1998) s. 91–108. [Fragm. książki].
- Łojek S.**: Utopia Nietzschego?: czy życie może być jedynym celem życia? Jak „stać się, czym się jest”. – *Nowa Kryt.* 9 (1998) s. 63–90.
- Gruszecki L.**: Nota o zakładzie Pascala. – *Stud. Philos. Christ.* 1998 nr 2 s. 171–174.
- Szahaj A.**: Neopragmatyzm Hilarego Putnama. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 1 s. 91–107. Sum.
- Ricoeur P.**: Od metafizyki do moralności. Tł. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 1 s. 151–176. [Fragm. książki „Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle”].
- Russell B.**: Autobiografia 1944–1967. Przel. E. Życieńska. Warszawa: „Czytelnik”, 1999 – 310 s. (Autobiografie Intelaktualne).
- Kamiński T. A.**: Myśl pacyfistyczna Bertranda Russella. Piotrków Tryb.: Wydaw. Filii Kieleckiej WSP, 1998 – 218 s.
- Wilk A.**: Bertrand Russell jako myśliciel i polityk. – *Prz. Politol.* 1998 nr 3/4 s. 71–90. Sum.
- Ślipko T.**: Tadeusz Styczeń SDS. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 167–182: bibliogr. Zsfg.
- Wysokiński R.**: Władysław Tatarkie-

wiecz. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 183–201; bibliogr. Zsfg.

Woyciechowska T. D.: Spuścizna Mieczysława Wallisa – Katalog rękopisów PTF 04–38. – *Ruch Filoz.* 1998 nr 3 s. 411–454; bibliogr.

Budkowska A.: Rozum a tajemnica czyli Simone Weil logika absurdu. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 1 s. 113–124.

Wittgenstein L.: Dzienniki 1914–1016. Przel. M. Poręba, posł. J. Ziobrowski. Warszawa: „Spacja”, 1999 – 239 s.

Pears D.: Wittgenstein. Przel. K. i J. Gurczyński. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999 – 204 s. (Mistrzowie Współczesności).

Buttiglione R.: O filozofii Karola Wojtyły. Tł. z niem. – *Ethos* 1998 nr 4 s. 31–39.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Bejze B.: Teodycea tomistyczna: synteza. Red. S. Szczyrba. Łódź: Archidiec. Wydaw. Łódzkie, 1999 – 84 s.

Drozdek A.: Bóg Platona. – *Stud. Philos. Christ.* 1998 nr 2 s. 87–102.

Glinkowski W. P.: Oblicza transcendencji w myśli filozoficznej ks. Józefa Tischnera. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 229–231.

Gogacz M.: Metafizyka św. Tomasza ochroną katolickiej kultury współczesnej. – *Stud. Ploc.* 25 (1997) s. 85–90.

Kubiak W.: Kategorie fundamentów relacji kategoriaalnych. – *Stud. Philos. Christ.* 1998 nr 2 s. 39–52. Zsfg.

Lovejoy A. O.: Wielki łańcuch bytu: studium z dziejów idei. Przel. A. Przybylski. Warszawa: „KR”, 1999 – 386 s.

Maryniarczyk A.: Metafizyka w ekologii. Lublin: KUL, 1999 – 183 s.

Moskal P.: Problem użyteczności logiki współczesnej w uprawianiu metafizyki: uwagi metafizyka. – *Łódz. Stud. Teol.* 5 (1996) s. 133–144. Rés.

Oko D.: Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana. – *Analecta Crac.* 29 (1997) s. 283–297. Zsfg.

Opara S.: Względność istnienia. – *Dziś* 1999 nr 1 s. 50–54. [Współczesna ontologia].

Rożdżeński R.: Spostrzegalne i niespostrzegalne. Kraków: Wydaw. Nauk. PAT, 1999 – 322 s.

Welten W.: Człowiek jako substancja i byt aktualny. Tł. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 5–16. Sum.

Wolsza K.: Doświadczenie transcendentale w fenomenologii Husserla. – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 18 (1998) s. 381–398. Zsfg.

Filozofia języka (Philosophy of language)

Buczowska J.: Niektóre aspekty systemowego rozumienia języka. – *Stud. Philos. Christ.* 1998 nr 2 s. 5–17. Sum.

Derrida J.: O gramatologii. Przel. B. Banaś. Warszawa: „KR”, 1999 – 412 s.

Dwa opisy języka: lingwistyczny i logiczny: dyskusja. R. Grzegorzczkowska, B. Stanosz, E. Grodziński [et al.]. Oprac. J. Pelc. – *Stud. Semiot.* 19/20 (1994) s. 43–85. [Dot. książki B. Stanosz „10 wykładów z filozofii języka”].

Fall J.: Anafora i jej zatarte granice. – *Stud. Semiot.* 19/20 (1994) s. 163–191.

Quine W. V.: Slovo i przedmiot. Przel. C. Cieśliński. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1999 – 327 s.

Rosner K.: Czy kartezjanizm Chomsky'ego daje się utrzymać? – *Prz. Filoz.* 1998 nr 2 s. 51–61. Sum.

Więckowski P.: Czy język jest wrodzony: spór Chomsky'ego z Piagetem. – *Stud. Semiot.* 19/20 (1994) s. 219–231.

Teoria poznania
(Epistemology)

Calvo M. K.: Rozumienie jako autopoietyczna samoobserwacja. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 175–184. Sum.

Dąbmska I.: O pojęciu rozumienia. Tł. z fr. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 5–10. Sum.

Körner B.: Theologische Erkenntnislehre im Licht einer trinitarischen Ontologie. – *Analecta Crac.* 29 (1997) s. 209–222. Streszcz. [Poglądy Klausia Hemmerlego].

Leder A.: Granice świadomego w „Badaniach logicznych” Husserla. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 1 s. 125–139.

Nieznański E.: Przeciw sceptykom. – *Rocz. Nauk. WSSS Suw.* 3 (1995/1996) s. 73–87.

Rożdżeński R.: Die Theologie und das Problem der Erkenntnisgenese des Substanzbegriffes. – *Analecta Crac.* 29 (1997) s. 105–110. Streszcz.

Rożdżeński R.: Spostrzegalne i niespostrzegalne. Kraków: Wydaw. Nauk. PAT, 1999 – 322 s.

Searle J. R.: Umysł na nowo odkryty. Przeł. T. Baszniak. Warszawa: PIW, 1999 – 340 s. (Biblioteka Myśli Współczesnej).

Szubka T.: Eksternalizm w filozofii umysłu i jego konsekwencje. – *Ruch Filoz.* 1998 nr 3 s. 471–477.

Wellmer A.: Rozumienie i interpretowanie. Tł. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 21–42. Sum.

Historia
i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Chandrasekhar R. S.: Prawda i piękno: estetyka i motywacja w nauce. Przeł. P. Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999 – 239 s. (Klasycy Nauki).

[**Dyskusja** o granicach anarchizmu interpretacyjnego. Cz. 2.] W. Kalaga, K. Rosner, K. Bartoszyński [et al.]. – *Teksty Drugie* 1998 nr 4 s. 5–103.

Grobler A.: Ajdukiewicz, Lakatos i racjonalizacja konwencjonalizmu. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 1 s. 5–16.

[**Kontekst** odkrycia w dziejach dziedziny nauki: referaty z ogólnopolskiego seminarium]. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 2 s. 63–138. Sum.

Koterski A.: Popper i Koło Wiedeńskie: historyczna analiza sporu. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 1 s. 47–72. Sum.

Mączka J.: „Principia mathematica” a filozofia A. N. Whiteheada. – *Analecta Crac.* 29 (1997) s. 77–89. Sum.

Między matematyką a przyrodoznawstwem. Red. E. Piotrowska, D. Sobczyńska. Poznań: UAM. Wydaw. Nauk. Instytutu Filoz., 1999 – 280 s. (Pisma Filozoficzne; t. 57).

Wójtowicz A.: O problemie eliminowalności. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 1 s. 37–46. Sum.

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

Brykczyński P.: O pewnym typie nieostrości. – *Stud. Semiot.* 19/20 (1994) s. 113–137.

Chrudzimski A.: Wilfrida Sellarsa krytyka „mitu danych”. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 1 s. 73–90. Sum.

Giedymin J.: O problemie interpretacyjnym Ajdukiewicza i dziwnych własnościach interpretacji. – *Stud. Semiot.* 19/20 (1994) s. 11–30.

Grodziński E.: Terminologia semiotyczna Gottloba Fregego: analiza krytyczna. – *Stud. Semiot.* 19/20 (1994) s. 95–111.

Gut A.: Czy Brentano stworzył zadowalającą teorię sądu? – *Prz. Filoz.* 1998 nr 2 s. 31–50. Sum.

Hiż H.: Czy możemy mówić prawdę. – *Stud. Semiot.* 19/20 (1994) s. 87–93.

Holówka J.: Johna Stuarta Milla „System logiki”. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 1 s. 161–183.

Jadacki J. J.: Nieporozumienia wokół rozumienia. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 11–19. Sum.

Kertész A.: Systemy zdań o znakach: eksperyment w teorii nauki. Tł. – *Stud. Semiot.* 19/20 (1994) s. 309–323.

Moskal P.: Problem użyteczności logiki współczesnej w uprawianiu metafizyki: uwagi metafizyka. – *Łódz. Stud. Teol.* 5 (1996) s. 133–144. Rés.

Nieznański E.: Udział logiki i dialektyki w przekazie informacji. – *Rocz. Nauk. WSSS Suw.* 1 (1993/1994) s. 173–179.

Nowaczyk A.: Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy? – *Prz. Filoz.* 1998 nr 2 s. 5–30. Sum.

Perzanowski J.: Pięćdziesiąt lat logik parakonsystentnych. – *Ruch Filoz.* 1998 nr 4 s. 567–576.

Rotter K.: Uwagi o Gottlobie Fregem i logice filozoficznej. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 1 s. 33–60.

Suchoń W.: Sylogistyki klasyczne: podręcznik z ćwiczeniami komputerowymi. Kraków: Tow. Aut. i Wydaw. Prac Nauk. „Universitas”, 1999 – 194 s.

Szymańska B.: Milczenie jako przedmiot wypowiedzi. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 79–88. Sum.

Woleński J.: Remarks of the is/ought problem. – *Arch. Iur. Crac.* 29/30 (1996/1997) s. 9–15.

Żukrowska A.: Kilka uwag o znaczeniu. – *Stud. Semiot.* 19/20 (1994) s. 207–217.

Psychologia (Psychology)

Bańka A.: O profesjonalizmie psychologicznym i jego związkach z nauką oraz etyką. – *Czas. Psychol.* 1996 nr 2 s. 81–100. Sum.

Berenson F. M.: Emocje i racjonalność. Tł. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 53–62. Sum.

Dolata–Makuch E.: Asertywność: wybór literatury (1990–1998). – *Nowa Szk.* 1999 nr 1 s. 56–57.

Dybel P.: Urwane ścieżki czyli z dziejów psychoanalizy w Polsce zaborów i międzywojnia. – *Świat Psychoanal.* 1998 nr 1 s. 94–120.

Encyklopedia psychologii. Red. W. Szewczyk. Warszawa: Fundacja „Innowacja”, 1998 – XI, 1213 s.: bibliogr.

Fromm E.: Anatomia ludzkiej destrukcyjności. Przeł. J. Karłowski, słowo wst. M. Chałubiński. Poznań: „Rebis”, 1998 – XX, 591 s.

Janda–Dębek B.: Człowiek w świecie symboli. – *Acta Univ. Wratisl. Pr. Psychol.* 48 (1998) s. 159–176. Sum.

Jung C. G.: Dzieła. T. 2: Typy psychologiczne; T. 3: Symbole przemiany: analiza preludium do schizofrenii. Przeł. R. Reszke. Warszawa: „Wrota”, „KR”, 1997–1998 – 652 + 647 s.

Jung C. G.: Rozmowy, wywiady, spotkania. Przel. R. Reszke. Warszawa: „KR”, 1999 – 512 s.

Kociuba J.: Fenomenologiczne koncepcje uczuć. – *Ann. UMCS Sect. J* 11 (1998) s. 11–29. Sum.

Kwiatkowska G. E.: Zarys niektórych koncepcji emocji w psychologii hermeneutycznej pierwszego, symbolicznego okresu. – *Ann. UMCS Sect. J* 11 (1998) s. 29–35. Sum.

Ledzińska M.: Prace o problematyce psychologicznej opublikowane w piśmiennictwie polskim: artykuły i książki. – *Psychol. Wychow.* 1999 nr 1 s. 83–92.

Mikolajczyk H.: Wolność i sens: próba filozoficznej interpretacji psychoanalizy Zygmunta Freuda. Częstochowa: Wydaw. WSP, 1998 – 254 s.

Nawrocki J.: Sześćdziesięciolecie Polskiej Psychologii Humanistycznej: koncepcje Leopolda Blausteina. – *Czas. Psychol.* 1996 nr 2 s. 139–142. Sum.

Pawelec M.: Przegląd współczesnych psychologicznych koncepcji podmiotowości. – *Stud. Psychol. KUL* 9 (1998) s. 71–85. Sum.

Popok S.: Barwy i psychika: percepcja, ekspresja, projekcja. Lublin: Wydaw. UMCS, 1999 – 293 s.

Raszkiewicz H.: Umysł w środowisku: przegląd problematyki w kontekstach teorii reprezentacji umysłowych. Białystok: „Trans Humana”, 1999 – 299 s.

Searle J. R.: Umysł na nowo odkryty. Przel. T. Baszniak. Warszawa: PIW, 1999 – 340 s. (Biblioteka Myśli Współczesnej).

Świadomość etyczna psychologów: szkice z pogranicza psychologii i etyki: [materiały z symposium]. – *Psychologia* 1 (1997) s. 3–133. Sum.

Szymolon J.: Lęk i fascynacja: osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym. Lublin: KUL, 1999 – 223 s.

Tyzka T.: Psychologiczne pułapki oceniania i podejmowania decyzji. Gdańsk: Gdańskie Wydaw. Psycholog., 1999 – 236 s. (Seria Psychologii Społecznej).

Węc-Pacek K.: Jacques Lacan: psychoanaliza znana i nieznaną, czyli jak „imię ojca” wkra-
dło się pomiędzy strukturalizm a semiotykę. – *Świat Psychoanal.* 1998 nr 1 s. 121–126.

Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

Brach-Czaina J.: Dotknięcie świata. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 1 s. 99–111.

Casper B.: Die Identität in der Nichtidentität der Erwählung zur Verantwortung für den Anderen. – *Analecta Crac.* 29 (1997) s. 3–16. Streszcz.

Cichowicz S.: Ignorabimus: notatki antropologiczne. – *Konteksty* 1998 nr 2 s. 3–5. Sum.

Czupryn B.: Sytuacja współczesnej filozofii człowieka. – *Stud. Ploc.* 25 (1997) s. 109–114.

Finkelkraut A.: Zagubione człowieczeństwo: esej o XX wieku. Przel. M. Fabjanowski. Warszawa: PIW, 1999 – 129 s. (Biblioteka Myśli Współczesnej).

Machnacz J.: Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad–Martius i Edyty Stein. Wrocław: PFT, 1999 – 338 s. (Rozprawy Naukowe / Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu; nr 26).

Maryniarczyk A.: Człowiek – istota otwarta na prawdę i dobro. – *Człow. w Kult.* 11 (1998) s. 185–201. Sum.

Michalski K.: Egzystencja ludzka jako właściwy „przedmiot” filozofii w myśleniu

Karla Jaspersa. – *Ruch Filoz.* 1998 nr 4 s. 605–617. Zsfg.

Pluta M.: Śmierć w myśli filozoficznej Emmanuela Lévinasa. – *Łódz. Stud. Teol.* 5 (1996) s. 145–176.

Pyra L.: Antropologiczno–etyczna teoria Reinholda Niebuhra. Kraków: Wydaw. UJ, 1999 – 154 s. (Rozprawy Filozoficzne / Uniwersytet Jagielloński).

Woźnicki A. N.: Theanthropy of Pope John Paul II. – *Dialog. a. Univers.* 1998 nr 4 s. 89–99.

Aksjologia (Axiology)

Woleński J.: Wartości: między filozofią a doświadczeniem potocznym. – *Bez Dogmatu* 39 (1999) s. 12–13.

Wolność jako wartość i problem edukacyjny. Red. A. M. de Tchorzewski. Bydgoszcz: „Wers”, 1999 – 203 s. (Aksjologia – Edukacja).

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Abram A.: Christian feminist ethics – what is it? – *Collec. Theol.* 1998 fasc. spec. s. 183–192.

Bukowski K.: Ciało i duch w chrześcijańskim erosie w ujęciu Maurice'a Nédoncelle'a. – *Ethos* 1998 nr 3 s. 134–150.

Człowiek, etyka, polityka. Red. W. Jaworski. Kraków: Abrys, 1998 – 185 s. (Biblioteka Końca Wieku) (Prace Zakładu Filozofii INS AGH; t. 1).

Galaj A.: Czy prywatywna identyfikacja zła rozwiązuje jego zagadnienie? – *Stud. Philos. Christ.* 1998 nr 2 s. 161–170.

Gawkowska A.: Nowoczesny etos pod ostrzałem: MacIntyre'a krytyka indywidualistycznego liberalizmu. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 7–9.

Gudaniec A.: O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu. – *Ethos* 1998 nr 3 s. 161–170.

Hudzik J. P.: Estetyka egzystencji: szkice z pogranicza ponowoczesnej etyki i estetyki. Lublin: Wydaw. UMCS, 1998 – 157 s.

Kłos J.: Powinność a użyteczność. – *W Drodze* 1999 nr 2 s. 67–71.

Koj L.: Powinności w nauce. T. 1: Określenie i poznawalność powinności. Lublin: Wydaw. UMCS, 1998 – 318 s. (Realizm, Racjonalność, Relatywizm; 36).

Koperek J.: Normy moralne w procesie przemian społecznych. – *Collec. Theol.* 1998 nr 1 s. 89–105.

Kowalewska M.: Aktualność Tomaszowej koncepcji miłości i uczuć. – *Ethos* 1998 nr 3 s. 151–160.

Kubik A.: Z zagadnień uwarunkowań moralności: uwagi Marii Ossowskiej. – *Zesz. Nauk. WSP Bydg. Stud. Nauk Spol.* 13 (1998) s. 141–148.

Mroczkowski I.: Zło radykalne w ujęciu I. Kanta. – *Stud. Ploc.* 25 (1997) s. 99–107.

Ochrona środowiska w filozofii i teologii. Red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski. Warszawa: Wydaw. ATK, 1999 – 294 s.

Pluralizm i tolerancja. Red. K. Wiliński. Lublin: Wydaw. UMCS, 1998 – 128 s.

Rogowski R.: Rozbite lustro: szkic o dezintegracji ludzkiej miłości. – *Ethos* 1998 nr 3 s. 203–212.

Rutowski T.: Czy istnienie zła da się pogodzić z istnieniem dobrego i wszechmogącego Boga? – *Stud. Ploc.* 25 (1997) s. 91–98.

Schmid Noerr G.: Krytyka etyki z intencją moralną: glosa do filozofii moralnej Adorna. Tł. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 17–25.

Shen V.: Existential relationship and optimal harmony – attempting a philosophical foundation for values in a time of change. – *Dialog. a. Univers.* 1998 nr 4 s. 5–23.

Spór o etykę: materiały X Jagiellońskiego Sympozjum Etycznego, Kraków 4–5 czerwca 1998. Red. J. Pawlica. Kraków: UJ, 1999 – 167 s. (*Varia / UJ*; 398).

Styczeń T.: Osoba i jej wolność w blasku prawdy. – *Ethos* 1998 nr 4 s. 15–30. [Poglądy etyczne Jana Pawła II].

Sylwestrzak A.: Filozofia sprawiedliwości Arystotelesa. – *Stud. Balt., Adm.* 1 (1997) s. 111–132.

Taczanowski S.: O niedostrzeganych aspektach logicznych dobra i zła. – *Stud. Philos. Christ.* 1998 nr 2 s. 135–146.

Toeplitz K.: Wisdom – the art of living. – *Dialog. a. Univers.* 1998 nr 7/8 s. 147–149.

Wojciszke B., Dowhyluk M., Jaworski M.: Moral and competence-related traits: how do they differ? – *Pol. Psychol. Bull.* 1998 nr 4 s. 283–294.

Zieliński W.: Czy „lepsze” przestanie być wrogiem „dobrego”? na marginesie sporu o etykę. – *Stud. Gdań.* 11 (1998) s. 5–17.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Bańka J.: Traktat o pięknie: studium estetyki recentywnistycznej = Treatise on beauty: study of recentivistic aesthetics. Katowice: Wydaw. UŚI., 1999 – 232 s. (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; nr 1767). [Tekst równoległe pol., ang.].

Gelertner D. H.: Mechaniczne piękno: kryterium estetyczne w informatyce: piękno to połączenie mocy, prostoty i elegancji. Tł. A. Radomski. Warszawa: CIS: „W. A. B.,” 1999

– 205 s. (Masterminds).

Howell R.: Literatura i interpretacja. Tł. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 43–52. Sum.

Hudzik J. P.: Estetyka egzystencji: szkice z pogranicza ponowoczesnej etyki i estetyki. Lublin: Wydaw. UMCS, 1998 – 157 s.

Lyotard J.-F.: Po wzniosłości: stanowisko estetyki. Tł. – *Teksty Drugie* 1998 nr 4 s. 131–139.

O nowoczesnej myśli estetycznej w Polsce. Red. T. Kostyrko. Warszawa: Inst. Kultury, 1999 – 170 s.

Roscher W.: Schönheit und Wahrheit an den Wenden der Kultur: zur Frage nach Sinnlichkeit und Sinn einer Kunst von morgen. – *Stud. Niemcozn.* 16 (1998) s. 47–58.

Szkolut T.: Awangarda, neoawangarda, postawangarda. Lublin: Wydaw. UMCS, 1999 – 284 s.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

McLean G. F.: Civil society: freedom in the new millenium. – *Analecta Crac.* 29 (1997) s. 91–103. Streszcz.

Nalepa M.: Sprawiedliwość jako pojęcie transcendentalne: Immanuela Kanta i Simone Weil wyobrażenie o warunkach umożliwiających życie polityczne. – *Prz. Hum.* 1998 nr 4 s. 121–138.

Pelczyński Z. A.: Wolność, państwo, społeczeństwo: Hegel a problemy współczesnej filozofii politycznej. Wrocław: Wydaw. UW., 1998 – 260 s. (Acta Universitatis Wratislaviensis; nr 2033).

Zabieglik S.: Wczesne eseje polityczne Davida Hume'a. – *Eduk. Filoz.* 27 (1999) s. 301–314.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Borowicz A.: Leszek Kolakowski o kulturze i micie. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 3 s. 133–151. Sum.

Clark G.: Przestrzeń, czas i człowiek: spojrzenie badacza prehistorii. Przel. H. Turczyn–Zalewska. Warszawa: PIW, 1998 – 202 s.

Hall E. T.: Taniec życia: inny wymiar czasu. Przel. R. Nowakowski. Warszawa: „Muza”, 1999 – 267 s. (Spectrum).

Markowski M. P.: Anatomia ciekawości. Kraków: Wydaw. Liter., 1998 – 271 s. (Obrazy Współczesności).

Papuziński A.: Źródła filozofii ekologii: A. Schopenhauera teoria kultury. – *Zesz. Nauk. WSP Bydg. Stud. Nauk Spol.* 13 (1998) s. 29–46.

Sofsky W.: Traktat o przemocy. Przel. M. Adamski. Wrocław: Wydaw. Dolnośląskie, 1999 – 226 s.

Żylko B.: Uwagi o Lotmanowskiej koncepcji kultury. – *Prz. Hum.* 1998 nr 4 s. 7–22.

Filozofia sportu
(Philosophy of sport)

Hager F.-P.: Platons Lehre von der gymnastischen Bildung und von ihren ethisch metaphysischen Aspekten. – *Piotr. Stud. Pedag.* 4 (1997) s. 131–141. Streszcz.

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Bezwiński A.: Myśli o historii Piotra Czaadajewa. – *Pr. Komis. Filol. / PTPN* 40 (1999) s. 57–64.

Stobiecki R.: Metafora rewolucji w bolszewickiej filozofii dziejów. – *Prz. Bydg.* 8 (1997) s. 73–87.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Bobula E.: Antynomie filozofii materii. – *Stud. Malop. (Tor.)* 1998 nr 1 s. 223–235.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Mączka J.: „Principia mathematica” a filozofia A. N. Whiteheada. – *Analecta Crac.* 29 (1997) s. 77–89. Sum.

Filozofia techniki.
Filozofia medycyny
(Philosophy of technology.
Philosophy of medicine)

Kostyszak M.: Istota techniki: głos Martina Heideggera. Wrocław: Wydaw. UW., 1998 – 221 s. (Acta Universitatis Wratislaviensis; 2071).

Plonka–Syroka B.: Koncepcja podmiotowości człowieka wobec podstawowych pojęć medycyny teoretycznej i praktycznej. – *Kwart. Hist. Nauki* 1998 nr 2 s. 69–80. Sum.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Cichoń J.: Transcendentalny model argumentacji za istnieniem Boga: (charakterystyka propozycji Bernarda Lonergana). – *Stud. Teol.–Hist. Śl. Opol.* 18 (1998) s. 323–361. Sum.

Guitton J.: Absurd i tajemnica: o czym rozmawiałem z prezydentem Mitterandem. Tł. J. Łukaszewicz. Wrocław: „Tum”, 1998 – 133 s.

Körner B.: Theologische Erkenntnislehre im Licht einer trinitarischen Ontologie. – *Analecta Crac.* 29 (1997) s. 209–222. Streszcz. [Poglądy Klausa Hemmerlego].

Piecuch J.: Doświadczenie nicości jako doświadczenie religijne w ujęciu Bernharda Weltego. – *Stud. Teol.-Hist. Śl. Opol.* 18 (1998) s. 363–370. Zsfg.

Rożdzeński R.: Die Theologie und das Problem der Erkenntnisgenese des Substanzbegriffes. – *Analecta Crac.* 29 (1997) s. 105–110. Streszcz.

Wolsza K.: Hipoteza istnienia Boga w dyskusjach teistycznych. – *Stud. Philos. Christ.* 1998 nr 2 s. 75–86.

b) Piśmiennictwo obce
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Anapolitanos D., Baltas A., Tsinorema S.: Philosophy and the many faces of science. Lanham, USA: Rowman a. Littlefield, 1999 – 303 s. \$ 62,50.

Danto A.: Philosophizing art. Berkeley: Univ. of California Press, 1999 – 273 s. \$ 35,00.

Floridi L.: Philosophy and computing: an introduction. London: Routledge, 1999 – 242 s. £ 14,99.

Die großen Philosophen des 20. Jahrhundert: biographisches Lexikon. Hrsg. B. Lutz. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1999 – 471 s. DM 24,90.

Literarische Philosophie – philosophische Literatur. Hrsg. R. Faber, B. Naumann. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 – 315 s. DM 58,00.

Macherey P.: Histoire de dinosaure: faire de la philosophie 1965–1997. Paris: PUF, 1999 – 336 s. (Pratiques théoriques). Ff 149,00.

Malherbe M., Gaudin Ph.: Les philosophies de l'humanité. Paris: Bartillat, 1999 – 500 s. Ff 139,00.

The MIT encyclopedia of the cognitive sciences. Ed. R. A. Wilson, F. Keil. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1999 – 1056 s. £ 90,95.

Modelling rationality, morality and evolution. Ed. P. Danielson. Oxford Univ. Press, 1999 – 463 s. £ 37,50.

Spatial representation: problems in philosophy and psychology. Ed. N. Eilan, R. McCarthy, B. Brewer. Oxford Univ. Press, 1999 – XII, 410 s. £ 16,99. [Kolokwium w Cambridge, 1991].

Tiedemann P.: Internet für Philosophen: eine praxisorientierte Einführung. 2. überarb. Aufl. Darmstadt: Primus-Verl., 1999 – XIV, 145 s. DM 34,00.

Vielfalt und Konvergenz der Philosophie. Hrsg. W. Löffler, E. Runggaldier. Wien: Hölder – Pichler – Tempsky, 1999 – XV, 628 s. (Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie; T. 1). S 750,00.

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources nad their translations)

Arnaud A.: Examen d'un écrit qui a pour titre *Traité de l'essence du corps, et de l'union de l'âme avec le corps, contre la philosophie de M. Descartes, 1680.* Paris: Fayard 1999 – 120 s. (Corpus des oeuvres de philosophie en langue française). Ff 160,00.

Müller J. J.: *De imposturis religionum: (de tribus impostoribus);* Dokumente = Von denn Betrügereyen der Religionen. Krit. hrsg. und komment. von W. Schröder. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1999 – 252 s. (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung; Abt. 1 Bd 6).

Historia filozofii
(History of philosophy)

Ariew R.: Descartes and the last scholastics. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1999 – 230. \$ 42,00.

Baruzzi A.: Philosophieren mit Jaspers und Heidegger. Würzburg: Ergon-Verl., 1999 – 130 s. DM 25,00.

Bevir M.: The logic of the history of ideas. Cambridge Univ. Press, 1999 – 337. £ 37,50.

Blum P. R.: Philosophenphilosophie und Schulphilosophie: Typen des Philosophierens in der Neuzeit. Stuttgart: Steiner, 1998 – 302 s. (Studia Leibnitiana: Sonderheft; 27). DM 88,00.

Bobzien S.: Determinism and freedom in Stoic philosophy. Oxford Univ. Press, 1999 – 441 s. £ 48,00.

Bonk S.: Abschied von der Anima mundi: die britische Philosophie im Vorfeld der industriellen revolution. Freiburg/Br.: Alber, 1999 – 607 s.

The **Cambridge** companion to early Greek philosophy. Ed. A. A. Long. Cambridge Univ. Press, 1999 – 427 s. £ 37,50.

Delaporte G.-F.: Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote: l'âme, souffle de vie. Paris: L'Harmattan, 1999 – 176 s. (Commentaires philosophiques). Ff 95,00.

The **Empiricists:** critical essays on Locke, Berkeley, and Hume. Lanham, USA: Rowman a. Littlefield, 1999 – 258 s. \$ 45,00.

Fischbach F.: Du commencement en philosophie: étude sur Hegel et Schelling. Paris: Vrin, 1999 – 385 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Ff 250,00.

Godin Ch.: Au fil de la philosophie. Paris: Ed. du Temps, 1999 – 192 s. Ff 85,00.

Gontier Th.: L'homme et l'animal: la philosophie antique. Paris: PUF, 1999 – 136 s. (Philosophies; 120). Ff 48,00.

Hadot P.: Plotin, Porphyre et autres études néoplatoniciennes. Paris: Belles lettres, 1999 – 350 s. Ff 175,00.

Iber Ch.: Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik: Prager Vorlesungen über den deutschen Idealismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999 – 276 s. DM 22,80.

Ierodiakonou K.: Topics in Stoic philosophy. Oxford: Univ. Press, 1999 – 259 s. £ 40,00.

Libera A. de: L'art des généralités. Paris: Aubier, 1999 – 480 s. (Philosophie). Ff 149,00.

Libertinage et philosophie au XVIIe siècle. 3. Le public et le privé. Ed. A. McKenna, P. F. Moreau. Saint-Etienne: Publications de l'Université, 1999 – 200 s. Ff 120,00.

Marion J.-L.: Cartesian questions. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1999 – 215 s. £ 19,95.

Ouattara B.: Adorno et Heidegger: une controverse philosophique. Paris: L'Harmattan, 1999 – 320 s. (L'ouverture philosophique). Ff 170,00.

Rachold J.: Die aufklärerische Vernunft im Spannungsfeld zwischen rationalistisch-metaphysischer und politisch-sozialer Deutung: eine Studie zur Philosophie der deutschen Aufklärung (Wolff, Abbt, Feder, Meiners, Weishaupt). Bern: Lang, 1999 – 369 s. DM 98,00.

Rolf Th.: Normalität: ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts. München: Fink, 1999 – 322 s. DM 48,00.

Siebzig Jahre „Sein und Zeit“. Wiener Tagungen zur Phänomenologie. Hrsg. H. Vetter. Bern: Lang, 1999 – 200 s. (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie; Bd. 3). DM 65,00.

Le **transcendental** et le spéculatif dans l'idéalisme allemand. Ed. J.-Ch. Goddard. Paris: Vrin, 1999 – 238 s. Ff 198,00.

Zeyer K.: Die methodische Philosophie Hugo Dinglers und der transzendente Idealismus Immanuel Kants. Hildesheim: Olms, 1999 - VIII, 166 s. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie; Bd. 52).

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Shields Ch.: Order in multiplicity: homonymy in the philosophy of Aristotle. Oxford Univ. Press, 1999 - 290 s. £ 40,00.

Davy M.-M.: Nicolas Berdiaev ou La révolution de l'esprit. Paris: Albin Michel, 1999 - 184 s. (Espaces libres). Ff 45,00.

Ferreira Ph.: Bradley and the structure of knowledge. Albany, USA: State Univ. of New York Press, 1999 - 309 s. \$ 25,95.

Del Prete A.: Bruno, l'infini et les mondes. Paris: PUF, 1999 - 136 s. Ff 48,00.

Donald Davidson: truth, meaning and knowledge. Ed. U. Żegleń. London: Routledge, 1999 - 186 s. £ 50,00.

New essays on the philosophy of Michael Dummett. Eds. J. Brandl, P. Sullivan. Amsterdam: Rodopi, 1999 - 263 s. \$ 69,00.

Deprez S.: Mircea Eliade: la philosophie du sacré. Paris: L'Harmattan, 1999 - 160 s. (L'ouverture philosophique). Ff 90,97.

Rousset B.: Guelincx entre Descartes et Spinoza. Paris: Vrin, 1999 - 219 s. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Ff 198,00.

Riba J.: La morale anomique de Jean-Marie Guyau. Paris: L'Harmattan, 1999 - 414 s. Ff 190,00.

Blattner W.: Heidegger's temporal idealism. Cambridge Univ. Press, 1999 - 209. £ 45,00.

Fritsche J.: Historical destiny and national socialism in Heidegger's „Being and Time". Berkeley: Univ. of California Press, 1999 - 356. \$ 45,00.

Heidegger und das Mittelalter. Wiener Tagungen zur Phänomenologie. Hrsg. H. Vetter. Bern: Lang, 1999 - 150 s. (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie; Bd. 2). DM 64,00.

Orth E. W.: Edmund Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie": Vernunft und Kultur. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1999 - VIII, 208 s. (Werkinterpretationen).

Lubrini J.-J.: Vladimir Jankélévitch. Paris: J. Lyon, 1999 - 222 s. (Les Maîtres à penser au XXe siècle). Ff 70,00.

Schwaiger C.: Kategorische und andere Imperative: zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1999 - 250 s. (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung; Abt. 2 Bd. 14).

Brezis D.: Kierkegaard et les figures de paternité. Paris: Cerf, 1999 - 393 s. (La nuit surveillé). Ff 250,00.

Cathelineau P. Ch.: Lacan, lecteur d'Aristote. Paris: Association freudienne, 1999 - 400 s. (Le discours psychanalytique). Ff 210,00.

Perspectives de Leibniz. Dir. R. Bouveresse. Paris: Vrin, 1999 - 162 s. (Science, histoire, philosophie). Ff 160,00.

Robbins J.: Altered reading: Levinas and literature. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1999 - XXIV, 186 s. (Philosophy / Literary Studies). \$ 42,00.

Billouet P.: Paganisme et postmodernité: J.-Fr. Lyotard. Paris: Ellipses-Marketing, 1999 - 191 s. Ff 85,00.

Antoine A.: *Maine de Biran, sujet et politique.* Paris: PUF, 1999 – 136 s. (Philosophies). Ff 48,00.

Baek S. Y.: *Interpretation bei Friedrich Nietzsche: eine Analyse.* Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 – 255 s. DM 58,00.

Le Rider J.: *Nietzsche en France de la fin du XIX siècle au temps présent.* Paris: PUF, 1999 – 296 s. (Perspectives germaniques). Ff 149,00.

Miranda de Almeida R.: *Nietzsche et le paradoxe.* Strasbourg: Presses universitaires, 1999 – 348 s. Ff 120,00.

Rogé J.: *Le syndrome de Nietzsche.* Paris: O. Jacob, 1999 – 263 s. Ff 145,00.

Müller R.: *Die dynamische Logik des Erkennens von Charles S. Peirce.* Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 – XI, 278 s. (Epistemata: Reihe Philosophie; Bd. 239). DM 78,00.

Bechtle G.: *An anonymous commentary on Plato's „Parmenides“.* Bern: Haupt, 1999 – 285 s. (Berne Reihe philosophischer Studien; Bd. 22). Fs 68,00.

Laurent J.: *L'homme et le monde selon Plotin.* Fontenay-aux-Roses: ENS Editions, 1999 – 209 s. (Theoria). Ff 120,00.

Gagnebin L.: *Albert Schweitzer.* Paris: Desclée De Brouwer, 1999 – 176 s. Ff 98,00.

Nadler S.: *Spinoza: a life.* Cambridge Univ. Press, 1999 – 407 s. £ 22,95.

Bouganim A.: *Léo Strauss: Athènes et Jérusalem.* Paris: Ed. du Nadir, 1999 – 74 s. Ff 48,00.

La Héronnière E. de: *Teilhard de Chardin.* Paris: Pygmalion, 1999 – 280 s. Ff 110,00.

Goldstein L.: *Clear and queer thinking: Wittgenstein's development and his relevance to modern thought.* London: Duckworth, 1999 – XII, 244. £ 35,00.

Ontologia i metafizyka
(Ontology. Metaphysics)

Berlet J.-L.: *Le complexe de Dieu: la révolte métaphysique en Occident.* Paris: Imago, 1999 – 306 s. Ff 135,00.

Coujou J.-P.: *Suarez et la refondation de la métaphysique comme ontologie: étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suarez.* Leuven: Peeters, 1999 – 242 s. (Philosophies médiévales; 38). Fb 648,00.

Cover J. A., O'Leary-Hawthorne J.: *Substance and individuation in Leibniz.* Cambridge Univ. Press, 1999 – 307 s. £ 40,00.

Lewis D.: *Papers in metaphysics and epistemology.* Cambridge Univ. Press, 1999 – 453 s. £ 45,00.

Filozofia języka
(Philosophy of language)

Frey H.-J.: *Die Autorität der Sprache.* Zürich: Ed. Howeg, 1999 – 285 s. Fs 34,00.

Laugier S.: *Du réel à l'ordinaire: quelle philosophie du langage aujourd'hui?* Paris: Vrin, 1999 – 173 s. Ff 140,00.

Scholz O. R.: *Verstehen und Rationalität: Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie.* Frankfurt/M.: Klostermann, 1999 – 221 s. (Philosophische Abhandlungen; Bd. 78).

Teoria poznania
(Epistemology)

Barbaras R.: *Le désir et la distance: introduction à une phénoménologie de la perception.*

Paris: Vrin, 1999 – 172 s. Ff 135,00.

Brewer B.: Perception and reason. Oxford: Clarendon Press, 1999 – 282 s. £ 35,00.

Carr D.: The paradox of subjectivity. Oxford Univ. Press, 1999 – 150 s. £ 30,00.

Lewis D.: Papers in metaphysics and epistemology. Cambridge Univ. Press, 1999 – 453 s. £ 45,00.

McGinn C.: Knowledge and reality: selected essays. Oxford: Clarendon Press, 1999 – 330 s. £ 35,00.

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Géometrie, atomisme et vide dans l'école de Galilée. Dir. E. Festa [et al.]. Fontenay-aux-Roses: ENS Editions, 1999 – 343 s. Ff 150,00.

Gorisch W.: Wissenschaftliche Erkenntnis: Konstruktion oder Erklärung?: Kritik des postmodernen konstruktiven Realismus. Bern: Lang, 1999 – 135 s. DM 54,00.

Lacey H.: Is science value free?. London: Routledge, 1999 – 285 s. £ 50,00.

The promise of evolutionary epistemology. Ed. T. Derksen. Tilburg, The Netherlands: Univ. Press, 1999 – 200 s. £ 67,50.

Space from Zeno to Einstein: classic readings with a contemporary commentary. Ed. N. Huggett. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1999 – 274 s. £ 31,50.

Vinciguerra L.: Langage, visibilité, différence: histoire du discours mathématique de l'âge classique au XIXe siècle. Paris: Vrin, 1999 – 370 s. Ff 230,00.

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

Ganeri J.: Semantic powers. Oxford Univ. Press, 1999 – 266 s. £ 40,00.

Joyce J.: The foundations of causal decision theory. Cambridge Univ. Press, 1995 – 268 s. £ 35,00.

Schildknecht Ch.: Aspekte der Nichtpropositionalen. Bonn: Bouvier, 1999 – 37 s. (Bonner philosophische Vorträge und Studien; 4). DM 12,00.

Von Dohlen R. F.: An introduction to the logic of the computing sciences: a contemporary look at symbolic logic. Lanham, USA: Univ. Press of America, 1999 – 292 s. \$ 27,50.

Psychologia
(Psychology)

Affekte: philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen: Reiner Wiehl gewidmet. Hrsg. S. Hübsch, D. Kaegi. Heidelberg: Winter, 1999 – 221 s. DM 68,00.

Auchter Th., Strauss L. V.: Kleines Wörterbuch der Psychoanalyse. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1999 – 186 s. DM 29,00.

Carruthers P., Botterill G.: The philosophy of psychology. Cambridge Univ. Press, 1999 – 297 s. £ 37,50.

Doutes, constats et mirages en psychologie: mélanges en hommage à René Zazzo. Sous la dir. de H. Rodriguez-Tome, Y. Galifret. Paris: PUF, 1999 – 176 s. Ff 148,00.

Gilead A.: Saving possibilities: a study in philosophical psychology. Amsterdam: Rodopi, 1999 – 189 s. \$ 36,00.

Mannoni M.: La théorie comme fiction: Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan. Paris: Seuil, 1999 – 208 s. Ff 40,00.

Obrist W.: Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn: Tiefenpsychologie und heutige Naturerkenntnis. Zürich: Walter, 1999 – 351 s. DM 58,00.

Spatial representation: problems in philosophy and psychology. Ed. N. Eilan, R. McCarthy, B.

Brewer. Oxford Univ. Press, 1999 - XII, 410 s. £ 16,99. [Kolokwium w Cambridge, 1991].

Szaluta J.: Psychohistory: theory and practice. Bern: Lang, 1999 - X, 286 s. Fs 68,00.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

Claudel P.-G.: Le projet-de-vivre: essai sur le sens du comportement humain et de la vie en général. Paris: Ed. des Ecrivains, 1999 - 387 s. Ff 139,00.

Danto A.: The body / body problem. Berkeley: Univ. of California Press, 1999 - 262 s. \$ 35,00.

Roux A.: La question de la mort. Paris: L'Harmattan, 1999 - 240 s. (L'ouverture philosophique). Ff 130,00.

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Adams R. M.: Finite and infinite goods. Oxford Univ. Press, 1999 - 410 s. £ 35,00.

Attfield R.: The ethics of the global environment. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1999 - 232 s. £ 15,95.

Bowlin J.: Contingency and fortune in Aquina's ethics. Cambridge Univ. Press, 1999 - 234 s. £ 37,50.

Ethik in der Technikgestaltung: praktische Relevanz und Legitimation. Hrsg. A. Grunwald, S. Saupe. Berlin: Springer, 1999 - X, 255 s. (Wissenschaftsethik und Technikfolgenbeurteilung; Bd. 2). DM 98,00.

Fleischacker S.: A third concept of liberty. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1999 - 336. £ 42,50.

Fonteneau F.: L'éthique du silence: Wittgenstein et Lacan. Paris: Seuil, 1999 - 2440 s. (L'Ordre philosophique). Ff 140,00.

Jones D.: Moral responsibility in the Holocaust: a study in the ethics of character. Lanham, USA: Rowman a. Littlefield, 1999 - 257 s. \$ 55,95.

Die Natur der Moral: evolutionäre Ethik und Erziehung. Hrsg. D. Neumann. Stuttgart: Hirzel, 1999 - 268 s. DM 68,00.

Obrist W.: Die Natur - Quelle von Ethik und Sinn: Tiefenpsychologie und heutige Naturerkenntnis. Zürich: Walter, 1999 - 351 s. DM 58,00.

Salehi D.: Kritik des ethischen Relativismus. Marburg: Tectum-Verl., 1999 - 153 s. DM 39,80.

Schmied-Kowarzik W.: Denken aus geschichtlicher Verantwortung: Wegbahnungen zur praktischen Philosophie. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 - 320 s. DM 48,00.

Vollmann J.: Ethische Probleme des Hirntods in der Transplantationsmedizin. Stuttgart: G. Fischer, 1999 - 116 s. (Medizin - Ethik; 11). DM 68,00.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Addis L.: On mind and music. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1999 - 303 s. \$ 22,95.

Isou I.: Introduction à l'esthétique imaginaire et autres écrits. Paris: Les Cahiers de l'externité, 1999 - 199 s. Ff 75,00.

Ommeln M.: Die Verkörperung von Friedrich Nietzsches Ästhetik ist der Surrealismus. Bern: Lang, 1999 - 295 s. DM 84,00.

Sprengberg H.: Zur Aktualität der Ästhetik Immanuel Kants: ein Versuch zu Kants ästhetischer Urteilstheorie mit Blick auf Wittgenstein und Sibley. Bern: Lang, 1999 - 480 s. DM 118,00.

Thomet U.: Kunstwerk - Kunstwelt - Weltsicht: Arthur C. Dantons Philosophie der

Kunst und Kunstgeschichte. Bern: Haupt, 1999 - 112 s. (Berner Reihe philosophischer Studien; Bd. 23). Fs 34,00.

Die **Wirklichkeit** der Kunst und das Abenteuer der Interpretation: Festschrift für Horst-Jürgen Gerigk. Hrsg. K. Manger. Heidelberg: Winter, 1999 - 388 s. (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte; Bd. 184). DM 128,00.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Arnold M.: Von der göttlichen Logik zur menschlichen Politik: zum Verhältnis von Philosophie und Gesellschaft bei Platon und Aristoteles. Bern: Lang, 1999 - 200 s. DM 65,00.

Bavaresco A.: Le mouvement logique de l'opinion publique. Paris: L'Harmattan, 1999 - 224 s. (L'ouverture philosophique). Ff 120,00.

Bubner R.: Drei Studien zur politischen Philosophie: vorgetragen am 10. Mai 1997. Heidelberg: Winter, 1999 - 62 s. (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; Bd. 11). DM 18,00.

Goldman A. I.: Knowledge in a social world. Oxford Univ. Press, 1999 - 407 s. £ 16,99.

Gutting G.: Pragmatic liberalism and the critique of modernity. Cambridge Univ. Press, 1999 - 198 s. £ 35,00.

Mattéi J.-F.: La barbarie intérieure. Paris: PUF, 1999 - 320 s. (Fondements de la politique, Intervention philosophique). Ff 138,00.

Popper's Open Society: after 50 years, the continuing relevance of Karl Popper. Eds. I. Jarvie, S. Pralong. London: Routledge, 1999 - 217 s. £ 25,00.

Saage R.: Innenansichten Utopias: Wirkun-

gen, Entwürfe und Chancen des utopischen Denkens. Berlin: Duncker u. Humblot, 1999 - 228 s. DM 128,00.

The **social contract theorists:** critical essays on Hobbes, Locke, and Rousseau. Lanham, USA: Rowman a. Littlefield, 1999 - 244 s. £ 42,95.

Straub J.: Handlung, Interpretation und Kritik: Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie. Berlin: W. de Gruyter, 1999 - XII, 423 s. (Perspektiven der Humanwissenschaften; Bd. 18).

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

Atias Ch.: Philosophie du droit. Paris: PUF, 1999 - 350 s. (Thémis). Ff 178,00.

Chen, Miaofen: Zum Problem des Verfassungskonsenses: eine rechtsphilosophische Untersuchung zur Symbolik des Verfassungskonsenses. Göttingen: Cuvillier, 1998 - 263, XV s. DM 98,00.

Kramer M.: In defense of legal positivism. Oxford Univ. Press, 1999 - 313 s. £ 45,00.

Lejbowicz A.: Philosophie du droit international: l'impossible capture de l'humanité. Paris: PUF, 1999 - 448 s. (Fondements de la politique). Ff 198,00.

Luhmann N.: Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999 - 464 s. DM 29,80.

Mercier-Josa S.: Entre Hegel et Marx: points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit. Paris: L'Harmattan, 1999 - 304 s. Ff 160,00.

Philosophical perspectives on law and politics: readings from Plato to Derrida. Ed. P. Hayden. Bern: Lang, 1999 - VIII, 361 s. Fs 41,00.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Sinn, Geltung, Wert: neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie. Hrsg. Ch. Krijnen, E. W. Orth. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1998 - 249 s. (Studien und Materialien zum Neukantianismus; Bd. 12). DM 68,00.

Technologische Kultur: kulturphilosophische Aspekte im Werk Gotthard Günthers. Hrsg. E. Kotzmann. München: Profil, 1999 - 270 s. (Technik- und Wissenschaftsforschung; Bd. 30). DM 54,00.

Filozofia historii
(Philosophy of history)

Lipperheide Ch.: Nietzsches Geschichtsstrategien: die rhetorische Neuorganisation der Geschichte. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 - 228 s. DM 39,00.

Michon P.: *Éléments d'une histoire du sujet*. Paris: Kimé, 1999 - 208 s. (Philosophie, épistémologie). Ff 140,00.

The **principles** of history. Eds. R. G. Collingwood, W. H. Dray, W. J. van der Dussen. Oxford Univ. Press, 1999 - 293 s. £ 48,00.

Virno P.: *Le souvenir du présent: essai sur le temps historique*. Trad. de l'italien M. Valensi. Combas: Eclat, 1999 - 192 s. Ff 90,00.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Janich P.: *Wissenschaftstheorie der Biologie: methodische Wissenschaftstheorie und die Begründung der Wissenschaften*. München: Fink, 1999 - 317 s. DM 36,00.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Brown J. R.: *Philosophy of mathematics: an introduction to the world of proofs and pictures*. London: Routledge, 1999 - 215 s. £ 14,99.

Filozofia techniki
(Philosophy of technology)

Technologische Kultur: kulturphilosophische Aspekte im Werk Gotthard Günthers. Hrsg. E. Kotzmann. München: Profil, 1999 - 270 s. (Technik- und Wissenschaftsforschung; Bd. 30). DM 54,00.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Blondel M.: *Mémoire à Monsieur Bieil: discernement d'une vocation philosophique*. Présentation M. Sales, éd. E. Tourpe. Saint-Maur: Parole et silence, 1999 - 108 s. (Cahiers de l'Ecole cathédrale; 38). Ff 69,00.

Clack B.: *An introduction to Wittgenstein's philosophy of religion*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1999 - 137 s. £ 14,95.

Jung M.: *Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Freiburg/Br.: Alber, 1999 - 422 s. DM 74,00.

Theos, anthropos, Christos: a compendium of modern philosophical theology. Ed. R. A. Varghese. Bern: Lang, 1999 - 460 s. Fs 91,00.

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Kartezjusz. W czterechsetlecie urodzin filozofa (Oddział PAN w Katowicach. Komisja Filozofii i Socjologii, Wydawnictwo Gnome, Katowice 1998, ss.100). Miniona w 1996 roku czterechsetna rocznica urodzin francuskiego filozofa zaowocowała licznymi spotkaniami naukowymi oraz publikacjami. W rejestr jubileuszowych prac wpisała się również konferencja naukowa, jaka 26 listopada 1996 r. odbyła się na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego. Zorganizowana została przez Komisję Filozofii i Socjologii Oddziału PAN w Katowicach oraz przez miejscowy Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – jednostki skupiające katowickie środowisko filozoficzne. Konferencyjne referaty oraz dyskusje, przetworzone w postaci artykułów, złożyły się na wydaną pracę zbiorową. W książce publikują: T. Banaszczyk: O stylu filozofii Kartezjusza; G. Mitrowski: Kartezjański dowód na istnienie świata; W. Sztumski: Kartezjański paradygmat racjonalizmu dzisiaj; W. Morszczyński: Bezbłędny fałsz. Nihilistyczne konsekwencje Kartezjańskiej koncepcji błędu; M. Rembierz: Widzieć jasno, widzieć wyraźnie. Z dziejów interpretacji kartezjańskiej idei jasności; S. R. Bryl: René Descartes'a filozofa metodologii poznania. Geneza, podstawowe pojęcia i niektóre aspekty przydatności w badaniu naukowym; J. S. Bańka: Kartezjusz i hipoteza filokryptologii. (C. Gł.)

Bogdan Dembiński: Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997, 1999², ss. 209). Przedmiotem analiz autorskich jest problem rozwoju teorii idei Platona od określenia możliwych warunków jej sformułowania poczynając, na ostatecznej, dojrzałej jej postaci kończąc, jaką przyjęła w tzw. teorii liczb idealnych i teorii pryncypiów. Rozprawa przynosi próbę całościowej rekonstrukcji teorii idei w takim ujęciu, jak została ona przedstawiona w Platońskiej nauce egzoterycznej (w dialogach) i nauce ezoterycznej (poglądy niepisane). Rozwija oraz uzasadnia tezę, że teoria idei nie jest zespołem luźnych i nie powiązanych ze sobą twierdzeń oraz intuicji ontologicznych, pomieszczonych mozaikowo w różnych dialogach, lecz że jej rozwój – przeciwnie – jest uporządkowanym procesem, w którym wyróżnić można określone fazy. Równie istotnym zadaniem badawczym, podjętym w rozprawie, stało się określenie ontologicznego statusu Platońskiej teorii idei. Proponowana przez autora nowa koncepcja pojmowania idei nazwana została „teorią idei-miary”, która wypracowana została w innym horyzoncie problemowym lektur i ich interpretacji, niż ma to miejsce w „szkole tybingejskiej” (H. Krämer, K. Gaiser), czy też w ustaleniach prezentowanych przez G. Reale. Zainteresowanie książką spowodowało, że Wydawnictwo w krótkim czasie udostępniło jej drugie wydanie. (C. Gł.)

Józef Bańka i Andrzej Kiepas (red.) Aporie sensu – emotywizm i racjonalizm. (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, ss. 158). Mimo częstych trudności i postaw bezradności w rozwiązywaniu aporii

- na drodze poprawnych rozumowań przy danym stanie wiedzy - tytułowe sformułowanie książki sygnalizuje możliwy kierunek dalszych przemyśleń nad problemem antynomii. Nie chodzi przy tym o sytuacje znane etyce, a więc o takie, gdy wobec rozważanej kwestii jedna ze stron zajmuje postawę przychylną, druga zaś nieprzychylną i oponenti wzajemnie zmierzają do zmiany postawy strony przeciwnej. Idzie o refleksję nad wyrażeniami jako nośnikami znaczeń i o znalezienie jakiegoś *tertium datur* w formie wyprowadzonego (ukazanego) historycznego kompromisu w samym postawieniu problemu aporii. Taka tendencja poszukiwań przebiega z pomieszczonych w książce tekstów, które w wyjściowej formie referatowej zostały przedstawione w trakcie obrad konferencji, jaką Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego zorganizował w maju 1997 r. w Wiśle (tytuł książki powtarza temat konferencji). Problem aporii sensu tak w sytuacjach współczesnego myślenia filozoficznego, jak i w perspektywie historii filozofii, tradycji hermeneutycznej, myśli antropologicznej i ekologicznej, podjęli następujący autorzy: J. Bańka: Recentywizm i aporie dekonstrukcji sensu w filozofii Jacques'a Derridy; A. L. Zachariasz: Filozofia wobec pojęcia prawdy - poznawczy czy emotywny wymiar prawdy filozoficznej?; J. S. Bańka: Parmenides i filokryptologiczne pozyskanie przedmiotu myśli w jej ugruntowaniu ontologicznym; D. Kubok: Kategoria *to periechon* w filozofii przedsokratejskiej; D. Olesiński: Myślenie i intuicja w filozofii Arystotelesa; A. Wójcik: O propagandzie, dezinformacji i języku dezinformowania; A. Kiepas: Aporetyczność „etyki ponowoczesnej”. Wokół koncepcji Zygmunta Baumana; K. Wieczorek: O „przeklętych problemach” etyki racjonalistycznej według Dostojewskiego i Gombrowicza; I. Fudali: Racjonalność i rewerencja w postulatach etycznych Henryka Skolimowskiego; A. Latawiec: Człowiek wobec postępu technicznego; B. Olkowska: Rola dialogu w antropologii filozoficznej Józefa Tischnera; A. Kuzior: Kategoria nadziei we współczesnej antropologii filozoficznej; A. Marek-Bieniasz: Dobro i zło konieczne a powinności moralne i obowiązki wobec zwierząt; Y. S. Yaskewitch: Axiological me-

asures of the modern science. Książkę zamykają niemiecko- i anglojęzyczne streszczenia. (C. Gl.)

Krzysztof Wieczorek: Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego (Wydawnictwo „Książnica”, Katowice 1998, ss. 165+3 nlb). Tak książka, jak i jej autoprezentacja („Idea” T. XI, 1999, s. 213-219), próbują przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie o źródła wzrastającej z końcem naszego wieku popularności F. Nietzschego. W latach ostatnich - umownie od 150 rocznicy urodzin niemieckiego filozofa - jesteśmy świadkami wznowień jego pism, polskich przekładów niedostępnych dotąd w języku polskim tekstów tego myśliciela, stale wzbogacającej się liczby poświęconych mu monografii i drobniejszych opracowań, i to tak przygotowanych przez polskich autorów, jak i zagranicznych badaczy. Książka K. Wieczorka wpisuje się w ten ciąg prac, z jakimi Nietzsche spotyka się aktualnie w Polsce. Z kilku ważnych powodów jest to jednak publikacja inna i inność ta stanowi o jej wartości. Uderza jej wyraźne ukierunkowanie czytelnicze: doborem treści, selektywnie ujętą a zarazem wartościową literaturą pomocniczą, sposobem narracji autorskiej, zwraca się przede wszystkim do młodego czytelnika, początkującego w swych filozoficznych zaciękwaniach. Książka wychodzi naprzeciw takiemu odbiorcy. Godny uznania jest układ książki. Nie jest to monografia rozwijająca wybrany temat, zatrzymująca się na jakimś wybranym filozoficznym pytaniu. W jej pięciu rozdziałach podjęte zostały podstawowe przemyślenia filozoficzne Nietzschego. Książka jest w ten sposób zamkniętą całością, pozwalającą na zdobycie orientacji w tym, co stanowi o korpusie myśli Nietzscheńskiej z jej najważniejszymi postulatami, ale i wątpliwościami, jakie niesie. Dodatkowo orientuje także w losach myśli tego filozofa, co ułatwia jej zrozumienie i próby samodzielnego nad nią namysłu. (C. Gl.)

Włodzimierz Tyburski, Ryszard Wiśniewski (red.): Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, ss. 270). Jest to Księga poświęcona Pamięci Ryszarda Jadcza (1951-1998), toteż otwiera ją szereg wypowiedzi wspomnieniowo-biograficznych Jego kolegów i przy-

jaciół: obu redaktorów Księgi, Jana Woleńskiego, Borysa Dombrowskiego (Lwów) oraz W. Kojasa, A. Jonkisa, M. Rembierza (wspólnie opracowana). Na Księgę złożyły się ponadto głównie referaty wygłoszone na konferencji zorganizowanej jeszcze przez Niego. Jako pierwszy tekst zamieszczono Jego artykuł „Losy idei zjazdowych byłych uczniów Kazimierza Twardowskiego”. Dalej następują kolejno prace następujących autorów: Andrzeja Grzegorzcyka, Teresy Rzepy, Jana Woleńskiego, Jacka J. Jadackiego, Czesława Głombika, Ryszarda Wiśniewskiego, Włodzimierza Tyburskiego, Macieja Woźniczki, Krystyny Skurjat, Eugeniusza Wojciechowskiego, Urszuli M. Żegleń, Adama Jonkisa, Adama Olecha oraz Marka Rembierza.

Henryk Elzenberg: Pisma estetyczne. Opracował oraz wstępem opatrzył Lesław Hostyński (Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, ss. XXV+281). Na ten tom składają się teksty już wcześniej publikowane, zacerpnięte głównie z książki *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii* (1996) oraz inedita opracowane z materiałów przechowywanych w Archiwum PAN w Warszawie. W obszernym wstępie zatytułowanym „Estetyka Henryka Elzenberga” Hostyński porządkuje i naświetla poglądy i pojęcia stosowane przez Elzenberga. Książkę wyposażono w indeks osobowy i rzeczowy.

Włodzimierz Tyburski (red.): Henryk Elzenberg (1887–1967). Dziedzictwo idei. Filozofia – aksjologia – kultura (Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, ss. 184). Są to materiały z ogólnopolskiej konferencji, jaka odbyła się w Toruniu 15–16 V 1997 r., a poświęcona była dorobkowi Henryka Elzenberga w dziedzinie filozofii, literatury i kultury w ogólności. Konferencję zorganizowano z okazji sto dziesiątej rocznicy urodzin i trzydziestej rocznicy śmierci Elzenberga. W tomie tym poruszane są rozmaite aspekty Elzenbergowskiej aksjologii, jego filozofii wartości i etyki, krytycznego stosunku do scjentyzmu, ujęć antropologicznych a także działalności literackiej i poetyckiej. Jest tu również wiele informacji biograficznych. Jak wyjaśnia redaktor tej książki, tom nie obejmuje wszystkich materiałów zaprezentowanych na konferencji. Autorami prac, które zostały w zbiorze zamieszczone są:

Michał Woroniecki, Włodzimierz Tyburski, Teresa Rzepa, Mirosław Tyl, Ryszard Wiśniewski, Andrzej Lorczyk, Waldemar Prusik, Ryszard Jadczyk, Lech Witkowski, Lesław Hostyński, Agnieszka Nogal, Anna Drabarek, Mirosław Strzyżewski i Marcin Zdrenka.

Józef Pawlak, Włodzimierz Tyburski (red.): Rozprawy z etyki (Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, ss. 165). Ten zbiór prac dedykowany został Stanisławowi Soldenhoffowi z okazji siedemdziesiątej rocznicy Jego urodzin, która przypadła w listopadzie 1998 r. Toteż książkę otwiera „Rys biograficzny” napisany przez (zmarłego w czerwcu 1998 r.) Ryszarda Jadczyka, doktoranta prof. Soldendoffa. Dalej zamieszczono bibliografię prac Jubilata oraz dwanaście artykułów opracowanych przez Jego przyjaciół i uczniów. Autorami artykułów są kolejno: Ryszard Wiśniewski, Mieczysław Michalik, Witold Tulibacki, Zdzisław Cackowski, Seweryn Dziamski, Halina Promieńska, Stanisław Jedynek, Włodzimierz Tyburski, Mirosław Żelazny, Józef Pawlak, Ryszard Jadczyk i Jan Dębowski.

Giovanna Borradori: Rozmowy amerykańskie (Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1999, ss. 207). Publikacja ta stanowi przekład Krzysztofa Brzechczyzna z oryginału wydanego po włosku w 1992 r. Na zawartość jej złożyły się teksty rozmów przeprowadzonych przez autorkę z dziewięcioma znanymi filozofami amerykańskimi: W. Van Ormanem Quinem, Donaldem Davidsonem, Hilarym Putnamem, Robertem Nozickem, Arthurem C. Danto, Richardem Rortym, Stanleyem Cavellem, Alasdai-rem MacIntyrem i Thomasem S. Kuhnem. Rozmowy te miały charakter zbliżony do dziennikarskiego wywiadu, ale dają pewien obraz poglądów amerykańskich myślicieli. Całość autorka poprzedziła wstępem zatytułowanym „Mur atlantycki”, a każdą rozmowę poprzedziła krótkimi informacjami biograficznymi o swym rozmówcy. Na końcu książki zamieszczono wybór bibliografii dostępnej w języku polskim oraz indeks.

Arnold Toynbee, Daisaku Ikeda: Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, ss. 377). Jest to przekład Adama Chmielewskiego książki *Choose Life* wydanej w 1976 r. (Oxford

Univ. Press.) w opracowaniu Richarda L. Gage'a a przetłumaczonej dotychczas na 23 języki. Arnold Toynbee był profesorem Uniwersytetu Londyńskiego, członkiem Brytyjskiej Akademii, autorem dwunastotomowego dzieła *A Study of History*. Daisaku Ikeda jest honorowym prezesem japońskiego Stowarzyszenia Tworzenia Wartości – Soka Gakai, laureatem pokojowej Nagrody ONZ. Książka stanowi uporządkowany zapis dialogu tych dwóch wybitnych osobistości – brytyjskiego historyka i japońskiego filozofa buddyjskiego. Dialog dotyczył licznych problemów współczesności, naświetlanych często z perspektywy historycznej. Omawiane tematy R. L. Gage ułożył w trzech częściach: I. Życie osobiste i społeczne (1. Fundament ludzkiego istnienia, 2. Środowisko, 3. Intelpekt, 4. Zdrowie i dobrobyt, 5. Człowiek jako zwierzę społeczne), II. Życie polityczne i międzynarodowe (6. Druga połowa obecnego stulecia, 7. Zbrojenia i wojna, 8. Wybór systemu politycznego, 9. Jeden świat), III. Życie filozoficzne i religijne (10. Istota rzeczy, 11. Funkcja religii, 12. Dobro i zło). Oto niektóre stwierdzenia zawarte w tej książce: Prawda zdobywana dzięki intuicji pozostaje hipotezą, którą trzeba udowodnić (s. 34). Religia oparta wyłącznie na intuicji traci moc przekonywania (s. 35). Stare religie dążyły do stłumienia zachłanności, nowe zaś (wiara w postęp naukowo–techniczny, nacjonalizm i komunizm) do zaspokojenia zachłanności (s. 316). Tylko nowa religia będzie w stanie objąć funkcję przywódczą w cywilizacji, która połączy naukę i filozofię. Odkrycie takiej religii jest najważniejszym zadaniem ludzkości, która musi powrócić do panteizmu (s. 321). Nowoczesna cywilizacja naukowo–techniczna jest w istocie wytworem niczym nie pohamowanej chciwości (s. 38). Uczestnicy tego dialogu zgłaszają szereg postulatów i ocen z zakresu zagadnień moralnych, społecznych, politycznych a także dotyczących rozmaitych zagrożeń stojących aktualnie przed ludzkością.

Dana R. Villa: Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt (Princeton Univ. Press, Princeton 1999, ss. 269, cena USD 17.95 broszura). Autor wyklada na Uniwersytecie Kalifornijskim Santa Barbara. Punktem wyjścia jego wywodów jest

stwierdzenie, że myśl Arendt jest często fałszywie rozumiana. Z tego względu stara się wyjaśnić główne poglądy Arendt na temat modernizmu, polityki, natury zła. Rozważa, co ona miała na myśli pisząc, że terror był istotą totalitaryzmu. Autor naświetla również związki osobiste i filozoficzne pomiędzy Arendt a Heideggerem oraz wskazuje miejsce Arendt we współczesnej debacie o naturze modernizmu i demokracji, a także miejsce H. Arendt w dziejach filozofii.

Alvin I. Goldman: Knowledge in a Social World (Clarendon Press, Oxford 1999, ss. 422, cena GBP 16.90 broszura). Wychodząc poza tradycyjne rozumienie jednostkowego podmiotu poznającego, autor rozwija epistemologię społeczną, która ma stanowić odpowiedź na wyzwanie stawiane filozofii przez współczesne zmiany kulturowe i technologiczne. Przeciwwstawiając się wpływowi postmodernizmu i społecznego konstruktywizmu, Goldman broni integralności prawdy i wskazuje, jak ją poznawać za pomocą odpowiednich form społecznej interakcji. Twierdzi, że dyskurs społeczny pozwala na coś więcej niż zwykły konsensus, a odpowiednie normy rządzące debatą i rewizja wierzeń mogą zwiększyć prawdziwość poznania. Goldman nie ogranicza się do rozważań filozoficznych. Interesują go również cele praktyczne. Bada, jak przestrzeń cybernetyczna i inne technologie rozszerzają pole komunikacji. W rezultacie uzyskuje – jak sądzi – systematyczne opracowanie filozoficznych podstaw społeczeństwa informatycznego. Goldman jest profesorem na Uniwersytecie Arizony.

Bill Brewer: Perception and Reason (Clarendon Press, Oxford 1999, ss. 299, cena GBP 35 w oprawie). Brewer przedstawia swą koncepcję roli świadomego doświadczenia w nabywaniu wiedzy empirycznej. Doświadczenie zmysłowe musi dostarczyć racji przekonań empirycznych. Decydująca rola poznawcza doświadczenia tkwi w przyczynianiu się do ujmowania i rozumienia przez podmiot pewnych treści zmysłowych, co stwarza racje do zaaprobowania przekonań. Brewer stara się wyjaśnić szczegółowo i obronić swe stanowisko, przeciwstawiając je różnym spośród dotychczas ogłaszanych. Między innymi roz-

waża Russellowską zasadę znajomości (acquaintance) oraz kwestię zgodności treściowego eksternalizmu z adekwatnym ujęciem samowiedzy. Zamiast szukać ogólnych warunków koniecznych i wystarczających poznania, rozwija raczej teorię rozumienia poszczególnych dziedzin poznania.

Brian O'Shaughnessy: *Consciousness and the World* (Oxford Univ. Press, Oxford 2000, ss. 704, cena GBP 35 w oprawie). Autor – emerytowany wykładowca King's College London – formułuje swą teorię świadomości. W jego ujęciu świadomość zbudowana jest z kompleksu psychicznych zjawisk mentalnych skupionych wokół samowiedzy. Pojęcia uwagi, spostrzeżenia i świadomości stanowią trzy główne człony jego teorii. W oparciu o swą koncepcję świadomości rozwija pewien wariant empiryzmu, zgodnie z którym na podstawie zmysłowej umysł konstituuje fizyczne przedmioty w przestrzeni.

Joseph Raz: *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action* (Oxford Univ. Press, Oxford 1999, ss. 272, cena GBP 30 w oprawie). Autor przedstawia tu swe poglądy na wiele podstawowych kwestii dotyczących ludzkiego myślenia i działania. Porusza problemy istoty normatywności, rozumności i woli, uzasadniania racji oraz obiektywności wartości. Będąc przeciwnikiem krańcowości, wskazuje granice rozsądnego działania i przekonania. Sugeruje, że jednak emocje, pragnienia, nadzieje i intencje winny być podporządkowane rozumowi. Rozważa uniwersalność wartości i zasad rozumności, z drugiej strony wszakże dostrzega ich zależności od praktyki społecznej i uleganie zmianom. Joseph Raz jest profesorem Uniwersytetu Oksfordzkiego.

Ruth Macklin: *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine* (Oxford Univ. Press, New York 1999, ss. 304, cena GBP 22.50 w oprawie). Ruth Macklin jest profesorem bioetyki w Albert Einstein College of Medicine. W tej książce przeciwstawia się postmodernistycznym tendencjom do relatywizowania wartości i norm etycznych. Rozważa rozmaite aspekty i argumentacje, potem na tej podstawie buduje własne stanowisko, zgodnie z którym istnieje uniwersalna etyka. Podlega

ona jednak rozmaitym interpretacjom uzależnionym od poszczególnych kultur.

John Watkins: *Human Freedom after Darwin. A Critical Rationalist View* (Open Court Publ. Co., London 1999, ss. 320, cena GBP 19.95 w oprawie). Na tle opozycji racjonalizmu i empiryzmu Watkins prezentuje „trzeci pogląd” – naukowy, ale nie deterministyczny. Zarysowuje ściśle przyrodnicze ujęcie wolności człowieka, pozostające w harmonii ze współczesną biologią. Broni tezy, że po odkryciach Darwina można pojąć wolność zewnętrzną i wewnętrzną człowieka bez odwołania się do Boga czy sił ponadnaturalnych.

Hugo A. Meynell: *Postmodernism and the New Enlightenment* (Catholic Univ. of America Press, 2000, ss. 224, cena GBP 15.95). Książka podejmuje próbę opisu i oceny postmodernizmu. Autor wskazuje słabości tego kierunku, zwraca uwagę na związane z nim niebezpieczeństwa oraz szkicuje sposób myślenia, który łączy najlepsze cechy postmodernizmu z cechami Oświecenia, względem którego postmoderniści zwykle są w gwałtownej opozycji.

Ben Rogers: *A. J. Ayer, A. Life* (Chatto and Windus, London 1999, ss. 402, cena GBP 20). Książka przynosi wiele ciekawych informacji na temat życia Ayera (1910–1989) oraz jego poglądów i stosunku do współczesnych mu filozofów, a także ich stosunku do niego. Interesującą obszerną recenzję z tej książki, napisaną przez Keith Green, zamieściło czasopismo „Russell: the Journal of Bertrand Russell Archives” Vol. 19 No 1 (1999).

Alan Gewirth: *Self-Fulfillment* (Princeton Univ. Press, Princeton 1999, cena USD 35 w oprawie). W różnych kulturach świata uważano samospelnienie za ostateczny cel ludzkich starań oraz za podstawowy sprawdzian dobrego życia człowieka. Autor przedstawia w tej książce wyniki swych rozważań poszukujących uzasadnienia tego ideału. Rozwija teorię etyczną opierającą wartość samospelnienia na idei godności bycia człowiekiem.

Robert E. Wood: *Placing Aesthetics. Reflections on the Philosophical Tradition* (Ohio Univ. Press, Swallow Press, Athens (Ohio) 1999, ss. 432, cena USD 24.95 broszura). Uwzględniając wybiórczo pewne punkty zachodniej

tradycji filozoficznej od Platona po Deweya i Heideggera, autor umiejscawia problematykę estetyczną w każdej z tych tradycji. Stara się wykazać, że estetyka integruje rozmaite aspekty filozofii i odświeża pełnię człowieczeństwa niezbędną w obszarze zagadnień ludzkiej egzystencji.

Raymond Tallis: On the Edge of Certainty. Philosophical Explorations (Macmillan, London 1999, ss. 256, cena GBP 12.99 broszura). Autor kontynuuje argumentację rozpoczętą w swej książce *The Explicit Animal* (1991), w której atakował dotychczasowe próby wyjaśniania ludzkiej świadomości w terminach czysto biologicznych. Badając i wyjaśniając implikacje swego poglądu na naturę człowieka, Tallis dochodzi do własnego pojmowania istoty prawdy, języka, umysłu i jaźni.

Publikacje zbiorowe

Mieczysław Krapiiec: Dzieła. Tom XVII. O ludzką politykę (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, ss. 356). W przedmowie autor stwierdza, że zadaniem polityki jest roztropne realizowanie wspólnego dobra, a do roztropności polityki należy rozumny dobór środków prowadzących do tego celu. Szczegółowe rozważania rozpoczyna od historycznego wprowadzenia, po którym w sześciu rozdziałach traktuje o różnych kwestiach związanych z zasadniczym tematem. Rozdział pierwszy dotyczy takich pojęć jak transcendencja i suwerenność osoby, rozdział drugi mówi o stosunku człowieka do społeczności, narodu, państwa, rodziny. Kolejny rozdział wyjaśnia, jak należy rozumieć dobro wspólne, a następny przedstawia dzieje doktrynalne praw człowieka oraz podaje treść „Deklaracji Praw Człowieka” (przyjętej przez Narody Zjednoczone) wraz z komentarzami. Dwa ostatnie rozdziały poświęcone są stosunkowi człowieka do pracy i własności oraz zagrożeniom praw ludzkich. Na końcu tomu zamieszczono aneks pt. „O podstawach tożsamości Narodu Polskiego”.

Mieczysław Krapiiec: Dzieła. Tom XXIII. Odzyskać świat realny (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, ss. 603). We wprowadzeniu do tego tomu autor zwraca uwagę na rozliczne zagrożenia i sytuacje kryzysowe za-

rysowujące się w sferze społeczno-gospodarczej (zanieczyszczenie środowiska, inżynieria genetyczna, funkcjonowanie kłamstwa, przekupstwo, propagowanie seksualizmu, manipulacje polityków itp.). Wskazuje drogi wyjścia, nawiązuje do zaleceń Jana Pawła II. Swe rozważania ujął w cztery bloki tematyczne: 1. Myśleć czy poznawać? (omawia takie pojęcia jak: poznanie, język, nauka, filozofia, religia, dusza, Bóg), 2. Realizować wartości czy dobro? (prawda, dobro, piękno, świętość, dobro i zło moralne), 3. Tworzyć piękno czy piękną rzeczywistość ludzką? (filozofia kultury, charakter kultury, kultura chrześcijańska, cywilizacja miłości), 4. Być człowiekiem – przemijać czy dojrzywać? (osoba, ciało, dusza, społeczeństwo, śmierć). W „Zakończeniu” Mieczysław Krapiiec stawia pytanie: Czy Bóg jest poznawalny? i odpowiada: „Musimy, niestety stwierdzić, że zasadniczo nie! My tylko dowiedzimy konieczności jego istnienia, by uniknąć absurdu i sprzeczności w naszej wizji świata”. „Nie mamy intuicyjnego oglądu Boga, nie mamy zatem właściwego pojęcia o Bogu”. „Właśnie w chwili dojrzenia związków świata z Bogiem zaczyna się tragedia myśli ludzkiej”. „Człowiek żyjący wiarą objawioną spodziewa się, że tragizm myśli i istnienia nie jest absolutny, że będzie mu dane ujrzeć intuicyjnie Boga «twarzą w twarz»”.

A. D. Irvine (ed.): Bertrand Russell. Critical Assessments. 4 vols. (Routledge, London-New York 1999, ss. XXVI+1224, cena USD 655 w oprawie). Z obszernej bibliografii dzieł Russella Andrew Irvine wybrał 67 prac, dołączył prolog i epilog, autobiografię Russella, chronologię jego życia, zestawienie treści wszystkich jego książek, a także obszerne bibliografię prac o nim. Całość materiału podzielona została na 4 osobne tomy: I. Life, Work and Influence, II. Logic and Mathematics, III. Language, Knowledge and the World, IV. History of Philosophy, Ethics, Education, Religion and Politics.

Martin Heidegger Gesamtausgabe. I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, ss. 700, cena DM 138 broszura). Tom obejmuje prawie wszystkie przemówienia Heideggera oraz jego listy,

przemówienia Heideggera oraz jego listy, omówienia książek, pisma urzędowe, gratulacyjne i wiersze. Wydawcą tomu jest Hermann Heidegger, który w posłowie daje przegląd dotychczasowej historii tego wydania dzieł filozofa i zwraca uwagę na szczegóły przez biografów pomijane.

Martin Heidegger Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 85. Vom Wesen der Sprache (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, ss. XII+220, cena DM 58 broszura). Tom zawiera materiały uzupełniające poglądy Heideggera z dziedziny metafizyki języka, w szczególności jego analizy dzieła Herdera pt. *Ueber den Ursprung der Sprache* (zapiski do zajęć seminaryjnych z 1939 r.). Są tu również protokoły uczestników seminarium pozwalające na wgląd w działalność dydaktyczną Heideggera. Redaktorką tomu jest Ingrid Schüssler.

Wydawnictwa ciągłe

Zdzisław Kowalski, Wojciech Krysztofiak, Andrzej Bilat: Koncepcje negatywnych stanów rzeczy (Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, ss. 135). Ten czwarty tom serii „Stany rzeczy. Sytuacje. Zdarzenia” składa się z trzech prac – po jednej każdego z autorów tomu – poprzedzonych krótką przedmową Jana Woleńskiego oraz wstępem A. Bilata, redaktora tej serii. W przedmowie stwierdza się: „Książka wypełnia dotkliwą lukę w naszym piśmiennictwie filozoficznym, w którym problematyka negacji, a zwłaszcza jej aspekty ujmowalne przy pomocy aparatury logicznej, nie były rozpatrywane”. We wstępie zaś czytamy: „Prace te, pisane zasadniczo z pozycji filozofii analitycznej, blisko związanej z logiką, nie unikają odniesień do innych kierunków filozofii współczesnej. Dotyczy to zwłaszcza fenomenologii, w ramach której kategoria stanu rzeczy oraz kwestia epistemologicznych i ontologicznych uwarunkowań negacji była najwcześniej i najszerzej dyskutowana”.

Wojciech Krysztofiak: Problem opozycji realizmu i idealizmu epistemologicznego. Analityczne studium nad ontologią negatywnych stanów rzeczy Romana Ingardena (Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, ss. 180).

Kolejny, piąty, tom serii „Stany rzeczy. Sytuacje. Zdarzenia” otwiera przedmowa Urszuli Żegleń, która pisze m. in.: „Uzyskane w pracy wyniki godne są najwyższej uwagi ontologów i epistemologów, szczególnie tych, którym bliska jest filozofia Romana Ingardena. Ta analityczna próba rekonstrukcji formalnej pewnego fragmentu ontologii Ingardena i wynikające z niej konsekwencje dla rozwiązań epistemologicznych nadają próbie Wojciecha Krysztofiaka znaczącą pozycję wśród najbardziej liczących się dziś rozpraw metafizologicznych”. Autor w swej przedmowie wyjaśnia, że książka stanowi część jego rozprawy doktorskiej poświęconej zagadnieniu idealizmu epistemologicznego w świetle semantycznej i ontologicznej problematyki negacji. Struktura książki jest następująca: Część pierwsza: Ingardenowska koncepcja negatywnych stanów rzeczy, część druga: Rekonstrukcja pojęć: „idealizm epistemologiczny”, „realizm epistemologiczny”, część trzecia: Fragmentaryczny idealizm epistemologiczny jako konsekwencja interpretacyjna tezy Ingardena. W zakończeniu autor zestawia główne rezultaty swych dociekań oraz wskazuje możliwość kontynuacji badań w oparciu o logiki nieklasyczne. Książkę wyposażono w bibliografię.

Piotr Szalek: Lewica freudowska. Od psychoanalizy do irracjonalizmu (Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1999, ss. 287). Książka stanowi kolejną pozycję serii „Folia Philosophica”, redagowanej przez R. Panasiuka, G. Malinowskiego i M. Rosiaka. Jest to rozprawa habilitacyjna tego autora. Składa się z sześciu rozdziałów: I. Wiek psychologii, II. Interpretacja historii Ericha Fromma, III. Herbert Marcuse: kultura, społeczeństwo, szczęście, IV. Seksualny raj Wilhelma Reicha, V. Psychoanaliza ortodoksyjna w obronie szczęścia człowieka, VI. Lewica freudowska i jej krytyka kultury. Na końcu książki zamieszczono bibliografię, streszczenie angielskie i indeks osobowy.

Filozofia Polska XX wieku to nowa seria wydawnicza zaprojektowana przez Ryszarda Wójcickiego. Redakcję naukową serii ma sprawować – powołany przez Polską Akademię Umiejętności – Komitet Redakcyjny działający pod przewodnictwem Ryszarda Wójcickiego

oraz Zespół Redakcyjny pod przewodnictwem Stanisława Borzyma. Każdy tom tej serii ma być poświęcony poglądom określonego myśliciela na wybrany temat. W ramach serii przewidziano trzy podserie: FBW – Filozofia bytu i wartości, FW – Filozofia wiedzy oraz FS – Filozofia społeczna. Ocena zgłaszanych do druku opracowań dokonywana będzie przez pięcioosobowe jury w głosowaniu tajnym. Wydawcą serii jest firma Prószyński i Ska. W druku są już następujące tomy: L. Nowak – *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi* (FS), R. Wójcicki – *Ajdukiewicz. Teoria znaczenia* (FW), A. Nogał-Ponikowska – *Elzenberg. Antropologia filozoficzna* (FBW) oraz W. Sady – *Fleck. Społeczna natura poznania* (FW). W przygotowaniu są tomy poświęcone kolejnym myślicielom polskim: Blausteinowi, Tarskiemu, Świeżawskiemu, Mehlbergowi, Kolakowskiemu i Witkiewiczowi.

Elżbieta Halas (red.): *Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918–1998)* (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, ss. 412). Książka, wydana jako 180 pozycja serii „Źródła i monografie”, zawiera materiały sympozjum, które odbyło się 5–6 III 1998 r. w Lublinie. Znajdujemy tu siedemnaście artykułów ułożonych w trzech działach: 1. Socjologia i jej rozumienie (autorzy: E. Halas, W. Winclawski, J. Kupny, S. Galkowski, F. Kampka, J. Turowski, J. Mariański), 2. Socjologia wśród nauk społecznych (O. Ostaszewska, K. Motyka, P. Pawliszak, A. A. Szafranski, A. Jabłoński), 3. Socjologia a myśl filozoficzno-społeczna (P. Woroniecki, J. Szymczyk, F. J. Mazurek, J. W. Galkowski, S. Kowalczyk). Na końcu książki zamieszczono streszczenia w języku angielskim, indeks nazwisk, fotografie i noty o autorach. Całość krótką przedmową poprzedziła Elżbieta Halas.

Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych, pod redakcją Włodzimierza Rydzewskiego i Michała Bohuna (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, ss. 181). Książka z serii „Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej” jest zbiorem tekstów referatów przedstawionych na konferencji, jaka odbyła się 16–17 X 1998 r. w Krakowie. Konferencja miała rozpocząć realizację

projektu badawczego dotyczącego stosunku rosyjskiej myśli społecznej do rzeczywistych przeobrażeń w Rosji na przestrzeni ostatnich trzech wieków. Prace tu zebrane ułożono w trzech działach: 1. W kręgu tradycji modernizacji (cztery teksty), 2. Zbliżenia: formuły i paradoksy postępu (pięć tekstów), 3. Rewitalizacja problemu (pięć tekstów). Wśród autorów jest dwóch z zagranicy: Andrzej Walicki (Notre Dame) i Wiktor Makarenko (Rostów). Całość wstępem poprzedził Włodzimierz Rydzewski.

Tuomo Aho, Mikko Yrjönsuuri (eds.): Norms and Modes of Thinking in Descartes (The Philosophical Society of Finland, Helsinki 1999, ss. 296). To już 64. tom serii „Acta Philosophica Fennica”. Zawiera materiały przedstawione na kongresie, który odbył się na Uniwersytecie w Helsinkach 6–9 IX 1996 r. Teksty referatów ułożono w trzech działach tematycznych: 1. Norms of Thinking (autorzy: J. Carriero, M. Yrjönsuuri, Michelle Beyssade, A. Gombay, Lilli Alanen), 2. Metaphysical Foundations (S. Knuuttila, A. Nelson, D. Cuning, O. Koistinen, T. Kajamies, T. Kaitaro, Martina Reuter), 3. Passions and Emotions (Deborah J. Brown, T. Aho, Lisa Shapiro, Sara Heinämaa).

Christopher Shields: Order in Multiplicity. Homonymi in Philosophy of Aristotle (Clarendon Press, Oxford 1999, ss. 304, cena GBP 40 w oprawie). Książka z serii „Oxford Aristotle Studies” napisana przez profesora filozofii Uniwersytetu Colorado (Boulder), podkreśla doniosłość, jaką Arystoteles przywiązywał do ujawniania homonimii podstawowych pojęć filozofii i nauki. Gdzie jest homonimia tam też jest wielość. Arystoteles starał się wykręć porządek w tej wielości i uważał to za metodologicznie istotny czynnik badań naukowych i filozoficznego postępu. Shields charakteryzuje metafizyczne i semantyczne zaangażowanie niezbędne do ustalenia wieloznaczności danego pojęcia. Szczegółowo omawia Arystotelesowskie zastosowania homonimii w odniesieniu do takich pojęć jak ciało, takozsamość, jedność, życie, dobro, byt. Podkreśla, że ta metodologia Arystotelesa okazuje się owocna również obecnie.

Urszula M. Żegleń (ed.): Donald Davidson. Truth, Meaning and Knowledge (Ro-

utledge, London - New York 1999, ss. 208, cena GBP 50 w oprawie). Książka ta stanowi drugą pozycję nowej serii „Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy”. Jest to zbiór artykułów ułożonych w grupach tematycznych: I. Polemics (autorzy: D. Davidson, P. Horwich), II. Meaning, Truth and Interpretation (K. Ludwig, G. Segal, P. Pagin), III. Semantics and Its Application (S. Neale, H. Cappellen and E. Lepore, R. Elugardo), IV. Knowledge and Mind (R. F. Gibson, A. Avramides). Do każdego artykułu części II - IV Donald Davidson dołączył swą odpowiedź.

J. R. Lucas: The Conceptual Roots of Mathematics (Routledge, London 1999, ss. 472, cena GBP 60 w oprawie). Wydana w serii „International Library of Philosophy” książka Lucasa stanowi obszernie studium z filozofii matematyki, wskazujące implikacje epistemologiczne i metafizyczne. Autor jest zwolennikiem złagodzonego logicyzmu. Twierdzi, że chociaż argumenty matematyczne są aprioryczne, nie zawsze jednak są dedukcyjne. Jego zdaniem matematyczna argumentacja stanowi raczej dwuosobowy dialog niż formalny ciąg dowodowy. Piąty postulat Peano i aksjomat wyboru można uzasadnić, jeśli się je potraktuje jako zasady argumentowania dwóch racjonalnych poszukiwaczy prawdy, a nie jako niewątpliwe prawdy.

Jodi Azzouni: Knowledge and Reference in Empirical Science (Routledge, London 2000, ss. 246, cena GBP 50 w oprawie). Jeszcze jedna pozycja serii „International Library of Philosophy”. Prezentuje wyniki badań autora (z Tafts University, USA) nad związkami języka z nauką. Rozpoczyna się omówienie technologii nauk i wyjaśnienia, jak ta technologia pozwala gromadzić wiedzę i dlaczego ten rodzaj poznania musi prowadzić do odkrywania prawdy, a także w jaki sposób instrumentalne podejście do świata zakotwiczone jest w obserwacjach. W drugiej części książki autor analizuje język naukowy i pokazuje, jak to giętkie narzędzie pozwala przekształcać nasze fragmentaryczne badania świata w jednolity dyskurs.

Stathis Psillos: Scientific Realism. How Science Tracks Truth (Routledge, London 1999, ss. 368, cena GBP 16. 99 broszura).

Stathis Psillos wyklada na Uniwersytecie Ateńskim. W tej książce uzasadnia intuicyjne przekonanie, że nauka współczesna podąża właściwą drogą, a świat jest rzeczywiście taki, jak opisują najlepsze teorie naukowe. Naukowy realizm był w XX wieku atakowany z różnych pozycji, np. ze stanowiska redukcyjnego empiryzmu, sceptycznego empiryzmu czy instrumentalizmu. W świetle zaś tej książki naukowy realizm posiada pełną wiarygodność. Książka została wydana w serii „Philosophical Issues in Science”.

Paul Johnston: The Contradictions of Modern Moral Philosophy. Ethics after Wittgenstein (Routledge, London 1999, ss. 192, cena GBP 50 w oprawie). W najnowszej filozofii moralności panuje rozbieżność, czy istnieją poprawne sądy moralne. Współczesne ujęcia etyki często nie tylko nie potrafią uzasadnić tradycyjnych przekonań moralnych, ale wręcz głoszą, że należy odrzucić etykę, bo jest zbiorem przestarzałych i fałszywych twierdzeń. Paul Johnston, w oparciu o wypowiedzi Wittgensteina, przedstawia odmienne podejście, które ma uniknąć sprzeczności i wskazuje, że główne problemy etyczne nie dają się rozwiązać na drodze pojęciowej analizy. Ze swego stanowiska autor naświetla poglądy współczesnych teoretyków, takich jak: B. Williams, A. MacIntyre, T. Nagel i Ch. Taylor. Książka Johnsona otwiera nową serię wydawniczą: „Routledge Studies in Ethics and Moral Theory”.

Bo Strath, Nina Witoszek (eds.): The Postmodern Challenge. Perspectives East and West (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1999, ss. 327, cena USD 25 broszura). Książka z serii „Postmodern Studies” (27) ma zapełnić przepaść powstałą w teoretycznej debacie na temat natury, zasięgu i doniosłości perspektywy postmodernistycznej na zachodzie i na wschodzie Europy. Odmienne doświadczenie historyczne, ideologie i aspiracje społeczne sprawiły, że Europa wschodnia wydaje się znużona wyzwaniem postmodernizmu, w przeciwieństwie do Zachodu. Tom ten ma trojaki cel: po pierwsze naświetlić różnice w ujmowaniu historii i społeczeństw, po wtóre odsłonić punkty napięcia i niezgody, a po trzecie stworzyć płaszczyznę porozumienia. Za-

mieszczono w nim piętnaście esejów napisanych przez znanych historyków, teoretyków literatury i socjologów europejskich i amerykańskich.

Gerhard Zecha (ed.): Critical Rationalism and Educational Discourse (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1999, ss. 280, cena USD 52. 50 w oprawie). Jedenasta pozycja serii „Series in the Philosophy of Karl R. Popper and Critical Rationalism” ma zwrócić uwagę na fakty, że niewiele dotychczasowych prac poświęconych było roli Popperowskiej filozofii w obszarze edukacyjnym. Ten tom właśnie ma ten brak zlikwidować. Znani pedagodzy i filozofowie zabrali tu głos, starając się rozpracować w szczegółach koncepcję Poppera z zakresu metodologii i socjopolityki, konfrontując je z istotnymi celami nauki i wartościami kulturowymi. Wśród omawianych problemów znajdują się tu zagadnienia wartości moralnych, wolności wychowania i krytycznej postawy w edukacji politycznej. Poświęcono też sporo uwagi historiografii, empirycznemu paradygmatowi, falsyfikacjonizmowi w dziedzinie badań pedagogicznych, a także złożoności stosunków pomiędzy teorią a praktyką wychowania.

Kenneth A. Bryson: Persons and Immortality (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1999, ss. XIII+208, cena USD 38. 50 w oprawie). Bryson początkowo zestawia różne argumenty przeciwstawiające się wierze w Boga i w nieśmiertelność duszy. Stwierdza jednak fakt, że wiara nadal trwa. Toteż szuka jej uzasadnienia. Podstawę do rekonstrukcji nieśmiertelności osoby dostrzega w teorii systemów lub w przekonaniu, że całość indywidualizuje część. Wychodząc z tego punktu widzenia, dochodzi do wniosku, że osoba nie jest wieczną naturą tylko wynikiem stosunków zachodzących na trzech poziomach: 1. Po stronie psychicznej bycie człowiekiem jest rezultatem skłonności do dobra lub zła, 2. Jako byty społeczne istnienie innych osób indywidualizuje człowieka, 3. Inteligibilność rzeczy stwarza podstawy do poznawczego życia. Współczesna nauka – zdaniem Brysona – wspiera pogląd, że Bóg-Stwórca wchodzi w osobowy stosunek z każdym człowiekiem, a śmierć kontynuuje cykl egzystencji osobistej.

Remo Pareschi, Bertram Fronhöfer (eds.): Dynamic Worlds. From the Frame Problem to Knowledge Management (Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1999, ss. 296, cena GBP 70 w oprawie). Systemy takie, jak logiczne programowanie, inżynieria wiedzy czy programowanie środowiska, muszą radzić sobie ze zmieniającym się światem i jego dynamiką. Stąd rozumowania winny brać pod uwagę zmienność, ażeby okazać swą użyteczność w praktyce. Książka ta – wydana w serii „Applied Logic Series” (12) – zawiera szereg przyczynków dotyczących tego problemu. Przedstawione są w niej rezultaty nowych badań nad logikami rozumowań o działaniu, planowaniu, rewizji przekonań, usuwaniu konfliktów itp.

Michael Wooldridge, Anand Rao (eds.): Foundations of Rational Agency (Kluwer Acad. Publ., Dordrecht 1999, ss. 308, cena GBP 80 w oprawie). Jeszcze jedna (14.) pozycja serii „Applied Logic Series” zawiera nowe interdyscyplinarne teksty napisane z pozycji teorii sztucznej inteligencji, w której racjonalne działanie należy obecnie do tematów centralnych. W książce tej uwzględnione zostały filozoficzne podstawy racjonalności, ujęcia logiczne, teorie decyzyjne, wieloaspektowość racjonalnego działania, programowanie działań.

Brigitte Falkenburg: Kants Kosmologie. Die Wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, ss. 400, cena DM 138 w oprawie). Książka z serii „Philosophische Abhandlungen” stawia sobie za zadanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Kant odrzucił w 1781 r. swą kosmologię opracowaną na podstawie metafizyki Wolffa i fizyki Newtona. W związku z tą problematyką autorka rekonstruuje Kantowską naukę o antynomiach z 1781 r. Końcowy rozdział traktuje o historycznych i systematycznych aspektach zagadnienia stosunku Kantowskiej filozofii krytycznej do współczesnej fizyki.

Peter Koslowski (Hrsg.): Das Gemeinwohl – zwischen Universalismus und Partikularismus (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1999, ss. IX+411, cena DM 88 broszura). Seria „Collegium Philosophicum”, do której ta książka należy, relacjonuje wyniki obrad w Han-

nowerskim Instytucie Filozoficznym. W tej publikacji rozwijane są elementy teorii dobra ogółu, istotnej dla polityki, gospodarki, prawa i psychologii. Analizuje się doniosłość dobra powszechnego na przykładzie rozvodu, secesji politycznej, rozdziału kościołów oraz uzasadnia tezę, że pojęcie dobra ogółu nie może być usunięte z teorii społecznej, mimo trudności zdefiniowania tego pojęcia.

Eva-Maria Engelen: Das Feststehende bestimmt das Mögliche. Semantische Untersuchungen zu Möglichkeitsurteilen (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1999, ss. 288, cena DM 74 broszura). W dyskusji z klasykami analitycznej filozofii języka autorka prezentuje stanowisko wyjaśniające, na czym opierają się trwałe struktury ważnego wniosku i sądzienia bez zakładania logicznego lub ontologicznego apriori. Autorka przeciwstawia się esencjalizmowi Kripkego, radykalnemu relatywizmowi Goodmana i Abela oraz koherentyzmowi Davidsona. Książka jest kolejną pozycją serii „Problemata”.

Peter Welsen (Hg.): Ethik (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 1999, ss. 208, cena DM 28 broszura). Intencją tej książki jest ustalenie typów myśli etycznej na podstawie klasycznych tekstów z historii filozofii. Nie chodzi więc tutaj o historyczną kompletność, tylko o wyodrębnienie rozmaitych stanowisk wśród głównych zagadnień etycznych. W szczególności bierze się pod uwagę problem, czy normy i wartości są rozpoznawalne? czy należą do niezależnego obszaru? czy dają się zredukować do naturalnych faktów? czy zdania o normach i wartościach dają się uzasadnić? Welsen, prywatny docent Uniwersytetu w Regensburgu, wybrał do tego zbioru teksty następujących autorów: Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Hobbes, Hume, Kant, Schopenhauer, J. S. Mill, Moore, Scheler. Książka stanowi drugi tom serii „Albert-Texte Philosophie”.

Czasopisma

Kwartalnik Filozoficzny w zesz. 3 tomu XXVII (1999) zawiera siedem artykułów dotyczących różnych szczegółowych problemów z zakresu historii filozofii. Autorami są: Kazimierz Pawłowski, Maciej Manikowski, Marek Pyka, Wit Jaworski i Piotr Mróz.

W dziale przekładów zamieszczono jeden z traktatów W. Ockhama, fragment książki *Being, Identity and Truth* C. J. Williama (1930–1997) oraz rozmowę tego angielskiego filozofa z redaktorami czasopisma „Cogito”. W dziale „Sprawozdania–Recenzje–Dyskusje” znajduje się osiem recenzji oraz odpowiedź polemiczna J. Piórczyńskiego na recenzję książki jego napisaną przez M. Markowskiego.

Studia Philosophiae Christianae rocznik XXXV nr 2 (1999) zawiera cztery rozprawy: A. Brożyna – Struktura definicji dejktycznej, A. Lemańska – Zagadnienie istnienia obiektów matematycznych, P. Mazanka – Zmiana w klasycznej koncepcji racjonalności a sekularyzm, K. Wolsza – Maksa Müllera koncepcja doświadczenia transcendentalnego. W dziale materiałów przeglądowych zamieszczono prace następujących autorów: B. Hałaczek, J. Stoś, P. Milcarek, A. Benedikt, M. Mylik, J. Buczkowska, R. Moń (dwie prace), M. Paleńčár, D. Ługowska, J. Łapiński, M. Panek i R. Tomanek. Ponadto znajdujemy tu dziewięć recenzji oraz cztery sprawozdania z sesji naukowych i sympozjum.

Dialogue and Universalism przeżywa dotkliwie trudności finansowe. Kilkuletnie dotacje z Zachodu wyczerpały się, a szczupłość dotacji krajowych z MEN i KBN zmusi Redakcję do powrotu do formy dwumiesięcznika. Dotychczas Redakcja wydała 120 numerów pisma oraz 25 tomów „Biblioteki Dialogu”. Ostatnio opracowała siedmiopunktowy projekt wstępny nowego etapu badań i współtworzenia dialogu i uniwersalizmu.

Olimpiada Filozoficzna – periodyk wydawany przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne – w numerze 19 zawiera pięć krótkich artykułów, a m.in. dwa związane z 80-leciem urodzin Władysława Krajewskiego. Są tam także dwie wypowiedzi polemiczne (W. Mackiewicz i W. Krajewskiego) nawiązujące do odczytu J. J. Jadackiego pt. „Dwanaścioro rad poszukiwacza prawdy” oraz angielski tekst Justyny Sidorskiej, laureatki I nagrody na VII Międzynarodowej Olimpiadzie Filozoficznej. Ponadto w numerze tym zamieszczono notę autobiograficzną Zachariasza Łyki, sprawozdanie z kieleckiej konferencji „Filozofia w szkole”, informację o Szkole Letniej w Cortonie

(1999), kilka komunikatów, kilkanaście recenzji z książek, wiadomości wydawnicze, a także regulamin XII Olimpiady Filozoficznej, tematykę eliminacji okręgowych i centralnych, sugestie bibliograficzne oraz Skład Komitetu Głównego i komitetów okręgowych OF.

Oxford Studies in Ancient Philosophy ukazywały się dotychczas raz w roku nakładem Oxford Univ. Press. Wydawcy zapowiadają, że począwszy od 2000 r. wychodzić będą dwa tomy rocznie. Tom XVII (1999) zredagował David Sedley. Jest tam dziewięć prac dotyczących m. in. atomizmu przedsokratycznego, Platońskiego pesymizmu, niektórych poglądów Arystotelesa (prawdziwość wypowiedzi, obiektywność, spostrzeżenia, jedność cnót), a także koncepcji stoików (pojęcia, uniwersalia, teoria kategorii). Każdy temat opracował inny autor. Na końcu zamieszczono dwie recenzje.

Manuscripto, czasopismo międzynarodowe wydawane przez Uniwersytet w Campinas (Brazylia) i tamtejsze Centrum Logiki, Epistemologii i Historii Nauki UNICAMP, będzie miało nowego redaktora. W tomie XXI nr 2 (1998) opublikowano list dotychczasowego redaktora, prof. Marcelo Dascal, informujący o jego rezygnacji z pełnienia tej funkcji. Wskazał on jako odpowiedniego kandydata na swego następcę prof. Michael Wrigleya, członka redakcji. M. Dascal jest obecnie dziekanem Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Tel-Awiiwie (Izrael). W tymże numerze tego czasopisma znaleźć można spis treści wszystkich monotematycznych zeszytów specjalnych wydanych przez UNICAMP oraz spis prac zamieszczonych w „Manuscripto” w latach 1977-1998. Okazuje się, że również Polacy publikowali tam swe prace: Leon Koj w latach 1986-87, Maria Nowakowska (1981) i Andrzej Wiśniewski (1990).

Bibliografie, leksykony, informatory

Edward Craig (ed.): The Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy (Routledge, London 1999, ss. 1104, cena GBP 25 w oprawie). Ta nowa zwięzła encyklopedia powstała z wcześniej wydanej dziesięciotomowej. Redaktor wybrał ponad 2000 hasel

opracowanych przez ponad 1200 autorów, m.in. Bernarda Williama, Richarda Rorty'ego i Martę Nussbaum. Uwzględnione zostały najnowsze ujęcia i tendencje, jak np. poststrukturalizm i filozofia ekologiczna, ale także myśl wybitnych filozofów z przeszłości, kierunki pozaeuropejskie (filozofia buddyjska, marksizm południowo-amerykański, najnowsza filozofia Islamu). Każde hasło zawiera informacje bibliograficzne oraz rozmaite odsyłacze. Craig jest profesorem Uniwersytetu w Cambridge.

Ted Honderich (ed.): The Philosophers. Introducing Great Western Thinkers (Oxford Univ. Press, Oxford 1999, ss. 294, cena GBP 10. 99 w oprawie). Jest to wybór artykułów publikowanych w *Oxford Companion to Philosophy* informujący o życiu i poglądach dwudziestu ośmiu wybitnych filozofów zachodnich, ze wskazaniem, gdzie można znaleźć więcej wiadomości na ten temat. W zbiorze prezentowani są następujący myśliciele: Sokrates, Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz, Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Berkeley, Hume, Kant, Schopenhauer, Hegel, Bentham, Kierkegaard, Marx, Mill, Nietzsche, Peirce, James, Frege, Husserl, Russell, Wittgenstein, Heidegger oraz Sartre. Dołączono tablicę chronologiczną i indeks. Każdy artykuł został opracowany przez innego autora.

Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, ss. 1936, cena DM 248 w oprawie). Ta dwutomowa encyklopedia – powstała przy współpracy D. Pätzolda, A. Regenboga i P. Stekeler-Weinholfera – stawia sobie za cel przedstawienie systematyczne i historyczne terminów, pojęć i teorii filozoficznych, uwzględniając stosunek filozofii do nauki oraz zagadnienia poganiczne. Zgodnie z przyjętą koncepcją redakcyjną, zrezygnowano z omawiania poszczególnych filozofów i dzieł, nacisk natomiast położono na obszerną prezentację istotnych dla zrozumienia filozofii szkół, prądów i kierunków. Informacje bibliograficzne podane są w przypisach. Encyklopedię wyposażono w indeks rzeczowy i osobowy.

ORGANIZACJE

Komitet Nauk Filozoficznych PAN. W uzupełnieniu informacji o wyborach członków

KNF na kadencję 1999–2002 (por. „Ruch Filozoficzny” T. LVI nr 3/4) podajemy, że Prezydium KNF uformowało się w następującym składzie: Przewodniczący: prof. Andrzej Grzegorzczak, zastępca przewodniczącego: prof. Jan Woleński, sekretarz: prof. Witold Marciszewski, członkowie: prof. Stefan Amsterdamski, prof. Andrzej Bronk, prof. Zofia Rosińska, członkowie PAN: prof. Jerzy Kmita, prof. Leszek Nowak.

Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej zorganizowało w sali kolumnowej gmachu Sejmu 26 X 1999 r. spotkanie na temat „Geneza i rozwój filozofii ekologicznej w świecie. Dialog z okazji XXV-lecia zaistnienia filozofii ekologicznej profesora Henryka Skolimowskiego”. Udział wzięli m. in. polscy parlamentarzyści. Swą działalność w 2000 roku Towarzystwo rozpoczęło od spotkania 21 stycznia w Warszawskim Ośrodku Kultury. Omawiany był temat „Czy możliwy jest ekokapitalizm?” w nawiązaniu do Raportu Rzymskiego – Mnożnik cztery. W programie znalazły się wystąpienia Henryka Skolimowskiego, Stefana Kozłowskiego, Stanisława Sitnickiego i Dariusza Szweda.

The Bertrand Russell Society – działające w Stanach Zjednoczonych – urządziło swój doroczny zjazd 4–6 VI 1999 r. w Monmouth University, West Long Branch N. J., na którym przedstawiono liczne referaty. Nowym przewodniczącym towarzystwa został Alan Schwerin (Wydział Nauk Politycznych i Filozofii w Monmouth University). Towarzystwo przyznało doroczną nagrodę drowi Henry Morgentalerowi. Następny zjazd ma się odbyć w Monmouth 2–4 VI 2000 r.

Towarzystwo Kulturalne w Gandawie (Belgia) zaaranżowało jesienią 1999 r. odczyty na temat modernizmu. W tych ramach J. De Visser mówił 11 X o kulturze elit z perspektywy poglądów Ortegi y Gassetta, F. Vande Veire mówił 8 XI o Maurycym Błachotcie, zaś G. A. van der Wal 6 XII o Karlu Jaspersie.

ZJAZDY I KONFERENCJE

Konferencja w Wiśle. Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach zorganizował w dniach 10–13 V 1999 r. konferen-

cję naukową nt. „Filozofia po tej i tamtej stronie” Konferencja odbyła się w Wiśle w DW „Halny”. Ze względu na bogactwo zgłoszonych referatów obrady prowadzono w formie posiedzeń plenarnych oraz na zebraniach trzech sekcji problemowych. W pracach konferencji uczestniczyli prelegenci z kilku polskich ośrodków akademickich, a także goście z Uniwersytetu Masaryka w Brnie, Uniwersytetu Pałacowego w Ołomuńcu, Uniwersytetu Macieja Bela w Bańskiej Bystrzycy oraz z Uniwersytetu Preszowskiego w Prešovie. Jak w latach poprzednich, tak i tym razem w programie konferencji przewidziano czas na sesję studenckich kół filozoficznych z udziałem studentów z Uniwersytetów Katowic, Brna i Ołomuńca. (C. G.)

Polscy filozofowie starożytnicy (część pierwsza). Sesja naukowa na ten temat zaaranżowana została przez Akademię Muzyczną im. Fr. Chopina w Warszawie 17 XII 1999 r. Wygłoszono następujące referaty: Lech Miodoński – Doświadczenie kultury antycznej w myśli Stefana Pawlickiego (1839–1916), Jan Bigaj – Znaczenie Wincentego Lutosławskiego (1863–1954) dla filologii klasycznej na przełomie wieków, Juliusz Domański – Władysław Witwicki (1878–1948) jako tłumacz dialogów Platona, Robert Zaborowski – Henryk Elzenberg (1887–1967) jako badacz filozofii greckiej, Joanna Roztropowicz – Ryszarda Gansińca (1888–1958) badania nad filozofią starożytną, Ireneusz Bober – Recepcja antyku w twórczości Izydory Dąbskiej (1904–1983). Drugą część sesji zaplanowano na maj 2000 roku. Mają być wówczas przedstawione referaty poświęcone Władysławowi Heinrichowi, Adamowi Krokiewiczowi, Pawłowi Siwkowi, Władysławowi Tatarkiewiczowi, Stanisławowi Vincenzowi i Tadeuszowi Zielińskiemu.

Symposium „Filozofia polska XX wieku” odbyło się w Krakowie 4–5 XII 1999 r. pod Patronatem Polskiej Akademii Umiejętności. Celem tego sympozjum było uzyskanie syntetycznego obrazu filozofii polskiej XX wieku i jej relacji społecznych, kulturowych i naukowych. Organizacją sympozjum kierowała Elżbieta Kałuszyńska. Sympozjum stanowiło też okazję do promocji serii wydawniczej FPXX zaprojektowanej przez Rydzarda Wój-

cickiego (patrz wyżej, Wydawnictwa ciągłe). W programie sympozjum przewidziane były m. in. trzy referaty: S. Borzym – Filozofia bytu i wartości, J. Szacki – Filozofia społeczna, R. Wójcicki – Filozofia wiedzy.

Konferencja w Częstochowie. W dniach 24–25 XI 1999 r. w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Częstochowie odbyła się konferencja pt. „Stan i perspektywy filozofii. Filozofia a przełom wieków”. Organizatorem konferencji był Zakład Filozofii WSP w Częstochowie i Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Częstochowie. Oprócz gospodarzy reprezentowane były również: środowisko warszawskie (UW), śląskie (UŚ), lubelskie (UMCS), toruńskie (UMK), bydgoskie (WSP), cieszyńskie (Filia UŚ), słupskie (WSP), krakowskie (UJ), poznańskie (AWF). Wystąpienia uczestników obejmowały szerokie spektrum zagadnień: od filozofii religii przez etykę, filozofię dziejów, ekologię, biznes do filozofii języka i filozofii nauki. Uczestnicy konferencji próbowali poddać ocenie dotychczasowe osiągnięcia filozofii, zarówno w wymiarze edukacyjnym, jak i badawczym. Starali się również określić możliwe kierunki rozwoju myśli filozoficznej. Wskazano wielokierunkowość i złożoność paradymatów myślenia, a co za tym idzie – specjalizację wynikającą z rozwoju różnych dziedzin naukowych i paronaukowych. (R. Mirek)

Profesorowie UJ o etyce. Na tak sformułowany temat odbyło się w Krakowie XI Jagiellońskie Sympozjum Etyczne, zorganizowane przez Zakład Etyki UJ w ramach imprez związanych z 600-leciem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Sympozjum wyznaczono na 2–3 VI 2000r. Zgłoszenia referatów wraz ze streszczeniami przyjmowano do 15 III 2000 r. Przewidywano 20 minut na jedno wystąpienie. Teksty referatów mają być ogłoszone drukiem w oddzielnych publikacjach i mogą być dłuższe od prelekcji. Dla ułatwienia wyboru tematu organizatorzy podali przykładową listę dwudziestu pięciu byłych profesorów UJ zajmujących się problematyką etyczną.

II Światowy Kongres Filozofii Medycyny odbędzie się 23–26 VIII 2000 r. w Krakowie. Organizatorami są: European Society for Philosophy of Medicine and Health Care, Central and

East European Association of Bioethics oraz Wydział Filozofii i Bioetyki UJ. Jako temat przewodni przyjęto „Humane Healthcare – Sciences, Technologies, Values”. Zgłoszenia referatów wraz ze streszczeniami przyjmowano w terminie do 1 II 2000 r. Rejestracja udziału winna nastąpić do 1 V 2000 r. Program Kongresu ma obejmować zarówno sesje plenarne jak i obrady sekcyjne. Referaty i dyskusje mają odbywać się w języku angielskim. Zgłoszenia przyjmuje prof. dr Henk ten Have (University of Nijmegen, PO Box 9101, 6500 HB Nijmegen, Holandia) oraz dr Zbigniew Zalewski (Wydział Filozofii i Bioetyki UJ, Rynek Główny 34, 31–010 Kraków).

Pamięci profesora Romana Ingardena poświęcone było spotkanie urządzone przez Kolo Studentów Filozofii UMK w dniu 8 XII 1999 r. w Instytucie Fizyki UMK. Udział wzięli m.in. Roman Stanisław Ingarden (syn) oraz Jerzy Perzanowski. W trakcie spotkania wyświetlono film pt. „Ingarden” (scenariusz i reżyseria W. Szulczyński).

Logic Colloquium 2000 letnia europejska konferencja Association for Symbolic Logic, wyznaczona została na 23–31 VII 2000 r. Konferencja ma się odbyć w Paryżu. Informacje: Carol Wood, Department of Mathematics, Wesleyan University, Middletown, Connecticut 06459, USA.

Madness, Science and Society to tematyka międzynarodowego kongresu, który ma mieć miejsce we Florencji w dniach 26–29 VIII 2000 r. Omawiane mają być związki filozofii z problematyką zdrowia psychicznego. Informacji udziela: CSS–Organizing Secretariat, Viale G. Mazzini 70, I–50132 Firenze, Italia.

NAUCZANIE

École des sciences philosophiques et religieuses, uczelnia związana z Wydziałem Uniwersyteckim Saint-Louis w Brukseli, założona w 1925 r., zaplanowała z okazji 75-lecia swego istnienia na rok akademicki 1999/2000 serię wykładów na temat uniwersytetu. Pierwszy wykład tej serii wygłosił E. Bernavi 4 X 1999 r. pt. L'université fin de siècle: les rhumatismes démocratiques et utilitaires d'une très vieille

aristocrate. Następnymi prelegentami mają być: Chr. Charle, P. Calame, G. Haarscher, J. Ladrière oraz A. Renaut.

Advanced European Bioethics Course zorganizowany będzie w Nijmegen po raz czwarty. Kurs odbędzie się 6-8 IV 2000 r. a dotyczyć ma etyki i opieki paliatywnej. Językiem wykładowym jest angielski. Wykładowcami będą: W. Dekkers, B. Gordijn, H. ten Have, E. Klaschik, D. Willems oraz Z. Zylicz. Informacje: Dr. B. Gordijn, Katholieke Universiteit Nijmegen, Postbus 9101, NL-6500 HB Nijmegen, Holandia.

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Włodzimierz Andrzej Galewicz (UJ) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Uroczystość nadania tytułu odbyła się w Pałacu Prezydenckim w Warszawie 14 X 1999 r.

Czesław Głombik (UŚ) był w dniach 12-17 IV 1999 r. gościem Katedry Filozofii Uniwersytetu Masaryka w Brnie i wziął udział w dyskusji nt. „O dějinách české filozofie a Slovníku českých filozofů” („Universitas”. Revue Masarykovy university v Brně, č. 3/99 s. 26-30), a na posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego (Jednota filozofická, Pobočka w Brně) wystąpił z odczytem „Lvovsko-varšavská škola, její vznik, vývoj a význam”.

Santiago Fernandez Lanza (Santiago de Compostela) był gościem Katedry Logiki i Metodologii Nauk UŁ. Na jej posiedzeniu w dniu 15 XI 1999 r. wygłosił odczyt pt. „Automatic Processing of Synonyms Using Prolog”.

François Le page (Université de Montreal) był gościem Katedry Logiki i Metodologii Nauk UŁ. Na posiedzeniu w dniu 19 X 1999 r. wygłosił odczyt „Probabilistic canonical models for partial logic”.

Józef Piórczyński (UŁ) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Uroczystość nadania tytułu odbyła się w Pałacu Prezydenckim w Warszawie 15 II 2000 r.

Maria Uxia Rivas Monroy (Santiago de Compostela) była gościem Katedry Logiki i Metodologii Nauk UŁ. Na posiedzeniu w dniu 15 XI 1999 r. wygłosiła odczyt pt. „The Views

of Dummett and Burge about Fregean Sinn and Linguistic Meaning”.

Wolfgang Schrader (Siegen) gościł w Katedrze Filozofii UŁ i na posiedzeniu w dniu 14 X 1999 r. przedstawił referat pt. „Autonomie und Selbstbestimmung bei Fichte und Hegel”.

Ks. Józef Tischner (PAT) został odznaczony Orderem Orła Białego 20 IX 1999 r. Odznaczenie wręczyła w Krakowie w imieniu Prezydenta RP min. Barbara Labuda.

Joanna Eleonora Roztropowicz (Uniw. Opol.) otrzymała tytuł profesora nauk humanistycznych. Uroczystość nadania tytułu odbyła się w Pałacu Prezydenckim 15 II 2000 r.

Andrzej Wiśniewski (WSP Ziel. Góra) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych na uroczystości w Pałacu Prezydenckim w Warszawie dnia 23 III 1999 r.

Cezary Wodziński (IFiS PAN) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych. Uroczystość nadania tytułu w Pałacu Prezydenckim w Warszawie miała miejsce 7 XII 1999 r.

M. Uhl (Giessen) był gościem Katedry Filozofii UŁ. W trakcie tej wizyty na posiedzeniu Katedry wygłosił referat pt. „Wem gehört die Evolution? Die Diskussion um Patente in der Gentechnologie”.

KONKURSY I NAGRODY

Kiwanis-prijs - nagroda przyznawana przez Katolicki Uniwersytet w Lowanium - przyznana została w 1999 r. Janowi Opsomerowi za książkę *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism* (Bruksela 1998).

Fundacja Profesora Rogera Borghgraef, utworzona przy Wydziale Lecznictwa K. U. w Lowanium, wyznaczyła już po raz drugi nagrodę w wysokości 100.000 fr. belg. za pracę objętości do 50 stron napisaną na temat etyki biomedycznej. Informacje: Centrum voor Biomedische Ethiek en Recht, Kapucijnenvoer 15, B-3000 Leuven, Belgia.

Nagroda Międzynarodowej Fundacji Spi-nozjańskiej, przyznawana co dwa lata za wkład w debatę o etycznych podstawach współzycia ludzi, została w listopadzie 1999 r.

przydzielona Edwardowi Saïdowi, palestyńsko-amerykańskiemu filozofowi polityki.

VARIA

Prezentacja książki G. Borradori *Rozmowy amerykańskie* miała miejsce na Wydziale Nauk Społecznych UAM w Poznaniu 30 XI 1999 r. Spotkanie promocyjne urządzone zostało przez Koło Filozoficzne UAM wspólnie z Wydawnictwem „W drodze”.

Aktualną obsadę stanowisk kierowniczych w wydziałach, katedrach i zakładach filozoficznych na uniwersytetach i w innych szkołach wyższych w Polsce – podaje biuletyn informacyjny „Principia – Ekspres Filozoficzny” nr 23 s. 9–18.

NEKROLOGIA

Frans Juliaan Desmaele (ur. 30 I 1921 r. w Schorissen), em. profesor Katolickiego Uniwersytetu w Lowanium, zmarł w Ronse (Belgia) 1 IX 1999 r. Zajmował się głównie ogólną filozofią moralności. W 1979 r. opublikował podręcznik *Moraalfilosofie*.

Hans A. Fischer-Barnicol, kierownik austriackiego prywatnego Instytutu Badań Międzykulturowych, były profesor Chińskiej Akademii Yang Ming Shan w Taipei, zmarł w Horn (Dolna Austria) 28 IV 1999 r. w wieku 69 lat. Był uczniem Gabriela Marcela i Martina Heideggera, zajmował się głównie filozofią kultury. Napisał m. in. *Gestalt als Transparenz* (1967) oraz *Präsenz in symbolischer Erfahrung* (1968).

Alicja Glińska (ur. 21 II 1924 w Poznaniu), emerytowany docent Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, zmarła 29 IV 1999 r. Studiowała w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Krakowie, gdzie w 1954 r. uzyskała mgr z nauk ekonomicznych; w 1958 r., po studiach na Uniwersytecie Warszawskim, została mgr filozofii, a w r. 1966 doktoryzowała się w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Katowicach na podstawie rozprawy *Obraz moralności obozowej w pamiętnikach polskich więźniów Oświęcimia* (promotor doc. dr Zygmunt Gross). Zawodowo była związana a latach 1952–54 z WSE w Krakowie, a od 1960 do 1968 z WSP w Ka-

towicach. W 1968 r. podjęła pracę w powołanym wówczas Uniwersytecie Śląskim w Katowicach i – jako docent – pełniła w pierwszym roku pracy uczelni obowiązki jej prorektora. Była prodziekanem Wydziału Nauk Społecznych w latach 1978–84 oraz długoletnim kierownikiem Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii UŚ. Badawczo zajmowała się etyką, zwłaszcza problematyką norm moralnych, a prace swe – artykuły i recenzje w liczbie około 50 pozycji – publikowała w wydawnictwie uczelnianym WSP w Katowicach „Prace filozoficzno-społeczne Katedry Filozofii” oraz w czasopiśmie „Studia Filozoficzne”, „Etyka”, „Człowiek i Światopogląd”, „Życie Szkoły Wyższej”. (C. Gl.)

Rudolf Hillebrecht (ur. 26 II 1910r.), założyciel i przewodniczący Gottfried-Leibniz-Gesellschaft, zmarł w Hanowerze 6 III 1999 r.

Paul Oskar Kristeller (ur. 1905 w Berlinie), profesor filozofii Uniwersytetu Columbia, zmarł w czerwcu 1999 r. w Nowym Jorku. Studia odbył na uniwersytetach w Berlinie, Fryburgu i Heidelbergu. W 1933 r. był zmuszony opuścić Niemcy, wyemigrował najprzód do Włoch, potem w 1959 r. do Ameryki. Nauczał w Columbia University, a od 1968 r. został tam mianowany Woodbridge Professor of Philosophy. W 1973 r. przeszedł na emeryturę. Interesował się przede wszystkim humanizmem renesansowym i filozofią tego okresu.

Bernard Rang (ur. 26 XI 1935 r.), profesor filozofii i dyrektor Husserl-Archiv na Uniwersytecie Alberta Ludwiga we Fryburgu, zmarł 10 IX 1999r. W serii „Husserliana” opublikował swą rozprawę habilitacyjną *Husserls Phänomenologie der materialen Natur* (1990).

Jörg Salaquarda, naczelny redaktor „Nietzschen Studien”, zmarł nagle 8 VI 1999 r. w wieku 61 lat. Habilitował się z filozofii na Berlińskim Wolnym Uniwersytecie w 1973 r., potem z filozofii religii na Uniwersytecie Wiedeńskim (1988). Nauczał w Berlińskim Wolnym Uniwersytecie oraz na Uniwersytecie w Mainz, a od 1989 r. był profesorem Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego.

Adam Synowiecki (ur. w 1929 r.), profesor zwyczajny, kierownik Katedry Nauk Filozoficznych Politechniki Gdańskiej, członek Sądu

Koleżeńskiego PTF – zmarł 7 I 2000 r. Opublikował m. in. *Problem mechanicyzmu w naukach przyrodniczych* (rozprawa doktorska, 1969), *Hegel's Logic in the Light of Graph Theory* (1973), *The Problem of the Chemical Organization of Matter in the Light of a Closed Developmental Model* (1982), *Logika Hegla a tradycja platońska* (1985), *Od mitu o nauce do powagi naukowej* (1994–95). Był przewodniczącym Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Gdańsku.

John William Neville Watkins (ur. w 1924 r. w Anglii), profesor logiki i metodologii w London School of Economics, zmarł na zawał serca 28 VII 1999 r. Był uczniem, współpracownikiem, a potem następcą Karla Poppera. Był autorem około trzystu prac oraz dwóch książek: *The Hobbes System of Ideas* (1965)

oraz *Science and Scepticism* (1984).

Tadeusz Zdrenka (ur. 7 V 1949 r. w Więcborku), były pracownik Instytutu Pedagogiki i Psychologii UMK, zmarł 15 XII 1999 r. Był absolwentem filologii polskiej na UMK, doktoryzował się w 1988 r. na podstawie rozprawy pt. *Kategoria czasu w religijnym sposobie życia (na przykładzie chrześcijaństwa)*, napisanej pod kierunkiem prof. Wiesława Mysłka. W 1990 r. porzuca pracę akademicką i poświęca się działalności nauczycielskiej na poziomie licealnym i w Ośrodku Doksztalcania Nauczycieli. Od 1993 r. był członkiem Toruńskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Interesował się filozofią Bergsona, Czeżowskiego, Kotarbińskiego, Elzenberga, Ingardena a także psychologią Obuchowskiego i etologią Lorenza.

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

www.marszalek.com.pl

KBSA O/Toruń 15001751-502823-121750013215