

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1989) — WYKAZ

1. Jacek Juliusz Jadacki: *Filozoficzne podstawy semiotyki*, Uniwersytet Warszawski.
2. Andrzej Kocikowski: *Koncepcja idealizacji a Marksa metoda naukowa. Studium metodologiczne*, ANS w Warszawie.
3. Anna Maciejewska-Jamroziakowa: *Anatol Łuna Czarski — aksjologiczny wymiar estetyki*, UAM w Poznaniu.
4. Barbara Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu*. Uniwersytet Warszawski.
5. Włodzimierz Rydzewski: *Filozofia polityczna rosyjskiego narodnictwa*, Uniwersytet Jagielloński.
6. Adolf Szoltysek: *Język a przestrzeń kulturowa*, UAM w Poznaniu.
7. Andrzej Szostek: *Natura — Rozum — Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Katolicki Uniwersytet Lubelski.
8. Krystyna Wilkoszewska: *Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja filozofii sztuki Johna Deweya*, Uniwersytet Jagielloński.
9. Edward Zieliński OFConv: *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana Dunsza Szkota*, Katolicki Uniwersytet Lubelski.
10. Mirosław Żelazny: *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim*, Uniwersytet im. A Mickiewicza w Poznaniu.

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII — AUTOREFERATY

JACEK JULIUSZ JADACKI:
FILOZOFICZNE PODSTAWY SEMIOTYKI
(Uniwersytet Warszawski)

Bazą filozoficzną semiotyki są te fragmenty filozofii (tj. te konfiguracje jej definicji i charakterystyk, reguł lub tez), które semiotyka (ze względu na swoje definicje, charakterystyki, reguły lub tezy) suponuje lub limituje, a w szczególności bądź presuponuje lub prelimituje, bądź egzemplifikuje lub modeluje, bądź też gwarantuje lub funduje. Teoretyczne komponenty filozofii suponowane przez semiotykę tworzą kolejno: (presuponowany) fundament terminologiczny, (egzemplifikowany) szkielet metodologiczny i (gwarantowaną) perspektywę metafizyczną semiotyki.

Jest pożądane, aby filozoficzna baza każdej teorii — a więc i teorii semiotycznej — była ekonomiczna, tj. zarazem możliwie najoszczędniejsza (jeśli chodzi o fundament terminologiczny i perspektywę metafizyczną) i najsprawniejsza (jeśli chodzi o szkielet metodologiczny).

Gdyby terminy filozoficzne należące do suponowanego przez semiotykę fundamentu nie występowały w żadnej definicji (czy charakterystyce) ani też tezie filozoficznej, to definicje

terminów semiotycznych zawierające w definiensach owe terminy filozoficzne byłyby bezużyteczne. Dlatego jest rzeczą ważną dokonanie rekonstrukcji odpowiednich komponentów filozoficznych. Rekonstrukcja filozoficznej bazy semiotyki pozwala na uchwycenie, co suponuje (lub limituje) dana teoria semiotyczna. Odpowiednie fragmenty bazy dziedziczą więc co najwyżej ten stopień pewności (lub prawomocności), który przysługując rozważanej teorii. Oczywiście — jest także na odwrót: wątpliwości dotyczące określonej bazy filozoficznej przechodzą na teorię, która jest z tą bazą związana.

Każdy (i tylko) system semiotyczny lub jego fragment, który nic jest związany z żadną bazą filozoficzną, jest filozoficznie neutralny. Filozoficznie neutralne są semiotyczne (i ogólniej: logiczne) systemy sformalizowane; suponują one jakąś bazę filozoficzną (w szczególności perspektywę metafizyczną) dopiero wtedy, gdy zostaną (przynajmniej częściowo) zinterpretowane. I tak np. formuła " $p \rightarrow q$ " nie warunkuje tego, że nic wiadomo, czy p , ani nie pociąga tego, że jeżeli p , to q . Z kolei formuła kwantyfikatorowa typu " $\exists x(Px)$ " nie stwierdza (tj. ani nie oznajmia, ani nie współoznajmia) istnienia *sensu stricto* przedmiotu P-owego. Stwierdza ona jedynie, że w (ustalonej) dziedzinie przedmiotowej odpowiedniego języka (może to być m. in. dziedzina obejmująca wszystkie przedmioty) taki przedmiot Występuje. Formuła ta nie gwarantuje więc żadnej tezy metafizycznej. Podobnie prawdziwość zdania o postaci " Pa " nie gwarantuje tezy metafizycznej stwierdzającej, że a istnieje *sensu stricto* (czyli że jest rzeczywiste); gwarantuje ona co najwyżej (jeśli " P " jest kwalifikacją pozytywną) tezę metafizyczną stwierdzającą bytowanie a -a.

Baza filozoficzna danego systemu semiotycznego jest czymś różnym zarówno od horyzontu doktrynalnego, z którym ów system koczystuje, jak i od genezy intelektualnej, która go preformuje. Niestety baza bywa z odpowiednim horyzontem lub genezą często mieszana.

Elementy filozoficznej bazy semiotyki są konstruowane m. in. przez określone rozstrzygnięcia problemu sensowności, obiektywności, interpretowalności i akceptowalności.

Problemy te są przedmiotem odrębnych studiów, uporządkowanych w trzy części: O ZNACZENIU, O PRAWDZIWOŚCI i O ROZUMIENIU. Analizy przeprowadzone w tych studiach nie zostały dokonane w kolejności, w której znalazły się ostatecznie w poszczególnych częściach. Decydowały raczej okoliczności zewnętrzne — na ogół pojawienie się ważnych prac dotyczących danej kwestii. W związku z tym sporą część studiów stanowią *partes destruentes*, a także różne dygresje tematyczne.

Geneza pierwszego studium — *O co chodzi w tzw. sporze o powszechniki* ("Studia filozoficzne", nr 10, 1984) — sięga początku lat siedemdziesiątych. Właśnie wtedy ukazał się dziewiąty tom *Dzieł filozoficznych* Romana Ingardena, w którym opublikowany został po raz pierwszy tekst *W sprawie istnienia przedmiotów idealnych* (*Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN 1972), będący głosem Ingardena w przedwojennej polemice na temat uniwersaliów, w której brali udział: Tadeusz Kotarbiński ("Przegląd Filozoficzny" 1920) i Tadeusz Borowski ("Przegląd Filozoficzny" 1922). *Nb.* tytuł i częściowo problematyka całej rozprawy nawiązuje do tytułu i problematyki drugiej części owego tomu dociekań analitycznych, o których sam Ingarden pisał jako o filozoficznym wstępie do badań ściśle formalnych. Bezpośrednim antecedenscm jest tu jednak artykuł Jerzego Pelca *Teoretyczne podstawy semiotyki* ("Studia Semiotyczne" 1982).

Drugim bodźcem do przebadania na nowo problematyki uniwersaliów był autoreferat Tadeusza Czeżowskiego *Transcendentalia — przyczynek do ontologii* ("Ruch filozoficzny" 1977, nr 1-2), w którym sprawa powszechników została powiązana *expressis verbis* z zagadnieniem istnienia, które poddane zostało analizie w drugim studium — *O dziedzinie przedmiotowej języka* ("Studia Filozoficzne" nr 9/1980). Dopiero jednak artykuł Mariana Przełęckiego *O tym czego nie ma* ("Studia Filozoficzne" nr 10/1979) sprowokował ostatecznie tę analizę.

Trzecie studium — *O zdaniach warunkowych* ("Studia Semiotyczne" 1986) — było bezpośrednią reakcją na odczyt Andrzeja Bogusławskiego *Kazimierza Ajdukiewicza koncepcja funkcji semiotycznych* (wygłoszony w Polskim Towarzystwie Semiotycznym w 1983 roku).

Natomiast zagadnienie poruszone w studium *W sprawie granic odpowiedzialności za słowo* ("Studia Filozoficzne" nr 8-9/1985), zamykającym CZEŚĆ PIERWSZĄ rozprawy, Wyłynęło na marginesie pewnych uwag Klemensa Szaniawskiego zawartych w *tekście Racjonalność jako wartość* ("Studia Filozoficzne" nr 5-6/1983).

Z kolei cała DRUGA CZEŚĆ powstała pod wpływem dwóch prac Michała Hempolińskiego: *Prawda naczelną wartością poznawczą i Warunki adekwatności teorii prawdy* ("Studia Filozoficzne" nr 1-2/1983), oraz (przede wszystkim) książki Bohdana Chwedeńczuka *Spór o naturę prawdy* (PIW 1984). Studia składające się na tę część — *Uwagi o definicji semantycznej* ("Studia Filozoficzne" nr 5/1986), *Uwagi o definicji synklarycznej i pragmatycznej* ("Edukacja filozoficzna" vol. 6 1988), *O sprawdzianach prawdziwości* ("Studia Semiotyczne" 1989) i *O zobowiązaniach światopoglądowych i źródłach rozstrzygnięć sporu o istotę prawdziwości* ("Studia Filozoficzne" nr 1/1987) — rozwijają program naszkicowany zresztą już w referacie *On so-called theories of truth* (wygłoszonym na II Polsko-Amerykańskim Sympozjum Semiotycznym w Warszawie w 1980 roku).

Głównym impulsem do ostatecznego opracowania CZEŚCI TRZECIEJ był komunikat Barbary S t a n o s z *O kryteriach rozumienia wyrazen* ("Studia Filozoficzne" nr 5-6/1983). Problematykę tam rozważaną wyznacza już jednak referat Izydory Dąbskiej *W sprawie pojęcia rozumienia*, wygłoszony w 1957 roku na posiedzeniu Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (ale opublikowany dopiero w wyborze *Znaki i myśli*, PWN 1975).

To, że problem tytułowy był opracowywany etapami (a poszczególne wyniki — stopniowo publikowane), pociągnęło za sobą dwie konsekwencje: kompozycyjną i koncepcyjną.

Po pierwsze, roztrząsanie generalnej kwestii każdego ze studiów poprzedzone zostało nakreśleniem tymczasowego rozwiązania niektórych zagadnień, będących przedmiotem tytułowych analiz w innych studiach. W ten sposób np. w częściach o znaczeniu i prawdziwości zawarte są tymczasowe odpowiedzi na pytanie o rozumienie wyrażen. Z kolei w studiach tworzących część o rozumieniu — *O różnych rozumieniach "rozumienia"*, *Sieć słowotwórczo-znaczeniowa "rozumienia"*, *Istota i sprawdziany pojmowania* i *Kłopoty z rozumieniem*—przesądzone zostało określone ujęcie sprawy znaczenia wyrażen.

Po drugie, przeprowadzenie wszystkich zaprojektowanych analiz pokazało, że na niektóre sprawy wcześniej opracowane — lepiej jest spojrzeć pod innym nieco kątem:

łatwiej bronić innych hipotez lub wygodniej posłużyć się innym aparatem terminologicznym.

Pierwsza konsekwencja usprawiedliwia zaopatrzenie rozprawy w szczegółowy *Skorowidz rzeczowy* (rozumowany). Środkiem neutralizującym drugą konsekwencję jest *Zestawienie (Na tropach znaczenia, PWN 1990)*, będące rekapitulacją osiągniętych wyników.

ANDRZEJ KOCIKOWSKI:
KONCEPCJA IDEALIZACJI A MARKSA METODA NAUKOWA.
STUDIUM METODOLOGICZNE
(Akademia Nauk Społecznych, Warszawa)

Dwa, nakładające się na siebie problemy wyznaczają zakres badawczy rozprawy. Po pierwsze, czy metoda badawcza stosowana przez autora *Kapitału* jest metoda idealizacji i konkretyzacji, po drugie — jaka jest metoda badawcza stosowana przez autora *Kapitału*. W sprawie pierwszej autor podejmuje polemikę z rozwiązaniem zaproponowanym przez Leszka Nowakę w *Zasadach marksistowskiej metodologii nauk* (Warszawa 1971). Przypomnijmy krótko, iż studia nad *Kapitałem* prowadzone przez autora *Zasad...* zaowocowały konkluzją, iż (1) metoda idealizacji (i konkretyzacji) jest metodą badawczą stosowaną przez Marksa. Fundamentalną przesłanką powyższej konkluzji stały się wyniki *rekonstrukcji logicznej Marksowskiego prawa wartości*; sprowadzają się one do wniosku, iż (2) najważniejsze *prawo* kapitalistycznego sposobu produkcji jest *prawem idealizacyjnym*. Otóż daje się wykazać, iż wniosek ten jest — w metodologicznym znaczeniu tego słowa — *nieuzasadniony*; *prawo wartości* nie było i nie jest *prawem idealizacyjnym*, jak zakłada to poznański metodolog. Umożliwia to generalne odrzucenie (1) z uwagi na brak jakichkolwiek danych potwierdzających je.

Odrzucenie (1) czyni kolejny raz otwartą kwestię metody stosowanej przez autora *Kapitału*. Rozwiązanie zaproponowane w tej sprawie przez autora *Koncepcji...* rna ścisły związek z czynnościami badawczymi, dzięki którym udaje się oddalić (2). Czynności te, pominiawszy szereg ważnych i mniej ważnych szczegółów polegają na analizie kolejnych *założeń idealizujących*, umieszczonych przez L. Nowakę poprzedniku idealizacyjnej formuły *prawa wartości*; prowadzi to każdorazowo do wykazania, iż wariant idealizacyjny sprowadza w *istocie rzeczy* owo *prawo* do formy *czczej tautologii*. Formuła: (3) *ceny towarów określane są przez ich wartości* zachowuje ważność ("jest prawdziwa") bez udziału wymienianych przez autora *Zasad...* warunków kontrfaktycznych. Powstaje w takim razie pytanie, w jakim celu przyjmuje M a r k s w *Kapitałe* założenia, które sprawiają wrażenie "... niewątpliwie przyjętych *założeń idealizujących*... "?

Odpowiedź w tej kwestii (hipoteza pracy) jest następująca: założenia umieszczone w tekście *Kapitału* przyjęte zostają w związku z czynnościami uzasadniającymi pogląd, iż — wbrew powszechnym przekonaniom "agentów kapitalistycznej produkcji i cyrkulacji" oraz "ekonomistów *vulgaris*" — twierdzenie (3) nie potrzebuje dodatkowych warunków ograniczających jego ważność. Po uwzględnieniu pewnych kwestii właściwych *kon-tekstowi odkrycia*, metoda stosowana przez Marksa ujęta zostaje jako *metoda od niereczywistego do rzeczywistego*, jest to pewna struktura w której znane elementy

(“stara” metoda dialektyczna, elementy metody indukcyjnej i hipotetyczno-dedukcyjnej) odgrywają określoną rolę w zależności od etapu prowadzonego aktualnie badania. Jeśli założyć, iż przykład *prawa wartości* jest materiałem teoretycznym pozwalającym na dokonywanie uogólnień (tj., że pozwala on na formułowanie wypowiedzi odnoszących się generalnie do problemu metody badawczej stosowanej przez autora *Kapitału*), wtedy prawdopodobne jest przypuszczenie, iż typowa incipitacja tej metody (*metoda abstrakcji i konkretyzacji, metoda idealizacji i konkretyzacji*) nosi wszelkie znamiona mitu.

ANNA MACIEJEWSKA-JAMROZIAKOWA:
ANATOL ŁUNACZARSKI — AKSJOLOGICZNY WYMIAR ESTETYKI
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Anatol Łunaczarski — aksjologiczny wymiar estetyki jest próbą monograficznego przedstawienia poglądów estetycznych Anatola Łunaczarskiego przy użyciu współczesnej aksjologicznej aparatury pojęciowej.

W I części pracy — zatytułowanej *Filozoficzny i kulturowy kontekst estetyki Łunaczarskiego* scharakteryzowano filozoficzno-kulturową perspektywę określającą najważniejsze wątki historyczne estetyki Łunaczarskiego: jej związek z ideami modernistycznymi, pozytywistycznym paradygmatem nauki i oryginalnie pojmowanym marksizmem. Z modernizmem wiąże Łunaczarskiego zainteresowanie funkcjonalną charakterystyką sztuki, “biologizm” sprowadzony do konkretności wiedzy i kryterium jej niezawodności, a także szczegółowe problemy estetyczne, takie jak indywidualizm, tragizm życia, patologia artysty. Związki z pozytywizmem z kolei rozpatrywane są polemicznie w stosunku do utrwalonej w literaturze tradycji przedstawiania Łunaczarskiego jako pozytywizującego marksisty. Twórczość estetyczna Łunaczarskiego nie mieściła się w regułach “klasycznego” pozytywizmu Tain’a, Comte’a, Spencera. Łunaczarski przyjmuje wprawdzie koncepcje “ekonomiczną” (“energetyczną”) wartości estetycznej, ale nie bezpośrednio od Spencera, lecz w wersji upowszechnionej m. in. w tekstach G u y a u i całego pokolenia modernistów. Nie rna w tekstach Łunaczarskiego ani koncepcji naturalistycznych, ani scjentystycznej tradycji teoretycznej. Także związki Łunaczarski e g o z empirokrytycyzmem wymagają przewartościowania. Jego twórczość estetyczna dowodzi, że nie intersowała go, jako taka, filozofia empirokrytyczna, choć identyfikował się z marksizmem grupy Bogdanowa. Nic podejmował kwestii filozoficznych ważnych dla empirokrytyków, lecz zagadnienia antropologii filozoficznej: problem pracy, człowieka, jego sublimacji w związku z rozwojem kolektywizmu, rozwój twórczości i wyższych uczuć. Bogdanow zajmuje go nie jako “machista”, ale jako autor powieści fantastyczno-naukowej (eksponującej problem tragizmu ludzkiej kondycji) i działacz Kultury Proletariackiej. Łunaczarski, jako marksista, bliższy jest L e n i n o w i niż rosyjskim “machistom”. Podobnie jak L e n i n — a wbrew “machistom” — uważał M a r k s a za filozofa, w związku z kategorią pracy pisał o Marksowskim schemacie teoriopoznawczym, podkreślał aktywizm podmiotu, tj. twórczy i zarazem wartościujący stosunek człowieka do rzeczywistości. Był przekonany, że

ludzka świadomość jest aktywnym momentem bytu społecznego. Historię określają obiektywne prawa, które sformułował Marks jako tezy materializmu historycznego, ale na treści tych prawidłowości, na ich takie a nie inne urzeczywistnienie składają się ludzkie działania i w tym sensie zależą one od ludzkich działań, od świadomościowo określonych wartości, jakie ludzie wiążą z ich realizacją. Interesuje go świat ideałów, zorientowana na realizację ideałów twórcza aktywność człowieka, znaczenie Wartościującego stosunku do świata jako całości i wytworów, które są rezultatem pracy, W szczególności wytworów artystycznych. Stąd też aksjologiczne ukierunkowanie marksistowskiej estetyki i krytyki artystycznej Łunaczarskiego. Aksjologiczny charakter estetyki Łunaczarskiego widoczny jest w sposobie jej uprawiania. Teksty z różnych lat i wielu dziedzin sztuki (przeszło 1500 artykułów) ujawniają ogólne przekonania dotyczące natury zjawisk artystycznych. W sztuce zobiektywizowane są takie wartości, które ze względu na charakter życia społecznego nadają jej wyjątkowy sens. Centralne miejsce w tej estetyce zajmuje koncepcja oceny i jej uzasadnienie.

Część II pracy (*Sztuka, jej wartości i zasady wartościowania*) poświęcona jest dociekaniom ontologicznym i aksjologicznym. Rozważania dotyczące tożsamości bytowej sztuki ujmuje Łunaczarski w dwu różnych kontekstach: społeczno-historycznym i przedmiotowo-artystycznym. Zagadnienie formy artystycznej podejmuje w sensie globalnym, jako zespół cech i właściwości charakteryzujących szczególnie rodzaj bytu artystycznego oraz w kategoriach artystycznych — w odniesieniu do konkretnego bytu artystycznego, wskazując na czym polega jego artyzm. Wprowadza Łunaczarski syntetyczne pojęcie formy artystycznej jako całości formalno-treściowej, czy formalno-ideowej. Z opisowej koncepcji wartości estetycznej, którą można wywieść z relacji pojęć “sztuki” i “życia” oraz z rekonstrukcji teoretycznego statusu wartości estetycznej można wnioskować o obiektywistycznej i nienaturalistycznej koncepcji wartości w estetyce Łunaczarskiego. Wartość sztuki urzeczywistnia się bowiem w związku z obiektywizacją pewnego ładu formalnego W dziele sztuki, a nawet określonych zasad estetycznych (wiążących się z kanonem klasycystycznym sztuki) oraz uniwersalistycznie traktowanych treści humanistycznych, odnoszących się do ideału człowieka jaki wiąże się z pojęciami braterstwa, współpracy, współdziałania. Istotne jest to, że wartość realizowana jest w wytworach, które są przedmiotami społecznymi, jako rezultaty pracy, praktyki artystycznej.

Sztuka traktowana jako praktyka artystyczna nie jest ukierunkowana na samą siebie, na autonomiczne, immanentne wartości, które byłyby obiektywizowane w formach wysoko wyspecjalizowanych, jako rezultat rozwoju wyodrębnionej dyscypliny artystycznej. Wartości artystycznych nie pojmuje Łunaczarski autotelicznie, ale najwyraźniej mają one znaczenie heteroteliczne, tzn. ich rzeczywisty sens ujawnia się w tym, jak mogą one wpływać na rzeczywistość pozaartystyczną, jak mogą kształtować losy człowieka jako istoty społecznej i same przemiany społeczne tak, by życie sprzyjało “doskonaleniu się gatunku”, jego “panowaniu nad żywiołami”. W teleologiczności działania człowieka zawarty jest szczególnie rodzaj związków zachodzących między człowiekiem a światem, artystą a rzeczywistością — człowiek przez działanie świadome wyłania się z przyrody i niezależnie od przyrodniczych uwarunkowań stwarza wartości, jako odrębne byty, które obdarza formą. Artysta poprzez pracę twórczą dokonuje jakby

syntetyzacji czy esencjonalizacji czlowiecznych aktów pracy w czynach artystycznych, które wyróżniają się specjalnie wyższym stopniem świadomości i celowości działań. Stąd jego dzieło — dzieło sztuki znamionuje forma, która jest traktowana jako wyróżnik twórczości artystycznej, niezbędna własność sztuki, ten aspekt dzieła, który — nawet nie absolutyzowany — przesądza o tym, że w ogóle rozpoznajemy jakąś strukturę jako artystyczną, ujmujemy wartość estetyczną danego wytworu.

Wydaje się, że istnieją w wywodach Łunaczarskiego dostateczne podstawy, aby uznać, że wartość estetyczna (resp. artystyczna) jest przezeń utożsamiana z formą przedmiotu artystycznego, istnieje jakościowo, przysługuje bowiem danej całości, strukturze o takich, a nie innych elementach i ich powiązaniach. Dla Łunaczarskiego jest rzeczą oczywistą, że sztuka jest dziedziną praktyki, ale dziedziną szczególną. Będąc rezultatem praktyki sztuka jest jednocześnie jakby jej konstytuanta. Pojawiła się bowiem jako współczynnik swoistości ludzkiego poznania. Sztuka jako rezultat praktyki ujęła to, co praktykę wyznacza — "ludzki świat", to co istnieje, jak jest poznawalne, dlaczego ma sens, jest cenne lub nie. Sztuka wyraża aktywność i społeczność, czyli zarazem te cechy poznania i praktyki, które wiążą się najściślej z formami swoiste ludzkiego komunikowania się i warunkują w ogóle uspołecznienie człowieka jako członka kolektywu oraz samorealizację jednostki. Komunikacja międzyludzka, która jest podstawą praktyki, jest jednocześnie domeną sztuki, to sztuka opracowuje komunikaty będące kwintesencją stanu i możliwości ludzkiego kontaktowania się na każdorazowym etapie rozwoju praktyki właściwej formacji społeczno-ekonomicznej. Możliwości praktyki są nieprzekraczalne w stosunku do możliwości komunikowania się człowieka z człowiekiem, także co do samego procesu jakim jest praktyka. To forma dzieła sztuki stanowi taki rodzaj bytów (ukształtowanych przez człowieka), które są jakby modelami praktyki. Forma wytworu artystycznego (traktowana przez Łunaczarskiego nicformalistycznie, jako całość treściowo-formalna), struktura wyróżniona przez sposób organizacji, który ją znamionuje, przesądza o ekwiwalentności sztuki względem praktyki. Przedmioty artystyczne, obdarzone przez człowieka formą, to takie wytwory ludzkie, które demonstrują sobą specyficznie czlowieczny, w sensie gatunkowym, typ istnienia.

Rekonstruując teoretyczny status wartości estetycznej w pismach Łunaczarskiego przeprowadza się w istocie dociekania nad teorią przedmiotu społecznego. Wartość to obiektywny moment bytu społecznego. Przedmiot społeczny jest obiektywny, lecz nie w sensie naturalistycznym, ponieważ jest to przedmiot pojęty ze współczynnikiem społecznym. Wartość może być utożsamiana z formą przedmiotów społecznych, odniesioną do struktury dzieła, a nie do jego cech.

BARBARA MARKIEWICZ:
 U ŹRÓDEŁ NIEMIECKIEGO IDEALIZMU. POJĘCIE WSPÓŁCZESNOŚCI
 A FILOZOFIA ZJEDNOCZENIA
 (Uniwersytet Warszawski)

W badaniach nad filozofią niemieckiego idealizmu stosunkowo niedawno zwrócono uwagę na znaczenie wczesnej fazy rozwoju tej filozofii, przypadającej na lata 1795-

-1800. W tym właśnie okresie kształtował się zrąb nowej koncepcji idealizmu, powstającej w opozycji do koncepcji Kanta i Fichtego. Za Dietrichem Henrichem najczęściej nazywa się ją dzisiaj “filozofią zjednoczenia”, mówi się także czasem o niej jako o “systemie frankfurcko-hamburskim” (Christoph Jamme), czy “filozofii przeddialektycznej”. Koncepcja ta powstała jako “myśl wspólna” grupy młodych przyjaciół, którzy sami swój przyjacielski krąg nazwali “związkiem duchów” (*Bund der Geister*). Tworzyli go zaś Friedrich Hölderlin, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Issak von Sinclair i Jakob Z w i l l i n g. Ta nowa koncepcja idealizmu powstała w toku dyskusji (uczestniczyli w nich także Johann Gottfried Ebel, Friedrich Muhrbeck, Kazimir Ulrich Boehlendorf, Ziegfried Schmid i brat H ö l d e r l i n a, Karol), których podstawą były wspólne doświadczenia, lektury i przemyślenia. Była to koncepcja tak dalece wspólna, że nigdy przez żadnego z jej współtwórców nie została i nie mogła zostać w pełni i systematycznie wyłożona — pozostała pewnym filozoficznym projektem, posiadającym różne możliwe realizacje.

Właśnie ze względu na ten swój projekt, filozofia zjednoczenia nic pozostała tylko “młodzieńczym światopoglądem”, a jej dokumenty nic są tylko “juwenaliami”. Teoretyczna doniosłość tego projektu nic budzi dziś — z perspektywy dwudziestego wieku — kontrowersji. Chodzi tu bowiem o projekt niemieckiego idealizmu, który w nowym świetle ukazuje dzieje tej intelektualnej formacji (co miałyby znaczenie tylko historyczne), ale jest on również projektem i wczesną fazą filozofii współczesnej.

Nic też dziwnego, że zaliczane do niej szkice i fragmenty, w jakich ów filozoficzny projekt się zachował, stały się obecnie przedmiotem zarówno intensywnych badań historycznych, jak i *stricte* filozoficznych interpretacji.

Jeśli chodzi o te pierwsze, to rzucają one nowe światło na dzieje niemieckiego idealizmu, nakazując rewizję utrwalonych poglądów i schematów interpretacyjnych. Przez długi okres to wczesne ogniwo rozwoju niemieckiego idealizmu było całkowicie przesłonięte przez jego dojrzały rezultat, za jaki uważano systemy Schellinga czy Hegla. Wedle ukształtowanej przez Hegla opinii, rozwój klasycznej filozofii niemieckiej biegł wzdłuż linii wyznaczonej przez kolejno następujące po sobie systemy filozoficzne Jacobiego — Kanta — Fichtego — Schellinga i ostatecznie samego H e g l a. W ramach tego schematu filozofia zjednoczenia — właśnie dlatego, że była *tylko* projektem systemu — musiała oczywiście zostać po prostu pominięta milczeniem. Aby ją odsłonić, trzeba było przewartościować stosowane dotychczas w badaniach tego okresu kryteria i oceny.

Zaczęto ją odkrywać dopiero z początkiem dwudziestego wieku, kiedy to Wilhelm Dilthey zwrócił uwagę na znaczenie, jakie dla interpretacji filozofii Heglowskiej mają jego wczesne prace (przede wszystkim z tak zwanego “okresu frankfurckiego”, z lat 1797-1800). Opracowany przez niego i Hermana Nohla zbiór rękopisów młodego Hegla okazał się wydarzeniem filozoficznym, które stało się istotnym elementem współczesnej filozofii w ogóle. W. D i l t h e y pierwszy także zwrócił uwagę na znaczenie filozoficznej twórczości H ö l d e r l i n a. Filozofia zjednoczenia nic zaistniała tu jednak jeszcze we własnej postaci, ale pojawiła się niejako *przy okazji* studiów nad biografią intelektualną Hegla czy H ö l d e r l i n a. Odkryte albo przypomniane wówczas teksty, które dzisiaj uznaje się za teksty dokumentujące tę fazę inkubacji

niemieckiego idealizmu, nic były rozpatrywane łącznie, a przez to i wyraźnie w nich obecny, choć systematycznie nie opracowany projekt filozoficzny, umykał uwadze. Badania te przetrwała II wojna światowa, w trakcie której zaginęła część rękopisów łączących się z filozofią zjednoczenia. Większość z nich w trakcie podjętych po wojnie poszukiwań odnaleziono. Dopisujący nieoczekiwane pointy do ludzkich działań los sprawił, że rękopisy te, stanowiące fragment niemieckiej kultury, odnalazły się w Polsce (jako depozyt Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie) i w Izraelu (jako odpisy części zaginionych manuskryptów).

Na podstawie dostępnych dzisiaj tekstów dokumentujących filozofię zjednoczenia, w prezentowanej tu pracy podjęta została próba filozoficznej interpretacji wczesnej fazy niemieckiego idealizmu, nowego określenia jego źródeł.

Wiązało się to z koniecznością odpowiedzi na pytanie: co w istocie mają ze sobą wspólnego te różne wątki myślowe, jakie odnajdujemy w zachowanych szkicach i fragmentach, i na jakiej podstawie można mówić, w odniesieniu do nich, o określonej formacji intelektualnej, o jednej filozoficznej koncepcji. Trzeba było zatem ustalić, co łączy różnorakie sensory, w jakich występują w tych rękopisach na przykład takie pojęcia, jak *zjednoczenie* i *rozdzielenie*, co łączy występujące w nich kwestie bytu i świadomości, problemy religijne ("teologiczne" — jak nazwał N o h l pisma młodego H e g l a) i polityczne, czy poruszane w nich zagadnienia ojczyzny, Niemiec i Grecji.

Przeprowadzone analizy pozwoliły ustalić, iż w centrum tej nader skomplikowanej i nigdzie do końca niedookreślonej formacji myślowej, jaką była filozofia zjednoczeniowa, leży zagadnienie *współczesności* (*Moderne*). Kluczem do odkrycia filozoficznego znaczenia tej formacji myślowej okazało się ujęcie jej jako próby zrozumienia swojego czasu — różniące się od innych tym, iż podjęta została wraz z uznaniem ludzkiego "bycia w czasie" za fundamentalny rys ludzkiej, tak indywidualnej, jak i zbiorowej (narodowej) egzystencji. Jest to właśnie ta świadomość, która znajdzie później swój wyraz w stwierdzeniu Hegla, że: *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt* (*filozofia jest własnym czasem ujętym w myśli*). Ze względu na tę świadomość filozofia zjednoczenia okazuje się zatem nie tylko wczesną fazą niemieckiego idealizmu, ale także jednym z tych ogniw, które można uznać za *pre-formację* filozofii współczesnej w ogóle.

Z tego też powodu, jako osobny problem, pojawiło się w tej pracy samo pojęcie *współczesności*. Przedstawione zostało jego pochodzenie oraz zasadnicze formy w jakich było ono wyrażone — czyli jego genealogia. Sama filozofia zjednoczenia ujęta została jako jedna z wielu form, w jakich myśl europejska na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku dochodziła do pojęcia *współczesności*. Był to bowiem czas, w którym świadomość swej własnej sytuacji w czasie staje się wyraźna i zyskuje różne artykulacje. Szczególną jednak właściwością ujęcia tego problemu przez filozofię zjednoczenia staje się to, że *współczesność* (*Moderne*) sama zostaje ujęta jako epoka i jako własny czas, stając się, jeśli tak można powiedzieć, transcendentnym warunkiem wszelkich innych określeń. Rozważania na temat pojęcia *współczesności* nie są zatem jakimś jedynie dodatkowym, w stosunku do całości pracy, zewnętrznym jej wątkiem, stanowią raczej ramę, w której reszta jej wywodów znajduje dopiero swój właściwy sens i uzasadnienie.

Początek tej pracy dały badania rękopisów związanych z filozofią zjednoczenia, które obecnie znajdują się w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie. Prawic wszystkie teksty

dokumentujące filozofię zjednoczenia pozostały tylko w rękopisach, mających na ogół charakter notatek, pośpiesznych zapisów. Z reguły także nie są one podpisane ani datowane i nie posiadają własnych tytułów. Badania nad filozofią zjednoczenia nie mogą zatem ograniczyć się jedynie do rekonstrukcji jej teoretycznego programu. Ten bowiem jest nierozdzielnie powiązany z ustaleniem autorstwa i daty powstania poszczególnych rękopisów, co w wielu przypadkach pozostaje także dzisiaj przedmiotem gorących sporów. W dołączonym do prezentowanej tutaj pracy *Aneksie* obok polskich przekładów najważniejszych tekstów filozofii zjednoczenia przedstawiono również wyniki ekspertyz tych rękopisów, które znajdują się w depozycie Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie.

WŁODZIMIERZ RYDZEWSKI:
FILOZOFIA POLITYCZNA ROSYJSKIEGO NARODNICTWA
(Uniwersytet Jagielloński)

Zasadniczym celem pracy było przede wszystkim ukazanie narodnictwa rosyjskiego jako całościowej *struktury światopoglądowej*, dominującej w drugiej połowie XIX wieku, a jednocześnie mocno osadzonej w tradycji rosyjskiej myśli społecznej. Narodnictwo — jako pewien ciąg koncepcji teoretycznych, ale także jako ważny i liczący się ruch społeczny — było przedmiotem stosunkowo licznych badań, tak w literaturze rosyjskiej, jak i światowej (szczególnie anglosaskiej). Dominował jednak w tych interpretacjach punkt widzenia historyka, socjologa, ekonomisty, jeśli zaś filozofa, to zainteresowanego zwłaszcza (prace A. Walickiego) filozofią społeczną narodnictwa.

Praca W. Rydzewskiego wykracza w pewnym sensie poza te utrwalone stereotypy interpretacyjne. Próbuje nie tylko analizować poszczególne ogniwa w ewolucji myśli narodnickiej (te bowiem badania źródłowe były wielokrotnie podejmowane), ile przede wszystkim zrekonstruować to, co wspólne, pewien model, całościowy światopogląd narodnictwa w ogóle. Koncentruje się natomiast na filozofii politycznej narodnictwa, na określeniu właściwego jej systemu znaczeń, wartości, instytucji. Dotychczasowe interpretacje eksponowały na ogół tezę o zasadniczej apolityczności narodnictwa jako takiego, przyjmując bezkrytycznie wiele głośnych twierdzeń samych klasyków tego nurtu utrzymanych w tym duchu. Głównym przeto celem pracy jest — wychodząc od analizy teoretycznego dorobku ruchu narodnickiego — refutacja tezy o apolityczności narodnictwa. To prawda, iż narodnictwo nie uprawiało systematycznie filozofii polityki, nawet nie artykułowało jej wyraźnie. Mimo iż nie jest ona explicite wyrażona, praca dowodzi jej obecności (tyleż w pracach teoretycznych, co i w praktycznych działaniach ruchu), skupiasię na jej rekonstrukcji i analizie podstawowych tez.

Istotne novum w pracy stanowi odejście od dominującego postrzegania narodnictwa jako monolitu. Autor przyjmuje oryginalną strukturalizację dorobku intelektualnego narodnictwa wedle wyróżnionych stylów myślenia. Ta kategoria — przyjęta za Mannheimem — pozwala wyraźnie określić dwie odrębne linie rozwojowe, dwa style myślenia w rosyjskim narodnictwie: słowianofilski, któremu początek daje A. H e r c e n oraz okcydentalistyczny, związany przede wszystkim z twórczością M. Czernyszewskiego. Tak jest w przypadku prekursorów właściwego narodnictwa, tak zarazem pogrupować można główne koncepcje narodnickie do końca wieku, czy nawet do 1917 roku.

Ta perspektywa — interpretacja narodnictwa sub specie zawartej w nim filozofii politycznej — oraz przyjęta strukturalizacja narodnickiej myśli i jej ewolucji jest dobrym punktem wyjścia do zarysowania zarazem bardziej fundamentalnej kwestii, a mianowicie związku narodnictwa z uniwersalną problematyką postępu i dróg rozwoju. Narodnictwo ukazane jest więc na tle specyficznie rosyjskiego problemu historiozoficznego — problemu określanego jako “Rosja i Europa” czy “Rosja i Zachód” — a zarazem usytuowane zostaje w problematyce uniwersalnej jako jedna z możliwych ideologii populistycznych (choć szczególnie ważna, bo pierwsza, dojrzała teoretycznie) charakterystycznych dla krajów zacofanych, określających różne drogi rozwoju, modernizacji.

Do tak skrótowej charakterystyki pracy dołączyć wypada krótki opis zawartości poszczególnych rozdziałów. Pierwszy — obok zbiorczej i kategoryzującej oceny literatury, niesłychanie rozbudowanej — podejmuje próbę zarysowania generalnych ocen narodnictwa i sporów jakie wokół samego terminu i oznaczanej przezeń rzeczywistości narastały w samym tym nurcie i późniejszych jego charakterystykach.

Rozdział drugi przedstawia, z konieczności w sposób nader uproszczony, zmiany zachodzące w narodnickiej ideologii, zmiany będące reakcją na zachodzące w Rosji przeobrażenia ekonomiczne i społeczne. Jest tu zarysowany kontekst, w jakim działał ruch społeczny postępowej inteligencji rosyjskiej, zdominowany coraz wyraźniej przez narodnickie ideologie. Rozdział trzeci ukazuje zasadnicze różnice w pojmowaniu narodnictwa, klasyczne już style interpretacji rosyjskiej myśli w ogóle, a narodnictwa w szczególności. W rozdziale czwartym omawiane są koncepcje teoretyczne Hercena i Czernyszewskiego, przy czym idzie nie tylko o ukazanie związku obu wybitnych teoretyków z narodnictwem, ale przede wszystkim o zaprezentowanie — na ich przykładzie — dwóch typów czy raczej “stylów myślenia” w obrębie narodnickiego ruchu. Dwa kolejne rozdziały — piąty i szósty — są rekonstrukcją narodnickiej refleksji politycznej, prezentacją rozbieżnych sądów na temat stosunku narodnictwa do polityki (m. in. ujęcie osobliwych przemian stosunku narodnictwa do państwa — od swoistego anarchizmu do wręcz etatyzmu). Ostatni, siódmy rozdział jest poświęcony interpretacji narodnictwa, w tym także jego refleksji politycznej, już nie w kontekście wewnątrzrosyjskim, ale globalnym. Innymi słowy — narodnictwo jako jeden z możliwych wariantów ideologicznej reakcji na specyficzną reakcję opóźnienia rozwoju cywilizacyjnego. Jest to w istocie raczej próba zarysowania problemu, ukazania zasadniczych tematów i pytań, niż całościowa teoria. Idzie więc o usytuowanie rosyjskiego narodnictwa względem innych, późniejszych ideologii populistycznych, co w pracy jest ledwo naszkicowane, choć na pewno stanowi ważny problem badawczy. W samej zaś pracy dominuje natomiast ujęcie narodnictwa przede wszystkim jako najważniejszej formacji ideologicznej rosyjskiej inteligencji w drugiej połowie ubiegłego wieku. Dodajmy na zakończenie, iż taki punkt widzenia w ocenie narodnictwa jest zgodny ze sposobem ujęcia “rosyjskiej idei” przez M. Bierdiajewa i myślicieli z kręgu “Wiechów” i generalnie podzielany przez autorów najpoważniejszych prac poświęconych historii rosyjskiej filozofii i myśli społecznej.

ADOLF SZOŁTYSEK:
 JĘZYK A PRZESTRZEŃ KULTUROWA
 (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Rozprawa *Język a przestrzeń kulturowa* stanowi studium z filozofii języka w planie metodologicznym, ontologicznym, epistemologicznym i kulturowo-społecznym, zakotwiczonym w metafizyce Parmenidesa, Platona, Arystotelesa. Desygnatem nazwy “filozofia języka” nie jest jakikolwiek współczesny nurt europejskiej myśli filozoficznej, osadzonej w relatywizmie lub antyrelatywizmie, lecz sprecyzowana w rozprawie konstrukcja teoretyczna, której substratem są dwie kategorie: język transcendentálny i przestrzeń kulturowa.

Przedmiotem rozprawy jest ukazanie dziejów europejskiej refleksji w zakresie takich opozycji jak: byt — rzeczywistość, byt — myśl, byt — język — myśl, rzeczywistość — myślenie — język, podmiot poznający — byt poznawany przez fenomeny świata realnego, rzeczywistość substancjalna — rzeczywistość językowa. Przyjęcie określonej koncepcji refleksji wyznacza określoną koncepcję języka, bytu, poznania. W tym zakresie w dziejach europejskiej myśli da się wyróżnić trzy zasadnicze nastawienia: 1. nastawienie przedmiotowe, które głosi, że byt — będący pierwszym i ostatecznym przedmiotem poznania (Arystoteles) — wyznacza wszelką refleksję; 2. nastawienie podmiotowe, które zakłada, że refleksja jest prymarna, dlatego też na gruncie filozofii podmiotu (Kant) należy formułować filozofię poznania i bytu; 3. nastawienie absolutystyczne, które zakłada, że wszelka refleksja zaczyna się od idei absolutu (Hegel), która ujmuje w jedno byt i podmiot. W ramach drugiego nastawienia wpisuje się również filozofia ego *cogito* Kartezjusza, która w konsekwencji doprowadziła do dyferencjacji naoczności względem mediacji. Właśnie filozofia mediacji doprowadziła do zamknięcia myśli w świecie symboli-znaków, a swoje apogeum osiągnęła w semiotyce Peirce’a, symbolizmie Cassirera i hermeneutyce Gadamera. Równoległe z filozofią mediacji rozwija się semantyka języka w dwóch przeciwstawnych sobie nurtach, a mianowicie psychologiczna teoria znaczenia (Locke, von Humboldt, de Saussure) i formalnologiczna teoria znaczenia (Leibniz, Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Tarski). W każdym stanie rozwoju filozofii języka z różną mocą przewijają się dwa podstawowe nurty: humanistyczno-społeczny, eksponujący indywidualizujące, kulturowo ustanowione składniki języka i logiczno-universalny, generalizujący strukturę języka. Dyferencjacja wspomnianych nurtów w pełni ujawniła się w opozycji relatywizmu językowego Sapira-Whorfa względem uniwersalizmu językowego Chomsky’ego.

Przedstawiona w rozprawie koncepcja języka eliminuje wszelki relatywizm, zarówno ontologiczny jak i epistemologiczny. W nawiązaniu do wyżej sformułowanych trzech nastawień, przedstawiona koncepcja języka jednoznacznie sympatyzuje z nastawieniem przedmiotowym: byt stanowi źródło (*arche, principium*) i kres refleksji teoretycznej. Substratem realnego świata jest byt. Między bytem, ineligibilną myślą i transcendentálnym językiem zachodzi absolutna tożsamość. W bytującym bycie nie da się wyróżnić żadnej własności, żadnego przymiotu. Zarazem w realnej rzeczywistości byt ujawnia się poprzez język transcendentálny. Język ten jest projekcją (reprezentacją) bytu, a zarazem stanowi formalno-funkcyjną zasadę realnego świata. Byt jest, natomiast

rzeczywistość istnieje w czasoprzestrzeni, która umożliwia — zawsze na gruncie systemu — wyróżnianie elementów, zjawisk, faktów.

Język transcendentálny stanowi substrat realnego świata, czyli działanie dające się zinterpretować jako siła lub energia, dynamizm lub ruch. Natomiast na poziomie podmiotu poznającego i kreującego działanie otrzymuje status aksjomatu pierwotnego, umożliwiającego konstrukcję (systemu) przestrzeni aksjomatów. Wszak system jest taką konstrukcją teoretyczną, w której istnieje co najmniej jedna niewiadoma nierozwiązalna. W opisanym przypadku jest to działanie sprowadzone do języka transcendentálnego.

Tenże pierwotny aksjomat stanowi metodologiczny klucz do konstruowania przestrzeni aksjomatów. Przestrzeń ta umożliwia rozumienie, opis, eksplikację lub interpretację faktów. Każdy fakt fizyczny da się rozłożyć na części elementarne, których zakres rozkładu wyznacza podłoże (byt). Jednocześnie moment, w którym kończy się fizyczny opis zjawisk świata realnego staje się momentem początkującym formułowanie tez metafizycznych, nakierowanych na wniknięcie w przyczynę rzeczywistości substancjonalnej. Swoisty paradoks epistemiczny ujawnia się w tym, że byt sam w sobie jest niezrozumiały, niepojęty, nierozkładalny, a tym samym nie do wyartykułowania (zmusza do milczenia); żeby o nim móc mówić, trzeba zmienić jego znaczenie w taki sposób, jakby chodziło o rozkładalną, zmysłową rzeczywistość, posilując się epistemologiczną wersją istnienia świata realnego. Dopiero ta opcja, w której byt stanowi tło rzeczywistości, pozwala na wyróżnienie opozycji podmiotu (bytu) poznającego i przedmiotu (bytu) poznawanego. W planie logicznym przyjęty podział jest rozłączny i zupełny, natomiast na gruncie ontycznym stanowi tożsamość; wszak posługując się kategorią podmiotu poznającego mamy na uwadze obiektywną reprezentację transcendentálnego języka w strukturze form językowych, ujętej intelektualną siatką pojęć. Tym samym da się stwierdzić, że między podmiotem poznającym i bytem poznawanym (poprzez zjawiska świata realnego) nie ma żadnych pośrednich bytów (np. idei, przedmiotów idealnych, abstrakcyjnych, formalnych lub uniwersaliów, myśli logicznej lub idealnego znaczenia, jak utrzymywali: Platon, Arystoteles, Kant, Hegel, Frege, Husserl, Popper, Ajdukiewicz); owszem, pośredniczy język, którego realność w pełni determinowana jest rzeczywistym podmiotem poznającym i rzeczywistym przedmiotem poznawanym.

Zakładając ontologiczną pierwotność języka transcendentálnego twierdzimy, że jest on zupełnie niezależny od jakichkolwiek determinant od strony świadomości, kultury, historii. Dopiero wraz z człowiekiem wkraczamy w świat sensu-znaku-wartości, a więc w historię i ciągle kreowaną przez człowieka przestrzeń kulturową. Przestrzenią kulturową nazywamy psychospołeczne mechanizmy, które konstytuują analizującą i kreatywną świadomość zbiorową w zakresie danej wspólnoty społecznej. Mechanizmy te urabiane są przez swoje dla danej wspólnoty potrzeby rzeczywiste i urojone. Zarazem decydują one o kulturowych granicach danego społeczeństwa i jego tożsamości. Tym samym da się powiedzieć, że przestrzeń kulturowa staje się podłożem formułowania i ewoluowania świata wartości, któremu pełny sens wyznacza wspólnota. Tak ujęta przestrzeń kulturowa determinuje interpersonalne więzi urabiane przez wartości odczuwane i wartości uznawane w ramach danej wspólnoty, wyznaczając im zasięg skodyfikowanych norm. Tym samym przestrzeń kulturowa stanowi swoiste “interpretacyjne

okulary”, poprzez które człowiek danej wspólnoty swoiście uscnsawia i doświadcza (realny i urojony) świat, ujmując go w psychospołecznych formach językowych. W zarysowanej perspektywie da się powiedzieć, że człowiek jest istotą społeczną przede wszystkim dlatego, iż jego świadomość jest konsekwencją zmatrycowania społecznej przestrzeni kulturowej. Człowiek jako istota spolcczna spostrzega rzeczywistość nie taką, jaką ona jest w sobie i dla siebie, lecz taką, jaką doświadcza, widzi i odbiera poprzez wspomniane “interpretacyjne okulary” przestrzeni kulturowej, zawsze zniekształcającej świat realny. Tym zniekształceniom ulega również podmiot poznający, biegle władający formalno-logicznymi narzędziami, choć narzędzia te stanowią solidną zaporę metodologiczną, minimalizującą poznawczą deformację.

Powyżej zostały zarysowane dwie kategorie: ahistoryczny język transcendentalny i spolccznie ustanowiona przestrzeń kulturowa. W realnym świecie kategorie te nie występują w czystej postaci; są one immanentnym i konstytutywnym składnikiem rzeczywistości językowej. W każdym historycznie ewoluującym języku etnicznym da się wyróżnić pierwiastek transcendentalny (naturalny) i pierwiastek historycznie ukształtowany przez wspólnotę w ramach swoistej przestrzeni kulturowej. Wspomniane dwa pierwiastki są zarazem podstawą konstruowania się “przestrzeni antynomii” (klórá ujawnił Heraklit i Hegel) i “przestrzeni absurdu”, (którá odkrył G ö e d e l). Wspomniane dwa pierwiastki stanowią diałcktyczną jedność dwóch przeciwstawnych momentów, przy czym jeden z nich odsyła do drugiego. Wzięty sam w sobie każdy z tych momentów jest jednostronny. Taką jednostronnością cechują się relatywistyczne koncepcje języka (von Humbold, Sapir, Whorf, Quin e) jaki antyrelatywistyczne (Leibniz, Harris, Carnap, Chomsky).

Podstawową tezę rozprawy da się ująć następująco: język etniczny jest konsekwencją ujednostkowania języka transcendentalnego przez przestrzeń kulturową danej wspólnoty społecznej. Tak, jak język transcendentalny stanowi ontyczną jedność języków etnicznych, tak przestrzeń kulturowa stanowi mnożnik języka. Opozycja ta jest podłożem wewnętrznej sprzeczności pełniącej kreatywną funkcję w stosunku do syntaktyki, fonetyki i semantyki. Sprzeczności tej nie da się usunąć: ujawnia się ona i w tym, że język transcendentalny wyciska na języku etnicznym piętno generalizujące, zaś przestrzeń kulturowa — piętno indywidualizujące. Zarazem kreatywny charakter ujawnionej sprzeczności rzutuje na ewoluowanie reguł logicznych i gramatycznych, a tym samym na coraz sprawniejsze ujmowanie form językowych (myśli) w syntaktycznych formach wyrażeniowych. Dialektyczną tożsamość różnorodności i jedności rzeczywistości językowej da się ująć w trychotomii: jej pierwszy element stanowi język jako zasada, drugi —jako potencja (stanowiący zwornik, w którym zbiega się pierwszy element z trzecim), zaś trzeci —jako aktualizacja.

Nosicielem języka jest również władza zmysłowo-umysłowa człowieka. Realny człowiek jest bytem ujednostkowanym substancjalnie (walor przyrodzony), duchowo (walor transcendentalny) i spolccznie (walor kulturowy). To potrójne ujednostkowanie rzutuje na wyróżnienie trzech typów poznania: pierwszy typ związany jest z odkrywaniem prawideł świata realnego, ujmowanych w uniwersalnych formach językowych, drugi — z odsłanianiem metafizycznej prawdy bytu, ujmowanych w transcendentalnych formach językowych, trzeci — z ustanawianiem lub przewartościowywaniem norm przestrzeni kulturowej, ujmowanych w psychospołecznych formach językowych.

ANDRZEJ SZOSTEK:
 NATURA — ROZUM — WOLNOŚĆ FILOZOFICZNA ANALIZA KONCEPCJI
 TWÓRCZEGO ROZUMU WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII MORALNEJ
 (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Gruntowne przemiany zachodzące od czasu Soboru Watykańskiego II (1962-1965) w katolickiej teologii moralnej doprowadziły m. in. do tego, że poglądy znacznej liczby teologów znalazły się w opozycji do urzędowego nauczania Kościoła (*Magisterium Ecclesiae*). W szczególności dyskusja, jaką wywołało ogłoszenie encykliki *Humanae vitae* (1968), ujawniła tę opozycję, a jednocześnie pobudziła jej przedstawicieli do rozwinięcia i pogłębienia ich stanowiska. Kluczowym jego elementem zdaje się być koncepcja normotwórczego rozumu (*schöpferische Vernunft*), zgodnie z którą rozum ten (akt sumienia) nie tylko *odczytuje* zastaną przez podmiot i zadaną mu do realizacji treść prawa (normy), ile raczej tę normę w wolny i twórczy sposób ustanawia. W rozprawie usiłuje się — po pierwsze — zrekonstruować tę w istocie filozoficzną (choć uzasadnianą teologicznie) teorię oraz — po drugie — poddać ją krytycznej refleksji, koncentrującej się zwłaszcza na pytaniu o zasadność zarzutu *subiektywizmu* kierowanego pod adresem jej zwolenników.

Pierwszy rozdział charakteryzuje podstawowe idee filozoficzne, które przywołują reprezentanci “nowej (w stosunku do doktryny tradycyjnej, respektowanej także przez szereg dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła) *teologii moralnej*”, dla wyjaśnienia i uzasadnienia swych poglądów. Pierwszą z nich jest wypracowana, zdaniem tychże autorów, przez św. Tomasza z Akwinu idea rozumu jako bliższej normy moralności, w czym wyraża się przewyżczenie *biologizmu*, skłonności traktować biologiczne (i wszelkie inne zastane) prawidłowości jako *per se* moralnie wiążące. Drugą ideą jest sformułowana przez I. K a n t a teza o twórczym charakterze wszelkich aktów ludzkiego rozumu, którą rozumieć należy w kontekście zapoczątkowanej przezeń *filozofii krytycznej (transcendentalistycznej)*. Tezę tę nietrudno też odnaleźć u autorów reprezentujących nurt egzystencjalistyczny w filozofii. Trzecią wreszcie jest G. W. E Hegla historyczno-społeczna interpretacja rozwoju ducha (wolności), poprzedzona myślą J. G. F i c h t e g o, a rozwinięta zwłaszcza przez K. M a r k s a. Idea Heglowskiej totalnej “ewolucji ducha” zdaje się harmonizować z obrazem świata, jaki rysują nauki szczegółowe, w tym także nauki o człowieku.

W *rozdziale drugim*, dla całej rozprawy najważniejszym, usiłuje się zrekonstruować kolejne elementy *nowej teologii moralnej*. Jej ważnym punktem odniesienia była tocząca się w latach pięćdziesiątych XX w. *dyskusja wokół etyki sytuacyjnej*. Jej “konstruktywna krytyka” pozwoliła K. Rahnerowi sformułować zręby etyki egzystencjalnej, której przedmiotem są różne od ogólnych (esencjalnych) norm *indywidualne imperatywy*, nieWyprowadzalne z norm ogólnych, tym niemniej racjonalne.

U podłoża etyki egzystencjalistycznej leży określona *koncepcja osoby ludzkiej*. K. Rahner — aza nim szereg współczesnych teologów — definiuje ją jako *wolność wcieloną w “naturę”* (rozumianą jako to, co zastane w człowieku). Wolność ta odznacza się swoistą strukturą. W szczególności wyodrębnić należy *wolność podstawową*, w obrębie której podmiot dokonuje decyzji podstawowej (*optio fundamentalis*). Decyzja taka — poznawczo dostępna jedynie w ramach “a-tematycznej” refleksji transcendentalnej — musi się wyrazić w “tematycznie” (intencjonalnie, przedmiotowo) uchwytnych aktach wyboru

kategorialnego. Nie ma jednak reguł wyznaczających konieczny “przekład” decyzji podstawowej na treściowo określony wybór kategorialny (reguł takich nie da się wyprowadzić z przykazania miłości Boga i bliźniego, ponieważ adresatem aktów miłości jest nieuchwytna w “przedmiotowych” kategoriach osoba: Boska albo ludzka).

Stosunek wolności człowieka do Bożego prawa szczególnie trafnie wyraża, zdaniem wielu autorów, formuła tconomicznej autonomii. Streszcza ona przeświadczenie, zgodnie z którym Bóg nie tylko nie ogranicza ludzkiej wolności, ale przeciwnie: potwierdza i ostatecznie uzasadnia prawo formułowane przez wolny ludzki podmiot. Także chrześcijańskie Objawienie wolności tej nie narusza; raczej zachęca człowieka do szukania moralnie trafnych wyborów, niż go w tym wyręcza.

Przedstawiciele *nowej teologii moralnej* nadal skłonni są upatrywać bliższą normę moralności w prawie naturalnym, jednakże pojmują je nie jako zastaną, treściowo ukształtowaną i moralnie wiążącą człowieka istotną strukturę jego bytu, lecz jako wolne (nie zdeterminowane tą strukturą) samorozumienie i oparty o nie autoprojekt (“przekładający” owo samorozumienie na program obejmujący całe życie jednostki). Wolny podmiot działania musi, oczywiście, liczyć się z prawami przyrody; ich poznanie jest wszak niezbędne, by je wykorzystać dla własnych celów. Musi też respektować reguły życia społecznego, ponieważ one już są wyrazem konkretyzacji wolności osobowej na danym etapie rozwoju społeczeństwa. Stąd niemałe znaczenie dla weryfikacji trafności indywidualnego autoprojektu ma *konsens*: jego społeczna aprobata. Jednakże żadne reguły życia społecznego nie mogą “wyręczyć” poszczególnego człowieka w jego akcie wolnego stanowienia o sobie.

Przedstawione wyżej rozumienie prawa naturalnego pociąga za sobą uznanie teleologizmu za jedynie uprawniony sposób uzasadniania treściowych norm i nakazów moralnych, czyli uzależnianie słuszności czynu (normy) jedynie od spodziewanych jego (jej) skutków. Skutki te oceniane są w świetle przyjętego przez podmiot autoprojektu, który winien być zarazem *racjonalny* i wolny. Jest on *racjonalny*, o ile bicrze pod uwagę zastaną rzeczywistość i prawa nią rządzące. Jest *wolny*, o ile narzuca jej własną hierarchię wartości.

Kosekwencją praktyczną takiej koncepcji normotwórczego rozumu jest *zakwestionowanie* jakichkolwiek wiążących bezwyjątkowo *norm moralnych*. Obowiązuje człowieka działanie na rzecz rozwoju własnej wolności i respekt dla analogicznych dążeń innych ludzi; sposób jednak realizacji tego postulatu zależy od sensu i wartości, jakie swym czynom sam ich podmiot — w porozumieniu z innymi podmiotami, ale nie pod ich przymusem — nada.

W *rozdziale trzecim* próbuje się podjąć (raczej w formie pytań, niż kategorycznych tez) zasadnicze powody do niepokoju, jakie nasuwa przedstawiona teoria antropologiczno-etyczna. Przede wszystkim, trudno ją obronić przed zarzutem subiektywizmu, o ile za subiektywistę uznać tego, kto uzależnia moralną wartość czynów i norm nie od obiektywnego świata wartości, lecz od samego podmiotu (w szczególności: od jego wolnego wyboru). Subiektywizm ten zdaje się wynikać z transcendentalistycznej koncepcji wolności ludzkiej. Podkreślenie twórczego charakteru aktywności ludzkiego ducha, z pomniejszeniem lub wręcz zanegowaniem jego zdolności do receptywnego poznania moralnie wiążącej człowieka prawdy, uniemożliwia mu wyjście poza dialog z sobą samym, a więc poza immanentyzm. Z kolei taka koncepcja ludzkiej wolności zakłada dualistyczną teorię człowieka, który — zgodnie z przytoczonym K. Rahnera określeniem osoby — spełnia

się jako osoba wyłącznie w wymiarze swej wolności, radykalnie różnej od zastanego świata (którego elementem jest m. in. ludzkie ciało).

Konkluzją rozprawy jest nie tylko krytyka skądinąd nader interesującej koncepcji twórczego rozumu w etyce, ale i *postulat rozwinięcia bardziej integralnie pojętej antropologu*. Postulat ten nie powinien być rozumiany jako hasło powrotu do dawnej (tzw. neoscholastycznej), często bardzo słusznie krytykowanej etyki; chodzi w nim raczej o przewyżczenie tej jednostronności w interpretowaniu człowieka i moralnego dobra, jakiej zdaje się ulegać *nowa teologia moralna*.

KRYSTYNA WILKOSZEWSKA:
SZTUKA JAKO RYTM ŻYCIA. REKONSTRUKCJA FILOZOFII SZTUKI JOHNA DEWEYA
(Uniwersytet Jagielloński)

Praca stanowi rekonstrukcję filozofii sztuki J. Deweya, przy czym termin "rekonstrukcja" nie oznacza tu ani wiernego, obiektywnego odtworzenia, ani też nie wiąże się z chęcią ukazania "mojego Deweya" — efektu niepowtarzalności subiektywnej lektury. Termin rekonstrukcja zostaje zastosowany tu w zgodzie z intencją amerykańskiego filozofa na określenie pewnej metody badawczej, polegającej na modyfikacji zastanej w jakiejś dziedzinie, tradycji, z punktu widzenia jej potrzeb teraźniejszych i przyszłych. Filozofowie i krytycy byli dla Deweya innowatorami tradycji, ich zadanie polegało na włączaniu przeszłości w konstruktywne myślenie skierowane na rozwiązywanie aktualnych problemów.

Jednym z aktualnych problemów we współczesnej etyce jest problem relacji pomiędzy sztuką a życiem: domaga się on między innymi ponownego gruntownego rozpatrzenia, ale też i przede wszystkim dlatego, że wzajemne odniesienia sztuki i życia rewidowane są na dużą skalę w najnowszej praktyce artystycznej, gdzie wymieniona relacja nabrała nowego kształtu i znaczenia.

Dewey podjął swego czasu trud przewartościowania całej dotychczasowej tradycji myślenia o sztuce, by następnie przywrócić sztuce jej dawne bliskie związki z życiem i odnaleźć zagubioną ciągłość między dowiadczeniami codziennymi a estetycznym przeżyciem. Dlatego Deweyowska refleksja o sztuce może stanowić ważny wkład do współczesnych rozważań o Wzajemnych powiązaniach między sztuką a rzeczywistością. Chodzi tu o takie przepracowanie tradycji, by mogła ona wejść w harmonię z najważniejszymi problemami ożywiającymi współczesność. Temu właśnie zadaniu starałam się w pracy sprostać.

Praca składa się z pięciu rozdziałów:

W rozdziale I została panoramicznie zarysowana filozoficzna i estetyczna świadomość naszego wieku, którego przełomowy charakter jest coraz powszechniej odczuwany i wyrażany. W przedstawionym kontekście współczesnej myśli wychodzi na jaw aktualność Deweyowskiej filozofii życia, przewyżczającej dualistyczny paradygmat podmiotu, oraz ujawniają się także nowe możliwości tkwiące w jego estetyce, korespondującej z dążeniami sztuki najnowszej.

Rozdział II zawiera próbę ukazania podstaw Deweyowskiej estetyki zakorzenionej mocno w jego filozofii doświadczenia, doświadczenia rozumianego inaczej niż w tradycji starożytnej, ale też inaczej niż w nowożytnym empiryzmie. Ukazany zostaje szczególnie

związek pomiędzy estetyką a filozofią: estetyka wyrasta z filozofii doświadczenia codziennego a jednocześnie doświadczenie estetyczne, jako doświadczenie "czyste". Wolne od przypadkowych naleciałości, staje się wyzwaniem dla filozofii i urasta do rangi jej zasadniczego przedmiotu badań.

W rozdziale III mamy do czynienia z wszechstronną analizą doświadczenia estetycznego ujętego jako doświadczenie pierwotne (*primary experience*) i doświadczenie rzeczywiste (*an experience*). W pierwszym przypadku doświadczenie zostaje uchwycone na przedrefleksyjnym poziomie doznawania, gdy brak jeszcze pojęciowych rozróżnień, a jaźń nie oddziela się ostro od otoczenia. Analizy doświadczenia rzeczywistego natomiast akcentują głównie jego ekspresyjność i rytmiczność, czynniki sprawiające, że zwykłe doświadczenie życiowe staje się estetycznym i tym samym nadaje fragmentom ludzkiego życia charakter spełnienia. Szczegółowa interpretacja Deweyowskiej koncepcji ekspresji pozwala uwidocznić jej oryginalność spośród ujęć dominujących w estetyce; dla Deweya, odchodzącego od dualizmu podmiotowo- przedmiotowego, ekspresja nie oznacza wyrażania wewnętrznych przeżyć, tzn. ich uzewnętrzniania, lecz zasadza się na wzajemnej presji treści doświadczeń minionych z aktualnie przebiegającym, w wyniku której powstaje przedmiot komunikujący nie tyle podmiotowe przeżycia, co raczej zupełnie nowe znaczenia.

W rozdziale IV omówione są zagadnienia sztuki w najszerszym rozumieniu oraz problem sztuk pięknych. Pojęcie sztuki zostaje odróżnione bowiem od pojęcia dzieł sztuk pięknych. Sztuka według Deweya, nie jest "prostym rzeczownikiem", lecz także czynnością, procesem, doświadczeniem (czasowe znaczenie sztuki) oraz jakością, i to jakością samego procesu życia. Po rozpatrzeniu filozoficznej koncepcji sposobu istnienia przedmiotu w doświadczeniu, twierdzenie, że sztuka jest doświadczeniem, nabiera głębszego sensu.

Rozdział V zatytułowany *Estetyka ekologiczna* jest zdecydowanym wyjściem poza samego Deweya w stronę współczesnych problemów. Myśl Deweya staje się tu jedynie inspiracją do refleksji nad sytuacją dzisiejszą, gdy tak natura, jak i sztuki piękne przestały być faktycznie odniesieniem dla ludzkiego doświadczenia, a zarazem "artefaktualne" środowisko człowieka ciągle odczuwane jest negatywnie w estetycznym sensie. Zostają nakreślone możliwości estetyki ekologicznej, przywracającej równowagę pomiędzy człowiekiem a światem. Idzie tu o znalezienie możliwości dla estetycznego doświadczenia rozumianego jako spełnienie, a więc jako warunek szczęśliwego życia w sytuacji, gdy natury "już" nie ma, sztuka umiera w muzeach odseparowana od żywych doświadczeń ludzkich, a codzienne doświadczenie człowieka odbierane jest powszechnie jako brzydkie i nie dające okazji do przeżyć głębszych, przynoszących satysfakcję.

EDWARD ZIELIŃSKI OFMConv:

JEDNOZNACZNOŚĆ TRANSCENDENTALNA W METAFIZYCE JANA DUNSA SZKOTA
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Rozprawa habilitacyjna podejmuje problem możliwości naturalnego poznania Boga jako bytu transcendentnego w ujęciu Jana Dunsza Szkota. Większość myślicieli chrześcijańskich, niezależnie od orientacji filozoficznej, uważała i nadal utrzymuje, że

jedynym sposobem poznawania dostarczającym rzetelnej wiedzy o rzeczywistości Boga, jest poznanie analogiczne podkreślające odmiennosc pozytywnych treści przypisywanych transcendentnemu Bogu i stworzeniom. Wyrażając tę wiedzę pojęcia transcendentalne mogą być, według tego ujęcia, tylko analogiczne, gdyż jednoznaczność ograniczona jest wyłącznie do pojęć kategoryalnych. Na tle owego powszechnego nieomal przekonania wyraźniej ukazuje się oryginalność stanowiska Jana Dunsza Szkota. Doktor Subtelny, akceptując bez najmniejszych zastrzeżeń chrześcijańską naukę o transcendentności bytu bożego w stosunku do bytów stworzonych, jednocześnie twierdził, że ten transcendentny byt Boga o tyle tylko można w jakiejś mierze poznać w sposób naturalny i pozytywny, o ile utworzone na podstawie stworzeń pojęcia transcendentalne w tym samym znaczeniu odnoszą się do Boga i do stworzeń. O Bogu można bowiem orzekać tylko i wyłącznie pojęcia transcendentalne. Wszystkie pojęcia, z transcendentalnymi włącznie, intelekt ludzki tworzy w procesie abstrakcji, wychodząc od rzeczywistości stworzonej. Nie posiada bowiem żadnych pojęć wrodzonych. Nie ma też takich pojęć, które tworzyłyby na podstawie bezpośredniego kontaktu z Bogiem. A zatem niektóre pojęcia utworzone jedyną naturalną drogą, tzn. w procesie abstrakcji z danych dostarczonych przez zmysły, pojęcia transcendentalne, nadają się do opisanja rzeczywistości boskiej tylko w tym wypadku, jeżeli ich istotna treść rozpatrywana w niej samej, z pominięciem wszelkich modyfikacji wynikających ze skończonego lub nieskończonego jej urzeczywistnienia, w tym samym znaczeniu odnosi się do stworzeń i do Boga. Dotyczy to w pierwszym rzędzie pojęcia bytu, ale to samo odnosi się do orzekanych formalnie o Bogu pojęć oznaczających wszystkie "doskonałości czyste". Gdyby Szkot sądził, że pojęcie bytu jest jednoznaczne tylko w stosunku do substancji i przypadłości, czyli wszystkich dziesięciu wyróżnionych przez Arystotelesa kategorii realnego bytowania, można by wówczas mówić o "jednoznaczności transkategoryalnej". Byłaby to już nowość w stosunku do nauki głoszonej przez Stagirytę. Szkot poszedł jednak dalej i twierdził, że pojęcie bytu w tym samym znaczeniu orzeka o Bogu i o stworzeniach, a dopiero byt stworzony dzieli się na wspomnianych dziesięć kategorii. Ten właśnie pogląd Doktora Subtelnego określamy mianem "jednoznaczności transcendentalnej".

Rozprawa usiłuje przede wszystkim wiernie zrekonstruować tok wywodów samego Szkota, aby wychwycić historyczne i merytoryczne motywy, z racji których przeciwstawił się on ogólnie uznawanej drodze analogicznego poznania Boga, proponując drogę nową, kontrowersyjną, trudną do przedstawienia, za to łatwą do atakowania i narażoną na poważny zarzut naruszenia transcendentności Boga. Doktryna Szkota przedstawiona jest w niej samej i dla niej samej. Jest to zasadnicza zmiana punktu widzenia w porównaniu ze spojrzeniem na doktrynę jednoznaczności w ujęciu Szkota prezentowaną w większości opracowań tego zagadnienia powstałych w ostatnich kilkudziesięciu latach. W tym bowiem czasie pod przemożnym wpływem E. G i l s o n a stało się nieomal regułą studiowanie S z k o t a dla lepszego zrozumienia i podkreślenia wartości myśli Tomasza z Akwinu. Chęć zrozumienia koncepcji jednoznaczności pojęć transcendentalnych w kontekście takiej metafizyki, jaką budował S z k o t, wydaje się szczególnie potrzebna na terenie polskiej literatury filozoficznej, gdzie w miarę dobrze jest znana — głównie dzięki pracom M. A. K r á p c a — doktryna analogii, zupełnie natomiast jest poznana propozycja jednoznaczności jako drogi dotarcia do transcendentnego Boga.

Praca składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy stanowi przegląd różnych stanowisk interpretacyjnych nauki S z k o t a o jednoznaczności (E. G i l s o n, C. L. S h i r e e l, A. B. W o l t e r, T. B a r t h, E. B e t t o n i, L. H o n n e f e l d e r) przedstawionych w taki sposób, by ujęcia te wzajemnie się dopełniały lub korygowały; najszerzej potraktowana została próba nieesencjalistycznej interpretacji teorii bytu Szkota przez L. Honnefeldera.

Rozdział drugi referuje poglądy Henryka z Gandawy na zagadnienie możliwości naturalnego poznania Boga. W reakcji bowiem na utajony w ujęciu tego autora agnostycyzm wynikający z rozumienia analogii jako zakamuflowanej postaci wieloznaczności czystej, Szkot sformułował swoją doktrynę jednoznaczności transcendentalnej.

Rozdział trzeci, podzielony na trzy części, poświęcony jest w całości przedstawieniu doktryny jednoznaczności transcendentalnej (jej genezy i funkcji), wypracowanej w teologicznym dziele Szkota, jakim jest *Komentarz do Sentencji* (w grę wchodzi przede wszystkim 3. i 8. dystynkcja pierwszej księgi dwóch postaci *Komentarza: Lectura i Ordinatio*). W części pierwszej ukazany jest merytoryczno-historyczny kontekst postawienia problematyki jednoznaczności przez Szkota. Szczegółowe analizy tekstów wskazują niedwuznacznie właśnie na ujęcie Henryka z Gandawy (a nie Tomasza z Akwinu!) jako na źródło, które wywołało sprzeciw i reakcję Dunsza Szkota. Rozważania części drugiej dotyczą tzw. pierwszego w aspekcie adekwatności przedmiotu intelektu. Szkot szuka takiego rozwiązania tego problemu, które by nie wykluczało a priori możliwości poznania Boga jako bytu niematerialnego. Przedmiotem takim może być, według Szkota, tylko byt, pod warunkiem wszakże, że pojęcie bytu jest pojęciem jednoznacznym. Część trzecia rozpatruje problem, czy jednoznaczność pojęcia bytu nie kwestionuje chrześcijańskiej nauki o transcendencji Boga. W tym kontekście Szkot mocno podkreśla, że jednoznaczne jest tylko absolutnie proste pojęcie bytu, a nie rzeczywistość tym pojęciem oznaczona, mimo że pojęcie bytu Szkot traktuje jako pojęcie realne (tzw. *prima intentio*). Wyniki drobiazgowych analiz tekstów Szkota zostały zebrane w *Zakończeniu*. Otóż Doktor Subtelny jest przekonany, że radykalnie inną rzeczywistość Boga i stworzeń można ująć poznawczo w jednoznacznie wspólnych pojęciach transcendentalnych, utworzonych przez intelekt na podstawie rzeczy stworzonych; dzięki temu możliwa jest ograniczona wprawdzie, ale realna wiedza o Bogu zdobyta w tym życiu w sposób naturalny.

1. Problematyka metafizyczna jest zawarta w teologicznym dziele Szkota, które tkwi w szerokim nurcie spekulatywnej teologii scholastycznej. Filozofia Szkota rozwijana jest według kryteriów ściśle racjonalnych, ale w ramach i na tle wiary. To tłumaczy, dlaczego Doktor Subtelny nie pyta właściwie o to, albo nie tyle pyta o to, czy naturalne poznanie Boga jest możliwe, ile raczej o to, jak i dlaczego jest ono możliwe. Uprawiana przez chrześcijańskich myślicieli teologiczna nauka o Bogu i rozwijana przez filozofów starożytnych metafizyczna wiedza o Byciu Pierwszym jest dla niego niekwestionowanym faktem. Szkot pyta, jakie warunki gnozeologiczno-ontologiczne muszą być spełnione, by fakt ten można było racjonalnie wytłumaczyć. Z tej racji Szkota nazywa się niekiedy Kantem Średniowiecza.

2. Duns Szkot wyszedł z tradycji augustyńsko-franciszkańskiej, ale stanąwszy na granicy arystotelesowskiej teorii poznania, zmuszony był wypracować nową teorię bytu,

która dałaby się pogodzić z chrześcijańską nauką o Bogu. Cechą charakterystyczną jego metafizyki jest to, że S z k o t traktuje ją jako naukę o pojęciach transcendentálnych, w tym głównie o pojęciu bytu, a zatem traktuje o bycie ujętym poznawczo. Budując metafizykę jako naukę, operuje abstrakcyjnym pojęciem bytu, czyli takim, w którym pominięty jest fakt istnienia. Nie dlatego, by istnienie w jego oczach było czymś nieważnym, ale dlatego, że fakt istnienia można ująć jedynie w akcie poznania intuicyjnego. Akt taki dostarcza poznania bardziej wartościowego, bo dotyczącego konkretnego, ale wiedza w nim zawarta nie nadaje się do zbudowania metafizyki jako nauki o bycie jako bycie.

3. Z historycznego punktu widzenia Szkota teoria jednoznaczności pojęcia bytu powstała jako reakcja na sposób tłumaczenia naturalnego poznania Boga przez Henryka z Gandawy. Przy czym zarówno Henryk z Gandawy, jak i S z k o t operują taką samą koncepcją metafizyki (nauka o bycie ujętym poznawczo), tak samo traktują rolę pojęć jako pierwotnego i podstawowego nośnika wszelkich dalszych operacji poznawczych, obydwaj uważają, że powstają na takiej drodze, jaką opisał Arystoteles. Jednak Henryk z Gandawy, mówiąc o analogii, traktował pojęcie bytu jako pojęcie, którego jedność jest tylko pozorna: faktycznie są to dwa różne pojęcia bytu, które nasz umysł niesłusznie, na skutek błędu, łączy w jedno: pierwsze dotyczy tylko bytu bożego, drugie Wyłącznie bytu stworzonego. Szkot uznał, że konsekwencją takiego stanowiska jest agnostycyzm. Takiego "innego" pojęcia bytu, które byłoby tylko pojęciem bytu bożego, nie można drogą naturalną utworzyć. Szkot wykazuje jednak, że stanowisko Henryka z Gandawy jest nie do utrzymania.

4. Taka pomyłka intelektu jest bowiem niemożliwa w odniesieniu do pojęcia bytu, które jest pojęciem absolutnie prostym, a zatem albo się je poznaje z całym jego Wyposażeniem treściowym, albo nie zna go się wcale. Pojęcie bytu jest jednoznaczne, ponieważ spełnia dwa kryteria: nie można o nim równocześnie czegoś stwierdzać i zaprzeczać, oraz może pełnić funkcję terminu średniego w poprawnym sylogizmie. Jednoznaczne pojęcie bytu staje się jednak dopiero wtedy pojęciem właściwym jedynie Bogu lub stworzeniu, kiedy zostanie wzbogacone o przysługujący mu "modus intrinsecus" nieskończoności lub skończoności, ale wtedy przestaje być już absolutnie proste i jednoznaczne.

5. Konsekwencją odrzucenia jednoznaczności pojęcia bytu jest, według Szkota, uznanie, że Boga w sposób naturalny poznać nie można. Naturalną bowiem drogą (tzn. przez współdziałanie dwóch istotowo przyporządkowanych do siebie przyczyn cząstkowych: przedmiotu i intelektu) można utworzyć jedynie pojęcie bytu stworzonego, albo pojęcie bytu w jego neutralności. Neutralne wobec skończoności i nieskończoności, jednoznaczne, absolutnie proste i puste, ale realne pojęcie bytu może służyć za środek do ograniczonego poznania Bytu Nieskończonego.

6. Jednoznaczne są, według Szkota, także wszystkie inne pojęcia transcendentálne oznaczające tzw. "doskonałości czyste". Fakt ich jednoznaczności akceptują także ci, którzy teoretycznie ich jednoznaczności zaprzeczają; akceptują zawsze, kiedy próbują coś pozytywnego powiedzieć o Bogu.

7. Jednoznaczność transcendentálna pojęcia bytu pozwala — według Szkota — wskazać, co jest pierwszym w aspekcie adekwatności przedmiotem intelektu, czyli pozwala ustalić granice możliwości poznawczych intelektu.

8. Teorię jednoznaczności transcendentálnej Szkot przeciwstawiał czystej wieloznaczności proponowanej przez Henryka z Gandawy pod nazwą analogii jako środek naturalnego poznania Boga. Szkot jednak analogii nie odrzucał, choć jej omówieniu nie poświęcił wiele miejsca. Jednoznaczność transcendentálną traktował raczej jako pewne minimum jedności treści, które umożliwia skuteczność poznawania analogicznego. Upoważnia to do sprawdzenia, że Tomasz teoria analogii i Szkota teoria jednoznaczności nie są ze sobą sprzeczne, ponieważ autorzy ci nie operują tym samym pojęciem bytu. By stwierdzić ich komplementarność, potrzebne by były dodatkowe badania.

9. Duns Szkot stara się wykazać, że głoszona przez niego nauka jest zgodna z właściwie interpretowaną nauką Arystotelesa i św. Augustyna. Ta jego troska dobrze ilustruje miejsce Szkota w rozwoju nurtów doktrynalnych końca XIII wieku: szkotyizm jest próbą pozytywnego wyjścia z impasu, który był efektem sporów augustynizmu z arystotelizmem.

10. Analizy porównawcze ujęcia rozważanego tematu w *Lectura* i w *Ordinalio* wskazują na zachodzącą w myśli Doktora Subtelnego ewolucję. Ta sama doktryna jest głoszona w obydwu dziełach w sposób wskazujący na to, że dopiero w *Ordinatio* doktryna ta została dokładnie sprecyzowana i systemowo uzasadniona.

MIROSLAW ŻELAZNY:

METAFIZYKA CZASU I WIECZNOŚCI *JAKO FILOZOFIA C:JOWIEKA W IDEALIZMIE NIEMIECKIM*
(OD KANTA DO NIETZSCHEGO)

(Uniwersytet int. A. Mickiewicza w Poznaniu)

1. Metafizyczne aspekty kantowskiej koncepcji czasu w *Krytyce praktycznego rozumu* i *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* stają się źródłem problemów etycznych i antropologicznych. Problemy te są jednak bezpośrednią konsekwencją rozważań gnoseologicznych rozwijanych przede wszystkim w *Krytyce czystego rozumu*. Punktem łączącym obie części kantowskiego systemu staje się kategoria *samorzutności* (*Spontaneität*), dzięki której dookreślona zostaje sytuacja transcendentálnego Ja jako źródła następstwa i równoczesności czasu. Ponadczasową egzystencję transcendentálnego Ja na gruncie *Krytyki praktycznego rozumu* określa się jako egzystencję osoby, utożsamianej z noumenem. W ten sposób odróżnione zostaje pojęcie człowieka-zjawiska od pojęcia człowieka jako absolutnej, wolnej osoby. Skłonność, by samego siebie uznawać za ogniwo w łańcuchu czasowości powoduje wyrzeczenie się absolutnej wolności osoby a w efekcie popadnięcie w radykalny pociąg do zła. W przeciwieństwie do tego, za najwyższy cel ludzkiego życia należy uznać próbę uczynienia z siebie istoty w pełni świadomej swej absolutnej wolności, co w praktyce sprowadza się do kategorycznej akceptacji zasady, głoszącej, że tylko czysty rozum może determinować

ludzkie uczynki. Koncepcja taka pozwala żywić nadzieję na pełne zjednoczenie z wiecznością po uwolnieniu się od czasu, czyli po śmierci.

2. Fragmenty kantowskiej filozofii czasu jako filozofii człowieka rozwijane są przez Fichtego, Schleiermachera i Schopenhauera. Filozofia ta znajduje jednak pełniejszą kontynuację przede wszystkim w późnych pracach Schellinga. W miejsce kategorii transcendentnego Ja lub noumenalnej osoby wprowadza on kategorię *centrum*, punktu zetknięcia wieczności z czasowością, bytu z tym, co będące (*Sein, Seiende*), podstawy z egzystencją. W konsekwencji powstaje panteistyczna koncepcja, w której zniesiony zostaje podział na ten i tamten świat. Za podstawowy cel ludzkiego życia uznaje się osiągnięcie właściwego odniesienia czasowości do podstawy, czyli do wieczności.

3. W filozofii Hegla za źródło czasowości uznany zostaje absolutny, trwający w prawdziwej, wiecznej terażniejszości duch. Czas pojmowany jest tu jako efekt napięcia pomiędzy bytem i nie-bytem, zachodzącego w obrębie absolutnego ducha. W tej interpretacji moralne zło uchodzi za zło pozorne. Następstwo czasowe powodowane jest wolą ducha, ażeby wykroczyć ze swego własnego obrębu i dotrzeć do samoistnego, zewnętrznego bytu. Ów samoistny byt okazuje się jednak zawsze niebytem, przeciwstawianym prawdziwemu bytowi Wnętrza ducha. Napięcie pomiędzy bytem wnętrza ducha i nie-bytem jego rzekomego zewnątrz staje się źródłem postępu dziejowego.

4. Liczne fragmenty idealistycznej koncepcji czasu podjęte zostały przez Fryderyka Nietzschego, który jednak w żadnym wypadku nie może być uznany za przedstawiciela idealizmu. Można sformułować hipotezę, że w filozofii autora *Tako rzecze Zaratustra* wyodrębnione są dwa nawzajem od siebie niezależne pomysły: Wiecznego powrotu (*ewige Wiederkehr*) i wiecznego powracania (*ewige Wiederkunft*). Pierwszy zawierałby hipotezę zamkniętego, mechanicznego biegu wszechświata, drugi konsekwencje, jakie hipoteza taka pociąga za sobą na gruncie filozofii człowieka, prowadzące do sformułowania koncepcji nadczłowieka.

5. Zaprezentowane w rozprawie problemy metafizyki czasu z czysto historycznego punktu widzenia należy uznać za nierozwiązane. Fakt, że nie zostały one przez filozofię rozwiązane dotychczas nie przesądza jednak, że są one nierozwiązywalne w ogóle.