



Edukacja Filozoficzna

**UNIWERSYTET
WARSZAWSKI**

30 2000 WARSZAWA

Rada Programowa

Jan Woleński (przewodniczący),
Stanisław Judycki, Witold Mackiewicz,
Ryszard Panasiuk, Andrzej Półtawski, Bogusław Wolniewicz,
Zbigniew Zwoliński

Zespół redakcyjny

Stanisław Butryn, Stanisław Czerniak,
Antoni Jarnuszkiewicz SJ, Witold Mackiewicz (redaktor naczelny)
Paweł Milcarek, Mieczysław Omyła,
Wojciech Słomski (sekretarz redakcji)

Tytuł dotowany z funduszków Komitetu Badań Naukowych
i Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3
00-047 Warszawa 64
tel. 620-03-81 w. 119
(środy 10-12)

Okładkę projektował:
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839

Wydawca: Uniwersytet Warszawski
ul. Krakowskie Przedmieście 26-28, 00-325 Warszawa

Skład i łamanie: Agencja „Witmark”. Druk: Paper & Tinta

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Andrzej Siemianowski - <i>O filozofii nauki I. Newtona</i>	5
Wolfgang Müller-Lauter - <i>Nietzschego nauka o woli mocy (2)</i>	16
Michał Łuczewski - <i>Utopie i konserwatyzm</i>	38

POLEMIKI I DYSKUSJE

Stanisław Buda - <i>Czas w przedmiotach- przedmioty w czasie</i>	59
Maria Wałęska-Siempińska - <i>Etyka odpowiedzialności w perspektywie ekologii</i>	69

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

<i>Reakcje środowiska filozoficznego na decyzję Ministra Edukacji Narodowej o skreśleniu filozofii z programów nauczania w szkołach średnich</i>	78
Daniel Putman - <i>Teoria cnoty a ego. Uwagi na temat egoizmu etycznego studentów</i>	84

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

Marek Hetmański - <i>Zdzisław Cackowski</i>	94
Urszula M. Żegleń - <i>Stanisław Kamiński</i>	108
Wojciech Słomski - <i>Władysław Krajewski</i>	120
Dobrochna Dembińska-Siury, Adam Górniak - <i>Jan Legowicz</i>	139
Czesława Piecuch - <i>Władysław Stróżewski</i>	158
Stanisław Gut - <i>Stefan Świeżawski</i>	177
Witold Mackiewicz - <i>Polskie instytucje filozoficzne po 1945 roku</i>	198

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Witold M. Nowak - <i>Zarys rozprawy doktorskiej</i>	229
Magdalena Żardecka-Nowak - <i>Zarys rozprawy doktorskiej</i>	233
Krzysztof Stachewicz - <i>Zarys rozprawy doktorskiej</i>	237
<i>Habilitacje w dziedzinie filozofii - 1999</i>	243

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Witold P. Glinkowski - <i>Dialog jako filozofia - czyli o realności Buberowskiego pomiędzy</i>	294
Tomasz Femiał - <i>O Chwistka teorii rzeczywistości z punktu widzenia psychologii poznawczej</i>	307
Stanisław Gromadzki - <i>Sto lat polskiej recepcji filozofii Nietzschego</i>	330
Aleksander Zbrzezny - <i>Kilka uwag o polemikach Kartezjusza Z Przesławnymi Mężami</i>	339

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Bogusław Wolniewicz- <i>Sprostowania do tekstu Elzenberga o tragizmie</i>	349
Witold Mackiewicz - <i>Konferencja „Filozofia w szkole” - Kielce 2000</i>	355
Stanisław Gromadzki - <i>Kongres nietzscheański w Naumburgu</i>	357

RECENZJE I NOTY

Marta Kasztelan - <i>Naturalna historia prawdy</i> (F. Fernandez-Armesto: <i>Historia prawdy. Poznań 1999</i>)	359
Andrzej Kołakowski - <i>Czy filozofia może być narodowa? (Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810-1946, wybór i wstęp S. Pieróg. Warszawa 1999)</i>	361
Tadeusz Kościuszko - <i>Kant ponownie odczytany</i> (Z. Kuderowicz: <i>Kant. Warszawa 2000</i>)	366
Jadwiga Mizińska - <i>Niedosyt w formie przesytu</i> (S. Morawski: <i>Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury. Toruń 1999</i>)	369
Artur Mordka - <i>Fenomenologia w wymiarze towarzyskim</i> (Cz. Głombik: <i>Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje. Katowice 1999</i>)	377
Bogdan Ogrodnik - <i>O właściwe rozumienie filozofii</i> (L. Nowak: <i>Byt i myśl. Poznań 1998</i>)	380
Ryszard Sitek - <i>Od Witelona do Kotarbińskiego. Polska tradycja filozoficzna w 34 odsłonach</i> (R. Palacz: <i>Klasyki filozofii polskiej. Warszawa - Zielona Góra 1999</i>)	386
Wojciech Słomski - <i>Koniec pewnej szkoły?</i> (M. Nowaczyk: <i>Lanternari i szkoła rzymska antropologii religii. Warszawa 2000</i>)	392
Wojciech Słomski - <i>W kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej</i> (W. Tyburski, R. Wiśniewski, red.: <i>Polska filozofia analityczna. W kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej. Toruń 1999</i>)	396
Ryszard Sitek - <i>W pół wieku później</i> (W. Słomski: <i>Personalistyczna wizja wolności. Wokół koncepcji wolności osoby ludzkiej Emmanuela Mouniera. Warszawa 2000</i>)	401
Maciej Twaróg - <i>Pesymizm po rosyjsku</i> (M. Bohun: <i>Kontrrewolucja i pesymizm. Kraków 2000</i>)	405
Ireneusz Ziemiński - <i>Znaczenie świadomości</i> (Ch. P. Siewert: <i>The Significance of Consciousness. Princeton 1998</i>)	413
Włodzimierz Zięba - <i>Wokół pytania o kondycję filozofii</i> (J. Niżnik: <i>Arbitralność filozofii. Warszawa 1999</i>)	419
<i>Noty o książkach</i>	427
<i>List do redakcji</i>	430
CONTENTS	431
INHALTSVERZEICHNIS	433

ANDRZEJ SIEMIANOWSKI
Uniwersytet Wrocławski

O FILOZOFII NAUKI I. NEWTONA

Władysławowi Krajewskiemu w hołdzie

1. Dość często można spotkać się z opinią, że genialny fizyk i matematyk Isaac Newton - w przeciwieństwie do swego również wielkiego poprzednika Galileusza - żywił naiwne poglądy metodologiczne, błędnie rozpoznawał i opisywał nawet własne przedsięwzięcia badawcze. Programowo lansował ten wariant empiryzmu, który ściśle powiązany jest z indukcjonizmem, tj. poglądem, wedle którego tylko indukcja stanowi owocną i prawomocną metodę nauk empirycznych, zwłaszcza fizyki. A ponieważ indukcjonistyczny program metodologii nauk empirycznych rozwijali i bronili go głównie filozofowie i badacze-specjaliści związani z orientacją pozytywistyczną, wobec tego Newton uchodzi nie tylko za jednego z głównych twórców wiedzy „pozytywnej”, ale - częściowo pozytywistycznej filozofii nauki; częściowo, bo lansując indukcjonizm i powiązany z nim fenomenalizm, mimo to wprowadził do swego systemu wiedzy motywy metafizyczne.

Owe motywy - zauważmy - zostały nie tylko lojalnie odnotowane przez głównego, obok Diderota, inicjatora sławnej oświeceniowej *Wielkiej Encyklopedii*, a zarazem autora obszernego do niej *Wstępu* d’Alamberta. D’Alambert, chociaż jest uważany za jednego z prekursorów pozytywistycznej filozofii nauki, daleki był jednak od poglądu, iż Newton niepotrzebnie podejmował zagadnienia metafizyczne. Przeciwnie, uważał, iż Newton „zbyt wielkim filozofem był, by nie mieć poczucia, że (metafizyka) jest... podstawą naszej wiedzy, że w niej tylko szukać należy jasnych i dokładnych pojęć o wszystkim”¹.

Współczesnego nam czytelnika może zaskoczyć również to, że d’Alambert miano „metafizyka”, i to dobrego metafizyka, nadał filozofowi, o którym powszechnie mówi się, że na długi czas wszelkie metafizyczne programy filozofii zastąpił programem epistemologicznym. Chodzi tu oczywiście o J. Locke’a. Jeżeli wszakże godzimy się na to, że naczelnym zagadnieniem metafizyki jakiegokolwiek jest sprawa realnego istnienia, to musimy przyznać, że chociaż Locke centralnym problemem swej filozofii uczynił sprawy sposobów i możliwości ludzkiego poznania, odrzucił pogląd, że rzeczy poznajemy bezpośrednio (realizm bezpośredni zastąpił reprezentacjonalizmem), to jednak jakże daleki był od stanowiska, wedle którego problem realnego

¹ L. Le Rond d’Alambert: *Wstęp do Encyklopedii*, przekład J. Hartwig. Warszawa 1954, s. 87.

istnienia - czegokolwiek: Boga, świata materialnego, cech, relacji umysłu „drugiego człowieka” - to sprawy pozorne, pozbawione poznawczego sensu.

Jeżeli zaskakuje nas to, że pozytywista, czy ostrożniej - prekursor pozytywizmu d'Alambert czyni z Locke'a metafizyka oraz ceni Newtona za to, iż „nie zaniedbał on” metafizycznych kwestii, to przypomnijmy, że czołowy przedstawiciel logicznego empiryzmu (Koła Wiedeńskiego) Rudolf Carnap, prowadząc zacieklą walkę nie z taką czy inną wersją metafizyki, ale z metafizyką po prostu oświadczył, że pozytywizm stanowi jedną z wielu doktryn metafizycznych i jako taki zasługuje na miano doktryny pozbawionej poznawczego sensu. Określenie Koła Wiedeńskiego mianem „pozytywizm” jest bezpodstawne, bo doktryna Koła Wiedeńskiego

(...) Nie ma nic wspólnego z metafizycznymi tezami o realnym istnieniu czy nie istnieniu czegokolwiek ².

Należy żałować, że mimo tego oświadczenia Carnapa termin „neopoztywizm” mocno się zadomowił, skutkiem czego krytyka Koła Wiedeńskiego uchodzi za krytykę pozytywizmu w ogóle, czy wręcz empiryzmu.

2. Mówiąc o filozofii nauki Newtona trzeba wziąć pod uwagę, że uczony ten nie napisał nawet zwięzłego traktatu metodologicznego. Nie pozostawił pisma porównywalnego do Galileusza *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (*Dialog o dwóch głównych systemach wszechświata*), czy traktatem Kartezjusza *Discours de la methode* (*Rozprawa o metodzie*).

Źródłem, w każdym razie głównym, do poznania filozofii Nauki Newtona są tzw. *Scholia* dołączone do drugiego i trzeciego wydania jego najważniejszego dzieła *Philosophiae naturalis principia mathematica* (*Filozofii zasady matematyczne* - oznaczone zwykle krótko jako *Principia*). Dodatkowym źródłem jest zachowana korespondencja Newtona z innymi badaczami. Owo główne dzieło Newtona ukazało się po raz pierwszy w roku 1687. Najbardziej doniosła jego treść, mianowicie *Księga trzecia*, nosi tytuł *System świata*. Osią owego systemu jest prawo grawitacji. Prawo, które opisuje prawidłowość wyjaśniającą ruch wszystkich ciał materialnych. Wielkich i małych, np. planet oraz ich księżyców, Ziemi i komet, przyływów i odpływów wód morskich, kamieni i piór. Prawo, które ostatecznie scala obraz świata, dotąd przez wieki rozbitego na świat nadksiężycowy i podksiężycowy.

Newtonowski system świata nie jest systemem pełnym. Wyjaśniając mnóstwo zjawisk nie tłumaczy jednak, dlaczego wszelkie ciała wzajemnie się przyciągają i to zawsze w ten sam sposób; siła działająca na ciała wzajemnie się przyciągające zmniejsza się odwrotnie proporcjonalnie do kwadratu odległości między tymi ciałami. Prawo wyjaśniające tak wiele i zarazem umożliwiające ściśle przewidywanie - nie uzyskało wyjaśnienia.

² R. Carnap: *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. A. Zabłudowski. Warszawa 1969, s. 15.

Nazywając systemem świata system, którego łańcuch wyjaśnienia urywa się, Newton dał wyzwanie zarówno tradycji dawnej, zwłaszcza arystotelesowskiej, jak i całkiem nowej, związanej głównie z imieniem Descartesa. Powiedziałbym - dał lekcję mądrości i roztropności, a zarazem pokory.

Newton - jak już wspomniałem - nie opracował traktatu metodologicznego. Najlepiej wszakże swe *credo* metodologiczne filozofa empiryka wyraził on nie słowami, lecz roztropną decyzją. *Principia* ukończył bowiem sześć lat przed ich pierwszą edycją. Wstrzymał publikację tego dzieła dlatego, gdyż stwierdził, że dokonane przez astronomów pomiary odległości Ziemi od Księżyca (jak się później okazało - błędne), są niezgodne z jego teorią powszechnej grawitacji. Wyniki nowych pomiarów Ziemi, o których Newton został poinformowany, okazały się zgodne z jego teorią. I dopiero wtedy ten wielki uczoney podjął decyzję wydania swego znakomitego dzieła.

Nie wszyscy przyjęli je z entuzjazmem. Krytycznie oceniano zwłaszcza (a więc - nie tylko) teorię powszechnej grawitacji. A to dlatego, że samą grawitację kojarzono z jakąś zagadkową, ukrytą jakością ciał materialnych. Zarzut tego rodzaju wysunęli m. in. Huygens oraz Leibniz. Zarzut kłopotliwy - w świetle toczonej uprzednio batalii z koncepcją głoszoną przez arystotelików o jakościach ukrytych. W owej batalii, idąc śladem Galileusza, brał udział również Newton. W pracy zatytułowanej *Opticks* (*Optyka*) pisał:

Jeżeli się nam mówi, że każdy gatunek rzeczy obdarzony jest jakąś gatunkową tajemną jakością, dzięki której działa i wywołuje swoje dostrzegalne skutki, to tego rodzaju zdanie nic nie znaczy³.

W drugim wydaniu *Principia...* (1713) Newton odpiera zarzut braku wyjaśnienia swej idei grawitacji w ten sposób:

Tłumaczyłem dotychczas zjawiska ciał niebieskich i ruch morza przez siłę ciężenia, lecz nie podałem przyczyny tej siły. Hipotez nie obmyślam (w oryginale: *Hypotheses non fingo*).

Newtonowskie „*Hypotheses non fingo*” stało się głośnie. Rozmaicie je interpretowano i interpretuje nadal. Dla jednych jest ono symptomem należytej, godnej pochwały ostrożności badacza wrogo nastawionego wobec jałowych spekulacji. Dla innych oznaką metodologicznej naiwności wielkiego uczonego, który, być może, wierzył w to, że swe znakomite odkrycie zawdzięczał tylko umiejętności liczenia się z wynikami obserwacji, zwłaszcza ilościowej, czyli pomiarów oraz posługiwania się metodą indukcji. Wbrew temu, co Newton mówił (szczerze lub nie), faktycznie postępował inaczej. Stawiał różne hipotezy, m. in. „obmyślił” hipotezę powszechnej grawitacji i ostatecznie jego procedury badawcze (rzeczywiste, a nie deklarowane) zasługują raczej na miano metody hipotetyczno-dedukcyjnej, a nie indukcyjnej.

³ Cyt. za: A. C. Crombie: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, przeł. S. Łupaczewicz. Warszawa 1960, t. 2, s. 394.

Faktem jest i to, że od kilku pokoleń fizyków pisma Newtona, a zwłaszcza jego *Principia*... stały się wzorcem, czy, jak kto woli - paradygmatem postępowania badawczego. Fizycy ci, nawiązując do Newtonowskiego wyznania „Hypotheses non fingo”, głosili również, że wyrzekają się obmyśleń i chcą tylko odkrywać.

Z czasem kłopotliwym balastem Newtonowskiego dziedzictwa stawały się metafizyczna, a nawet teologiczne dodatki interpretacyjne dołączone do jego systemu wiedzy empirycznej. Newton bowiem przyjął istnienie bezwzględnej przestrzeni i samą przestrzeń pojmował jako *sensorium* Boga. Sam Bóg - dla Newtona - nie jest ani trwaniem, ani przestrzenią. Ale jako wszechobecny stanowi czas i przestrzeń.

Zwracałem już uwagę na to, że metafizyczne motywy zawarte w spuściźnie autora *Principiów*... nie dziwiły, ani nie raziły d'Alamberta. Dorzuć tu, że podobnie do nich ustosunkował się Voltaire. Ten myśliciel i literat - jak wiadomo - był zdecydowanym przeciwnikiem Kościoła. Nie tylko katolickiego, ale całego chrześcijaństwa i w ogóle wszelkich religii. Był wszakże deistą, zwolennikiem - rzecz można - teologii naturalnej, opartej tylko na rozumie, a nie odwołującej się do Objawienia. Voltaire, w kontekście prowadzonych tu rozważań, zasługuje na szczególną uwagę. Jest on bowiem autorem książki popularnonaukowej *Elementy filozofii Newtona*, która, w przeciwieństwie do głównego dzieła samego Newtona, nie zawiera matematycznego aparatu pojęciowego. Będąc zatem bardziej przystępną, jest jednocześnie mniej gruntowna. Przyczyniła się jednak, zwłaszcza we Francji, ale także na całym kontynencie, do upowszechnienia nauki Newtona i tym samym wyparcia fizyki Kartezjańskiej.

3. Zajmijmy się teraz dokładniej kwestią, jak się ma słynne Newtonowskie oświadczenie o nie wymyślaniu hipotez z faktyczną praktyką autora *Principiów*...?

Nikt, kto nawet powierzchownie zna przebieg badań Newtona, nie może wątpić, że stawiał on hipotezy często. Obok najbardziej znanej - o powszechnej grawitacji - rozważał m. in. hipotezę eteru, zarówno korpuskularnej natury świata jak i falowej. Zauważmy, po pierwsze, że koncepcja korpuskularna z falową jest niezgodna. Ale Newton nie popadał w sprzeczność, bo stanowczo nie opowiadał się za żadną z nich. Rozważał walory i wady każdej z nich. Skłaniał się raczej do uznania pierwszej. Pogląd, bardzo rozpowszechniony, iż Newton jest twórcą teorii korpuskularnej i że ją w pełni akceptował, zasugerował Voltaire. Tak przynajmniej twierdził fizyk i świetny znawca historii, Armin Teske⁴:

⁴ Cyt. za: A. Teske: *Wolterowskie „Elementy filozofii Newtona”*, w: A. Teske: *Wybór prac z historii fizyki i filozofii nauki*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1979, s. 123.

Dla Newtona korpuskulama teoria światła była tylko hipotezą, co w jego rozumieniu znaczy tyle, co pomysł, myśl godna zastanowienia. Nie trzymał się bynajmniej teorii korpuskularnej, choć się nią często posługiwał, lecz nie tylko nią. Newton nie miał określonego poglądu na naturę światła. Poprzestawał na doświadczeniach, gdyż w żadnej teorii nie widział klucza do nich. Pogląd jednak, że Newton jest twórcą i przedstawicielem teorii korpuskularnej, jest i dziś bardzo rozpowszechniony. Zdaje się, że to zasługa Voltaire'a.

Armin Teske, tak zasłużony jak i niedoceniony historyk fizyki, który w swych rozprawach i artykułach, znacznie przed tym, jak zapanowała m. in. w Polsce moda uhistoryczniania metodologii nauk, wiązał refleksję metodologiczną z historią nauki (nie popadając jednak w skrajny historyzm manifestowany deklaracjami typu: nie istnieją żadne uniwersalne ponad historyczne metody badawcze) - niestety przeoczył, że Newton nie zawsze posługiwał się słowem „hipoteza” w sensie „pomysł, myśl godna zastanowienia”⁶.

Otóż Newton, odpowiadając Robertowi Cotesowi - któremu udostępnił drugą wersję *Principiów*... przed jej wydrukowaniem - jak należy rozumieć deklarację „Hypotheses non fingo”, powiedział co następuje:

Słowo „hipoteza” używane jest tutaj przeze mnie dla oznaczenia takiego twierdzenia, które nie oznacza zjawiska ani nie jest wyprowadzone z żadnego zjawiska, lecz zostało przyjęte lub założone bez żadnego dowodu eksperymentalnego.

Newton, pisząc „słowo hipoteza używane jest tutaj” daje wyraz temu, że wie, iż z owym słowem wiąże się różne znaczenia. I „tutaj” nie jest użyte w sensie: przypuszczenie podane celem wyjaśnienia faktów czy pewnych prawidłowości, a które empirycznie może zostać potwierdzone albo obalone. „Tutaj” znaczy tyle, co zdanie ani nie oparte na doświadczeniu, ani nie dające się sprawdzić drogą apelacji do odpowiednich zdań empirycznych. Krótko - zdanie pozbawione jakiegokolwiek treści empirycznej.

Mogą nas razić Newtonowskie wyrażenia: „twierdzenie nie oznaczające zjawiska”, „zdanie pozbawione dowodu eksperymentalnego”. Przyjmujemy bowiem, że funkcję oznaczenia pełnią nazwy, a nie zdania. Wyniki eksperymentów potwierdzające hipotezy czy całe teorie nie nazywamy dowodami, nawet eksperymentalnymi.

Mimo tych usterek Newtonowskie wyjaśnienia sensu deklaracji „Hypotheses non fingo” jest całkiem jasne, a zarazem - jak sądzę - przekonujące. Newton kategorycznie odżegnywał się od prób tłumaczenia zasady powszechnej grawitacji, która okazała się zgodna z danymi obserwacji ilości-

⁵ Por. A. Teske, dz. cyt., cytat w przypisie 4.

⁶ Por. tamże.

⁷ Cyt. za: A. C. Crombie, dz. cyt., s. 296, przypis 2.

wej, czyli pomiarów - za pomocą hipotezy dobranej *ad hoc*, a pozbawionej empirycznej zawartości.

Nasuwa się pytanie, czy Newton postępował konsekwentnie? Odżegnywał się bowiem od hipotez nie empirycznych, a zarazem wprowadzał i akceptował twierdzenia metafizyczne, zatem z natury rzeczy nie empiryczne. Otóż nie potępiając metafizyki i nie traktując jej za zbędny balast, konsekwentnie działał na rzecz autonomii fizyki (według terminologii od starożytności zadomowionej i od XIX wieku stosowanej - filozofii natury) wobec metafizyki. Newton nie chciał wyprowadzać i nie wyprowadzał twierdzeń fizyki z przesłanek takiej czy innej metafizyki. I z tego m. in. powodu (pod tym względem) zasługuje na miano indukcjonisty, a nie rzecznika dedukcjonizmu.

Wbrew temu więc, co niekiedy się mniema, deklaracje Newtona - nie wymyślam hipotez - nie była czymś w rodzaju zapowiedzi programu pozytywistów XIX wieku, zwłaszcza Comte'a, wedle którego ludzkość wchodzi w fazę pozytywną, tj. taką, która polega na eliminacji pytań o przyczyny. Taką, w której zamiast pytań 'dlaczego?', będzie stawiało się pytania tylko o to: jak jest lub jak było? Taką, w której nauka będzie zajmowała się tylko opisem faktów oraz ich przewidywaniem.

Newton daleki był od poglądu, iż pytania, na które brak jest zadowalającej odpowiedzi, tym samym wymagają ich eliminacji. Mówiąc, iż hipotez nie wymyśla, nie chciał przez to powiedzieć, że pytania o to, jak to się dzieje, że wszystkie ciała wzajemnie się przyciągają i jak w ogóle możliwe są wzajemne oddziaływania ciał na odległość - iż są to pytania niedorzeczne. Przeciwnie - tak jak i przeciwnicy teorii powszechnej grawitacji żywił wątpliwość co do tego, iż ciężenie stanowi wrodzoną i wręcz istotną właściwość ciał materialnych. Ale z drugiej strony - żywiąc te wątpliwości nie wątpił w prawdziwość swej teorii dlatego, że dane pomiarów były z nią zgodne. W jednym z listów do Bentleya, z którym wymienił korespondencję w latach 1692-1693, napisał:

Przypuszczać, że ciężenie jest wrodzoną, nieodłączną i istotną cechą materii, tak iż jedno ciało miałoby działać z odległości na drugie poprzez próżnię, bez pośrednictwa czegoś innego co by przekazywało działanie i siłę od jednego do drugiego, jest to moim zdaniem niedorzeczność, że jak sądzę nikt w nią popaść nie może, kto ma w sprawach filozoficznych sąd kompetentny. Ciężenie musi być wysłane przez czynnik działający stale w myśl określonego prawa; czy jednak czynnik ten jest materialny, czy niematerialny to pozostawiam rozważce czytelnika⁸.

Czytając powyższy fragment jednego z listów Newtona do Bentleya, czy inne, ale w podobnym duchu utrzymane wypowiedzi autora *Principiów*...

⁸ Cyt. za A. Teske, dz. cyt., s. 126, przypis 4.

łatwo pojąć (o ile się to zauważy), dlaczego August Comte w swej *Metodzie pozytywnej w 16 wykładach* tam, gdzie jest to konieczne, wspomina Newtonowskie prawa. Ale np. w wykładzie fundamentalnym *Istota i znaczenie metody pozytywnej*, nazwiska Newtona nie wymienia. Napisał tam m. in.:

Dwieście lat temu filozofia pozytywna zaczęła przeciwstawiać się duchowi teologii i metafizyki dzięki połączonemu oddziaływaniu prawideł Bacona, koncepcji Kartezjusza i odkryć Galileusza⁹.

Pominięcie nazwiska Newtona nie było tu chyba przypadkowe, skoro zabrakło go ponownie w końcowej części *Wykładu*:

Uzupełnijmy rozległą operację intelektualną rozpoczętą przez Bacona, Kartezjusza i Galileusza... .

Wiadomo, że Newton operował absolutnym pojęciem przestrzeni i dlatego przypisywał jej naturę duchową a nie materialną. Pisząc w liście do Bentleya, iż rozwadze czytelnika pozostawia przemyślenie, czy ciężenie wywoływane jest przez czynnik materialny, czy też niematerialny - daje do zrozumienia, że tworząc wiedzę empiryczną i rozróżniając ją od metafizyki, jednak od pytań metafizycznych nie chce uciec. Opowiadając się po stronie teizmu a nie materializmu, konstruuje nawet fizyko-teologiczny argument narzecz tezy o istnieniu Boga, Newton mimo to - na co wskazuje zacytowany urywek listu do Bentleya - dopuszcza wybór innej metafizyki i pozostawia go „rozwadze czytelnika”. Jest to aspekt stanowiska Newtona prawie nieznan. Dlatego też pozwałam sobie zwrócić na niego uwagę.

Ten aspekt stanowiska Newtona przeoczył też Włodzimierz Skoczny w artykule *Dziedzictwo fizykoteologii*. Podziela centralną tezę tego artykułu, że tzw. fizykoteologia, której najważniejszym współtwórcą był Newton,

(...) Pomimo dobrych zamierzeń i autentycznej wiary wielu jej twórców i zwolenników, na dłuższą metę okazała się zagrożeniem dla wiary, którą miała bronić¹¹.

Przychyłam się też do opinii Skoczego, że Newton, główny założyciel fizykoteologii, nie zdawał sobie sprawy z ryzykowności tego przedsięwzięcia. Ale jeżeli tak było, to jednak pamiętać trzeba i o tym, iż Newton, nie ukrywając swych przekonań, nie zamierzał ich innym narzucać.

Zamykając ten ustęp rozważań o Newtonowskiej filozofii nauki pragnę zwrócić uwagę na to, że powszechny obecnie sposób rozumienia słowa „hipoteza”, tj. jako zadania przyjętego na próbę i stawianego celem wyjaśnienia faktów zaobserwowanych oraz przewidywania obserwacji przyszłych - różni się bardzo od znaczenia nadawanego temu słowu dawniej, np. przez Arystotelesa.

⁹ A. Comte: *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, przeł. W. Wojciechowska. Warszawa 1961, s. 23.

¹⁰ Tamże, s. 345.

¹¹ W. Skoczny: *Dziedzictwo fizykoteologii we współczesnej myśli chrześcijańskiej*, w: „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 1991, s. 79.

Dla Arystotelesa słowo „hipoteza” znaczyło tyle, co przesłanka egzystencjalna: zdanie, które stwierdza istnienie (lub nieistnienie) określonego przedmiotu¹². To, czy dane zdanie jest hipotezą, czy też nie, zależy od jego własności jaką jest jego egzystencjalność. Inaczej jest w przypadku hipotezy-przypuszczenia. Jakies zdanie jest hipotezą dla danej osoby lub grupy ludzi, wielkiej społeczności i to w określonym czasie. Np. dla osoby X zdanie Z będąc hipotezą w czasie T_1 może nią już nie być w czasie T_2 . A to wtedy, jeżeli np. Z zostało obalone albo odwrotnie - dobrze potwierdzone¹³.

W piśmiennictwie z zakresu filozofii nauki, obok wyżej wskazanej i bodaj najbardziej rozpowszechnionej interpretacji terminu „hipoteza”, występują i inne. Np. matematyk, fizyk a zarazem filozof nauki Henri Poincaré przez hipotezę rozumie każde zdanie będące uogólnieniem zdań bezpośrednio opartych na doświadczeniu. A współczesny mu fizyk, historyk fizyki, kosmologii oraz filozof nauki - Pierre Duhem miano hipotezy nadał założeniom teorii fizycznych, których celem - jego zdaniem - nie jest wyjaśnianie czy przewidywanie faktów, lecz przewidywanie praw eksperymentalnych. A dla filozofa nauki Karla Poppera hipotezą jest każde zdanie wiedzy empirycznej, które nie zostało sfalsyfikowane. Zdania nie sfalsyfikowane, mimo rzetelnych prób ich falsyfikacji, zachowują status hipotez. Rzec można, iż dla Poppera każde zdanie empiryczne jest hipotezą nie dla tej czy innej osoby czy grupy osób, lecz dla każdego człowieka.

4. Newton w komentarzach metodologicznych dołączonych do jego podstawowych prac z zakresu fizyki oraz w listach adresowanych zarówno do zwolenników jak i przeciwników teorii powszechnej grawitacji głosi, że podstawową metodą fizyki (w terminologii Newtona „filozofia eksperymentalna”) jest metoda indukcji. Na uwagę zasługuje to, że większość swych twierdzeń oraz reguł metodologicznych podał on dopiero w trzeciej edycji *Principiów...*, tj. dopiero wtedy, gdy poczuł się zobligowany do usprawiedliwienia tego, dlaczego głosi teorię, która, po pierwsze, rzekomo - zdaniem jej przeciwników - wyjaśnia różnorodne zjawiska i prawidłowości (np. opisaną w trzecim prawie Keplera), lecz nie potrafi wyjaśnić przyczyny powszechnej grawitacji. A po drugie, zmusza do przyjęcia zasady kolidującej z potocznymi obserwacjami i intuicjami, tj. zasady mówiącej o działaniu ciał na dystans.

Newton, zdając sobie sprawę z tego, że jego teoria posiada obok dużych zalet także wady i ograniczenia, bronił jej w taki sposób:

W filozofii eksperymentalnej powinniśmy traktować twierdzenia jako dokładne (tj. prawdziwe - A. S.) lub bardzo bliskie prawdy .

¹² Por. Arystoteles: *Analityki pierwsze*, 72a, 76b.

¹³ Por. K. Szaniawski: *Hipoteza*, w: Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, P. J. Smoczeński (red.): *Filozofia a nauka zarys encyklopedyczny*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 197-206.

¹⁴ Cyt. za A. C. Crombie, dz. cyt., s. 397, przypis 3.

Teoria powszechnej grawitacji nie jest ani składnikiem wiedzy potocznej, ani metafizyki, lecz filozofii eksperymentalnej” i dlatego też musi ona respektować tylko wyniki indukcyjnych uogólnień. Jej ewentualna niezgodność z takimi czy innymi hipotezami nieempirycznymi, bez dowodu eksperymentalnego, nie może skłaniać badacza uprawiającego „filozofię eksperymentalną” do jej zakwestionowania czy wręcz odrzucenia:

Musimy się stosować do reguły, że argumentacja indukcyjna nie może być obalona bez hipotezy¹.

W trakcie sprawdzania teorii empirycznej mogą zostać odkryte zjawiska dotąd nieznane, nie leżące w zasięgu pierwotnego sformułowania teorii. Otóż wtedy

(...) Kiedy występują nowe zjawiska (...) to mogą one spowodować bądź uznanie (...) twierdzeń (opartych na indukcji - A. S.) za bardziej dokładne lub dopuszczające wyjątki¹⁶.

Skutkiem odkrycia nowych zjawisk może nastąpić bądź uściślenie sformułowań twierdzeń teorii, bądź też ograniczenie zasięgu całej teorii. To, że Newton brał pod uwagę możliwość zawężenia zasięgu swej teorii, zasługuje na baczną uwagę. Potocznie przypisuje mu się raczej punkt widzenia w tej sprawie wręcz odwrotny.

5. W Feynmana wykładach z fizyki czytamy:

Ze skojarzenia dwu praw Keplera Newton wywnioskował, że musi istnieć siła odwrotnie proporcjonalna do kwadratu odległości i działająca wzdłuż prostej przechodzącej przez planetę i przez słońce.

Ponieważ Newton miał duży talent do uogólnień, wyraził oczywiście przypuszczenie, że znaleziona prawidłowość ma charakter bardziej ogólny, że nie ogranicza się ona do przypadku słońca utrzymującego planety na orbitach.

To, że Newton „miał duży talent do uogólnień”, nie podlega dyskusji. Ów talent w pewnej mierze tłumaczy to, dlaczego Newton tak wielkie znaczenie przypisywał metodzie uogólnień. Ale talent Newtona z pewnością nie zaowocowałby tak, jak zaowocował - bez wielkiego materiału badawczego przygotowanego wynikami prac Galileusza czy Keplera oraz bez sugestii pochodzących z dociekań Gilberta nad zjawiskami magnetyzmu. Warto - dla przykładu - odnotować, że do kręgu znawców i sympatyków Gilberta należał Christopher Wren. A za nim właśnie Newton kontaktował się i przeprowadzał rozmowy na temat prawa głoszącego odwrotną proporcjonalność do kwadratu odległości przyciągających się ciał. Prawo to było także przedmiotem debat Newtona z Robertem Hookeiem. Nawiasem mówiąc, ten kontakt

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Cyt. za A. C. Crombie, dz. cyt., s. 397, przypis 3.

¹⁷ R. P. Feynman, R. B. Leighton, M. Sands: *Feynmana wykłady z fizyki* (przekład zbiorowy). Warszawa 1974, t. 1, s. 109.

zakończył się przykrym incydentem. Po pierwszej edycji *Principiów*... Hooke zarzucił Newtonowi plagiat. Zarzut, z tego co wiemy o rozwoju Newtonowskich badań, był chybiony. Hook miał natomiast prawo do tego, by jego nazwisko widniało w szerokim kręgu współtwórców prawa sił grawitacyjnych. I o tyle jego reakcję da się usprawiedliwić.

Czy Newton posługiwał się Newtonowską metodą? Pytanie pozornie nie-dorzeczne. Pozór ten zniknie, gdy wyjaśnimy, że P. Duhem, który już trzydzieści lat przed Popperem zaatakował programy metodologiczne, które Popper opatrzył mianem „indukcjonizmu” nawiązując do wypowiedzi Newtona, w których zawarte są potępienia hipotez nie wyprowadzonych drogą wnioskowania indukcyjnego, wszelkie programy lansujące metodę indukcji nazywa metodą Newtonowską. Obok Newtona za rzecznika takiej metody wymienia badacza o prądzie elektrycznym A. M. Ampere’a¹⁸. Rzecz ciekawa - pomija całkiem w swych rozważaniach logików zajmujących się teorią indukcji, np. tak wpływowego w XIX wieku Johna St. Milla.

Duhem wszakże zwraca uwagę na to, że praktyka badawcza Newtona (a także Ampere’a) zwykle odbiegała od jego programowych haseł. Newton np. budując teorię powszechnej grawitacji nawiązał wprowadzić do praw Keplera, ale ostatecznie te prawa nie stanowią przesłanek dla wniosku: wszelkie ciała wzajemnie się przyciągają. Keplerowskie prawa są bowiem oparte na założeniu oddziaływania jednostronnego, mianowicie Słońca na planety. A skoro tak jest, to prawo ruchu planet wyprowadzone z teorii powszechnej grawitacji, chociaż noszą zwykle miano praw Keplerowskich, to faktycznie nie tylko nie są identyczne z prawami sformułowanymi przez Keplera, ale w pewnym stopniu są z nimi niezgodne.

Te i podobne wnikliwie uwagi Duhema są nieustępliwie trafne. Idąc ich śladem można np. zauważyć, iż Newtonowska hipoteza, że Słońce stanowi źródło ruchu planet, chociaż została postawiona na gruncie pierwszego oraz drugiego prawa Keplera, to nie jest ona wszakże uogólnieniem owych praw. Zauważając to, nie sposób przeoczyć jednak również i tego, że tylko przy założeniu, iż każda planeta porusza się wokół Słońca (a nie słabszego - każda planeta porusza się) zasadną jest hipoteza, czy, jak kto woli - domysł, iż źródłem ruchu planet jest oddziaływanie na nie Słońca. Ta hipoteza (domysł) z pewnością jest bardziej zgodna z wymogami „filozofii eksperymentalnej” niż hipoteza, wedle której planety są poruszane przez anioły. A przecież taka hipoteza w czasach, w których żył i działał Newton, była brana pod uwagę.

Uwzględniając powyższą „anielską” czy podobnego rodzaju hipotezy, warto - jak sądzę - wrócić do Newtonowskiego odróżnienia hipotez postawionych „bez żadnego dowodu eksperymentalnego” od tych, które na takich

¹⁸ P. Duhem: *La Théorie physique son objet - sa structure*. Paris 1914, s. 285-396.

„dowodach” są wsparte. Jeżeli wyeliminujemy niefortunny i mylący zwrot Newtona „dowód eksperymentalny”, to chyba niearbitralnie możemy przyjąć, że dla Newtona indukcja to tyle, co proces myślowy wiodący do postawienia empirycznej hipotezy na podstawie zdań przyjętych, bądź zdań obserwacyjnych (zatem jednostkowych), bądź zdań ogólnych. Newtonowska hipoteza, iż źródłem ruchu planet jest Słońce, postawi ona jest oczywiście na gruncie przesłanek ogólnych, bo przecież takimi są Keplerowskie prawa.

Zwróciłem już uwagę na to, że zainteresowanie Newtona metodami indukcyjnymi i ich pochwała wiążą się z problemami badawczymi, które przyszło mu rozwiązywać. Z pewnością niektóre Newtonowskie konstatacje metodologiczne nie są dokładne, a nawet trącą naiwnością. Jeżeli wszakże niekiedy porównuje się metodologiczną refleksję Newtona z refleksją Galileusza i drugą ocenia się znacznie wyżej, to nie można zapominać o tym, że określone procedury badawcze lansowane w teorii metodologicznej i w praktyce badawczej Galileusza są ściśle powiązane z jego właśnie przedsięwzięciami naukowymi.

Galileusz, za zwolennikiem fizyki arystotelesowskiej Zabarelli, różnił dwie podstawowe metody: rezolutywną (analityczną) oraz kompozytywną (syntetyzującą). Budował wszakże zręby nowej, niearystotelesowskiej fizyki i dlatego, zwłaszcza w pierwszych etapach swych badań, posługiwał się metodą rezolutywną. Pojmował ją wszakże inaczej niż Arystoteles i jego następcy. Zamiast potocznej obserwacji zjawisk i opisu dostępnych faktów, zajął się rozpatrywaniem zjawisk uproszczonych, wyidealizowanych, np. ruchami ciał w próżni. Metodę swą określał mianem „matematycznej abstrakcji”, czyli takiej „abstrakcji” - jak kto woli, idealizacji - która pozwoli ująć związki pomiędzy zjawiskami (wyidealizowanymi) za pomocą odpowiedniego aparatu matematycznego. Można powiedzieć, że skoro Galileusz doszedł do poznania tej prawidłowości stwierdzonej w prawie swobodnego spadania ciał, to od metody rezolutywnej przeszedł do kompozytywnej. Stosowanie owej metody na szeroką skalę przypadło wszakże Newtonowi.

WOLFGANG MÜLLER-LAUTER
Humboldt-Universität, Berlin

NIETZSCHEGO NAUKA O WOLI MOCY (2)*

'Wiele' wól mocy w 'jednym' świecie. O tym, co charakteryzuje wolę mocy jako wolę mocy, powiedziano już najważniejsze. Tutaj byt w swojej szczególności powinien okazać się wolą mocy w *jednym* świecie.

Wszelkie byty ujęte zostają przez Nietzschego jako ośrodki panowania, jako hierarchicznie zorganizowane kwanta mocy. „Tym, czego chce człowiek, czego pragnie każda najmniejsza cząstka organizmu żywego, jest wzrost mocy”^{1,2}. Każdy 'popęd' sam jest w nim wolą mocy. Popędy zespala się ze sobą, by znieść opór, stawiany przez inne kompleksy popędów. Przeciwności popędów prowadzą do nieprzewidywalnego przesunięcia konstelacji mocy: „każdy popęd wywołuje popęd przeciwny”³. W tym znaczeniu Nietzsche opisuje *ego* jako „wzrost osobistych sił, spośród których to te, to znów inne pojawiają się na pierwszym planie” i wypatrują „nowych [sił], tak jak podmiot wygląda za mającym wielki wpływ i określonym światem zewnętrznym”. Panowanie w obrębie kompleksu popędów powoduje przemianę: „Punkt indywidualny zatacza szersze kręgi”⁴. Ten zaś w żadnym wypadku nie powinien być rozumiany jako stabilna jedność. Nie sposób wyobrazić sobie, by za wielością naszych afektów „dało się jeszcze ustanowić jedność: wystarczy, jeśli ujmuje się ją jako regencję”⁵.

To, co ma mieć znaczenie dla człowieka, odnosi się - zdaniem Nietzschego - do wszelkich istot żywych: w 'obszarze rzeczywistości' istot organicznych nie istnieje nic innego poza kompleksowymi związkami kwantów mocy, „wielością zwalczających się nawzajem istot”, z których każda w swej szczególnej perspektywiczności ubiega się wespół z innymi kwantami lub na przekór nim o panowanie w obrębie relatywnych jedności. Ze względu na ten aspekt sama protoplazma wydaje się „wielością chemicznych sił”⁶, której przysługuje tylko 'jedność', o ile nadaje się 'znaczenie' wielości jako zakamuflowanemu współdziałaniu. Przejście od człowieka do protoplazmy oznacza więc, że istota żywa wielorako wyczuwa w następstwie wielości działających w niej perspektyw to, co się jej przeciwstawia. Co zaś się jej przeciwstawia, to tylko niekiedy jest jej, zależnie od okoliczności, przeciwstawne. Organizm może zaanektować to, co początkowo jest dlań obce, wcielenie bowiem

* Przekład drugiej części pracy na podstawie W. Müller-Lauter: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, w: *Nietzsche*, hrsg. von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. 234-287; stamtąd s. 259-287. Tłumacz składa serdeczne podziękowania prof. Wolfgangowi Müllerowi-Lauterowi za zgodę na publikację tego przekładu.

stanowi zasadniczy sposób, dzięki któremu wola mocy staje się skuteczna. W każdym razie pragnienie mocy potrzebuje tego, co się mu opiera.

Wola mocy może wyrazić się tylko w *oporze*; poszukuje tego, co się jej sprzeciwia, - jest to podstawowa tendencja protoplazmy, skoro wznosi pozorną arenę, by siebie odszukać. Przyswojenie i wcielenie jest przede wszystkim pragnieniem przewyciężenia, formowaniem, stwarzaniem i przekształcaniem, aż do momentu, kiedy przewyciężone całkowicie zostaje zawłaszczone przez moc napastnika i jego samego wzmacnia. - Jeśli nie powiedzie się to wcielenie, to wówczas rozpada się najpewniej sam twór; i *dwojakość* ta objawia się jako następstwo woli mocy: by nie zatracić tego, co zdobyto, wola mocy rozdziela się na dwie wole mocy.

Jeśli świat jest wolą mocy i niczym więcej, to także zdarzenia, zachodzące w nieorganicznym 'obszarze rzeczywistości', należy wykładać jako walkę mocy. Nietzsche przyjmuje to wyjaśnienie bez wyjątku w kontekście swojej krytyki myślenia mechanistycznego. O tym, że przeciwstawia on mu „teorię rozgrywającej się we wszelkich zdarzeniach *woli mocy*”, słyszeliśmy już przy okazji roztrząsania 'drugiej próbki' Schlechty. Ze względu na wyznaczoną szczegółowość wywodów nie sposób przejść tutaj do podjętej przez Nietzschego krytyki. Musimy ograniczyć się do kilku uwag, które powinny stanowić podstawę wyjaśnienia, jak Nietzsche, wychodząc od swojej teorii, krytykuje mechanicyzm.

„Mechanika” redukuje świat „do tego, co powierzchowne”, by w ten sposób zawładnąć nim „pojęciowo”. Stanowi ona „jedynie sztukę schematyzacji i uproszczenia, a poprzez sposób ekspresji stara się uporać z wielością - nie jest 'rozumieniem', lecz oznaczaniem, które ma służyć *porozumieniu*”⁸. Myślenie mechanistyczne „wynajduje” świat, „by uczynić go policzalnym”. Wymyśla „jedność przyczynową [...], 'rzeczy' (atomy), których działanie byłoby stałe”. Tak dzieje się przy okazji przeniesienia naszego fałszywego pojęcia podmiotu jako stałej *jedności* Ja na „pojęcie atomu” oraz „pojęcie rzeczy”; tak też ustanawia się naszą złudną „subiektywność”, np. jako podstawę mechanistycznego pojęcia ruchu oraz „pojęcia czynności (oddzielenie przyczyny od skutku)”. Mechanika przyjmuje za swoje założenie nie tylko ten psychologiczny przesąd, ale także inny, który podsuwa nam Język obrazowy” - przede wszystkim pojęcie ruchu. W mechanistycznej wykładni świata „w tym upatrujemy naszych oczu, naszej *psychologii*”⁹. Winniśmy „wyeliminować” wszelkie „dodatki” naszego błędnego subiektywnego przekonania, by dotrzeć do tego, co zakryte w mechanistycznym rozumieniu świata. W rezultacie odnajdujemy „dynamiczne kwanta, które pozostają w napięciu do innych dynamicznych kwantów: ich istota zawiera się w odniesieniu do innych kwantów, w 'działaniu' na nie”¹⁰. Także do nieorganicz-

nego'obszaru rzeczywistości' stosuje się zdanie, „że wszelka poruszająca siła jest wolą mocy”. Nie istnieje żadna inna siła. Nie będzie się przecież rozważać „w granicach naszej nauki” działania i przeciwdziałania, wzrostu i spadku mocy jako takich; to, co warte rozważenia, wymyka się paradygmatowi przyczynowo-skutkowemu¹¹.

By zadośćuczynić zamierzeniu pokazania konsekwencji, do jakich prowadzi Nietzschego wypracowanie nauki o woli mocy, należy w tym kontekście roztrząsnąć jeszcze dwa problemy: problem *spostrzeżenia* w 'świecie nieorganicznym' oraz problem *konieczności* we wszelkim rozwoju. Zajmujemy się najpierw drugim z nich.

A. Zaczniemy od pytania. Czyż nie dopuszczająca wyjątków możliwość zastosowania 'praw przyrody' nie wskazuje na pierwotną trwałość we wszelkim rozwoju, podlegającym ich formułom? Nietzsche odpowiada na to: „Niezmienne następowanie określonych zjawisk nie dowodzi 'prawa', lecz stosunku mocy pomiędzy dwiema i liczniejszymi siłami. Powiedzenie: 'ale właśnie ten stosunek jest tym samym!' nie znaczy niczego innego, jak: 'jedna i ta sama siła nie może być inną siłą’”¹². „Wzdragam się przed mówieniem o 'prawach' chemicznych [...]. Rozprawia się [...] o absolutnym ustaleniu relacji mocy: to, co silniejsze, zapanuje nad tym, co słabsze, o ile to ostatnie nie będzie w stanie urzeczywistnić swego stopnia samoistności”¹³. Na miejsce wyrażonej w prawach konieczności pojawia się u Nietzschego *taka* konieczność, dzięki której zachodzi walka kwantów mocy. Jeśli znaczy to, „że określona siła nie może być niczym innym, jak właśnie taką określoną siłą”, to jest to równoważne ze stwierdzeniem, „że siła ta, napotykając opór pewnego kwantum siły, nie może wyładować się inaczej, jak tylko w sposób odpowiedni jej mocy”. To zaś znaczy: „Zdarzenia i konieczność zdarzeń stanowią *tautologię*”¹⁴. Wydaje się, że trzeba pozostać przy konieczności, o której mowa w teorii mechanistycznej, nawet wtedy, gdy Nietzsche interpretuje ją odmiennie.

O tym, że nie zachodzi ten przypadek, można się przekonać, śledząc podjęty przez Nietzschego trud zaprzeczenia w dwojaki sposób pretensji praw przyrody do powszechnego obowiązywania (bez podawania w wątpliwość zastosowania, ba, przydatności tych praw). Po pierwsze, Nietzsche nie podziela przekonania, że prawa przyrody zachowują ważność niezależnie od czasu; po drugie, odrzuca on takie ujęcie, wedle którego w prawach tych *zasadniczo* ujęte zostają zdarzenia. Pisze on:

Nie jesteśmy w stanie nadać 'prawom przyrody' ważności, która byłaby niezależna od czasu; nie możemy niczego stwierdzić na temat jakości chemicznych w ich wiecznej trwałości; nie jesteśmy na tyle *subtelni*, by wytropić przypuszczalny *absolutny* bieg zdarzeń: to, co *pozostaje*.

zawdzięcza swoje istnienie tylko naszym nie wyspecjalizowanym organom, zdolnym do zespalania i wydobywania na powierzchnię tego, co *tak* zupełnie nie istnieje¹⁵.

W innym miejscu stwierdza w odniesieniu do 'jakości' chemicznych¹⁶, iż zanikają i zmieniają się,

tak iż niewiarygodne musi się wydawać, by w takim przeciągu czasu obecnie przyjęta formuła zespalania miała być *odparta* przez [swoj] wynik. Chwilowo więc zasady są prawdziwe, skoro opiera się je na uproszczeniu; czymże jest 9 części tlenu do 11 części wodoru! Najzupełniej nie sposób dokładnie urzeczywistnić tego stosunku 9 do 11. Podczas realizacji zawsze zachodzi błąd, w następstwie czego mamy do czynienia z pewną rozpiętością w obrębie eksperymentu. Ale też w jego granicach odbywa się wieczna przemiana, wieczny bieg rzeczy, w żadnym momencie tlen nie jest dokładnie tym, czym był wcześniej, lecz czymś nowym: jeśli nawet nowość ta jest nazbyt subtelna, by wychwycić ją we wszystkich pomiarach, to przecież bieg wszystkich tych nowości nie jest prawdopodobnie aż na tyle nieznaczny, by nie odeprzeć [samej] formuły.

Mechanistyczna wykładnia rzeczywistości, pozostająca pod wpływem złudnych przesądów, narzuconych przez język, zmysły i 'psychologię', nie przyjmuje do wiadomości fundamentalnych przemian w najmniejszej i najsubtelniejszej skali. Symplifikuje, skoro ustala trwałe jedności, pomiędzy którymi konstruuje relacje. Traktując coś w uproszczeniu, ustala na podstawie takich relacji prawa, którym nadaje bezwzględną konieczność. Niemniej taka 'konieczność' w rzeczywistości nie jest niezmienna, nie jest w ogóle koniecznością. Ustawiczne różnicowanie przysługuje jeszcze temu, co najdrobniejsze i najsubtelniejsze. Nic nie pozostaje tym, czym jest w danym punkcie czasu. Jego przemiany, przy pewnych okolicznościach, wykraczają poza 'domniemany zakres', jaki trzeba przyjąć, by móc zastosować prawo czy formułę. Nietzsche stara się wykryć 'prawdziwą konieczność', zakrytą przez 'konieczność fałszywą' mechaniki. Oznacza to dla niego tyle, że każde kwantum mocy w każdym czasie i w swojej relacji do innych kwantów mocy może stanowić tylko określony wynik.

B. Także 'byty' nieorganiczne stanowią wolę mocy. Jedna wola mocy dąży do zapanowania nad inną. W obrębie [relacji] panowania sytuuje się - bądź co bądź - specyficzny rodzaj 'poznawania' tego, co powinno być ujarzmione. Żadna wola mocy nie jest 'wolą ślepą'. Dlatego Nietzsche zmuszony jest przyznać udział w „poznawaniu”, „*sposzreganie* także świata nieorganicznemu”. W kilku notatkach ze spuścizny rękopiśmiennej znajdujemy skąpe wzmianki na ten temat. Usiłuje on scharakteryzować takie spostrzeganie poprzez zaznaczenie różnicy ze spostrzeganiem, uwidaczniającym się w świecie organicznym. Przy tym idzie tak daleko, iż twierdzi, jakoby

„w świecie chemicznym” panowało „najsilniejsze spostrzeganie różnic sił”. Już protoplazma, jako różnorodność sił chemicznych, posiada tym samym „jakieś *niepewne i nieokreślone* zespołowe ujęcie postrzegania obcej rzeczy”. Niepewność i nieokreśloność powoduje, iż liczne siły są „zwalczającymi się nawzajem istotami”, których przeciwieństwo rozstrzyga się z chwilą, kiedy protoplazma „odczuwa świat jako leżący poza nią”. Wyrazistość spostrzeżenia, która winna przysługiwać siłom chemicznym jako takim, opiera się na pewności i określoności. Te mają być dane jedynie w „trwałych spostrzeżeniach”, jakie Nietzsche w rzeczywistości przypisuje [światu] nieorganicznemu. O ile trwałość oznacza ustalenie kryterium tradycyjnego pojęcia prawdy, można powiedzieć o postrzeżeniu w obrębie świata nieorganicznego: tu panuje 'prawda'!¹⁹.

Jestem zdania, że z tych i innych zapisków udaje się wydobyć bynajmniej nie skrytą tęsknotę Nietzschego za taką 'prawdą', za tą prawdą, której destrukcja konstytuuje przecież główne zamierzenie jego filozofii. Tęsknota ta wychodzi na jaw także wtedy, gdy Nietzsche notuje, iż stojący za życiem organicznym „świat nieorganiczny [...] jest tym, co największe i najbardziej godne czci”. Brakowałoby tam „błędu, perspektywicznej ograniczoności”. Wszystko, co organiczne, prezentuje się jako „pewna specjalizacja”. „Utrata specjalizacji” zachodzi wraz z utratą ostrości i trwałości spostrzeżeń. W niedostatku tych ostatnich tkwiłaby 'perspektywiczna ograniczoność', o której mówi Nietzsche²⁰. „Wszelkie czucie, przedstawianie i myślenie” musiało być „pierwotnie jednością” - twierdzi się w innej notatce. „W świecie nieorganicznym musi istnieć ta jedność: świat organiczny *zaczyna się* wraz z tym oddzieleniem”²¹. Jedność świata nieorganicznego stanowi nie przyjęte założenie trwałości jego perspektywy. „To, co organiczne odróżnia się od tego, co nieorganiczne dzięki temu, że [-] nigdy, w żadnym ze swoich procesów, nie jest sobie równe”²². Świat nieorganiczny jest równy sobie samemu. W tym miejscu sam Nietzsche rzutuje tożsamość na 'to, co najbardziej godne czci', skoro w ogóle demaskuje ją jako obecną *wszędzie* projekcję.

Nie powinniśmy przykładać zbyt wielkiej wagi do tej niekonsekwencji Nietzschego, znajdującej wyraz w skąpych uwagach. Szeroko rozwiniętą myślą Nietzschego jest przekonanie, iż nie istnieje jedność w znaczeniu czegoś ustalonego. Jedność możliwa jest tylko jako organizacja przeciwieństwa i zespolenia kwantów mocy. Dopiero dane w ten sposób „relacje konstytuują istotę”²³.

Wróćmy raz jeszcze do wypowiedzi Nietzschego o świecie nieorganicznym: tam panowałaby 'prawda'! W notatce tej mowa jest o tym, że wraz ze światem organicznym zaczyna się 'pozór'. Możemy przywołać teraz Nietzschego krytykę tradycyjnego schematu przeciwstawiania sobie prawdy i pozoru. W tym kontekście wystarczyć musi wskazanie na jej wynik. Kiedy

Nietzsche wychodzi od perspektywicznego przewyciężenia, wszelka 'prawda' staje się 'pozorem', a wszelki 'pozór' 'prawdą'. Na koniec rozwiązuje się samo przeciwieństwo. Wszelkie poznanie, wszelkie spostrzeganie okazuje się w sensie 'przygotowania' pozostawać na służbie dominującej za każdym razem woli mocy. Przygotowania przybierają formę 'u-stalenia' tego, co w rzeczywistości nieustannie się zmienia. O przygotowawczych u-staleniach tego, co przeciwstawne, traktuje się zarówno z perspektywy świata nieorganicznego (któremu można co najwyżej przypisać relatywną 'trwałość'), jak i przy okazji spostrzeżeń, opartych 'na wielu perspektywach' [*aus vielen Augen*], takich, które Nietzsche stwierdza w świecie organicznym. Wszelki byt utrwała się, tj. przyjmuje kształt konieczności. U-stalenie stanowi główny rys woli mocy. Tylko u-stalające i u-stalone zmieniają się nieustannie. Jeśli u-stalone kwantum mocy chce pozostać panującym kwantum mocy, to musi na wciąż nowy sposób (gdyż samo zmienia się nieustannie i zmienia się jego perspektywa) u-stalać bez ustanku zmieniający się [czynnik], nad którym panuje. Z formalnego punktu widzenia ujęcie wszelkich wól mocy daje się opisać jako odniesienie zdarzeń do siebie, które nie mogą być traktowane *jako* zdarzenia, lecz jako coś, co się nawzajem utwierdza, by - spłacając trybut zdarzeniom - być zmuszonym do nieustannego porzucania już utrwalonego.

Wychodząc od rozważań, dotyczących spostrzegania w świecie nieorganicznym, wydobyliśmy u-stalenie jako rys główny *wszelkich* wól mocy. Jeśli rzucimy okiem na 'obszary rzeczywistości', które - idąc za wywodami Nietzschego - przejrzelśmy szczegółowo, to możemy powiedzieć, że *wszędzie* odnajdujemy ten sam dany stan rzeczy: procesy skupiania i rozpraszania wól mocy.

Wola mocy jako interpretacja. Przywiedliśmy sobie przed oczy Nietzschego wykładnię rzeczywistości. Teraz istnieje wiele takich wykładni. Czy filozofia Nietzschego zwiększa jedynie ich liczbę, jak pytaliśmy na początku tej rozprawy? Czy też zachowuje ona pierwszeństwo przed innymi? Nie chcemy pytać tu o pierwszeństwo, jakie można by jej przyznać przed innym myśleniem. Chodzi nam o Nietzschego rozumienie siebie. On sam zgłasza pretensję do przyznania wyższości swojej wykładni świata nad innymi. Skoro tylko odwołujemy się do tego uroszczenia jego filozofii, natykamy się na problem uzasadnienia tej 'nauki o woli mocy'.

Wyjdźmy od aforyzmu 22 z *Poza dobrem i złem*²⁴. Nietzsche wskazuje w nim na niedostateczność mechanicznej wykładni świata. Znamy już jego argumenty i rozpatrywaliśmy je albo przynajmniej nazwaliśmy na podstawie innych aforyzmów i fragmentów, w których poddane zostają drobiazgowej analizie. Dla tego, o co chodzi nam w tej chwili, istotne jest, iż zarzuca on 'fizykom' posługiwanie się złą 'filologią'. „Prawidłowość przyrody” nie

byłaby „stanem faktycznym, 'tekstem'”, lecz „interpretacją”. Przeciwnstawia on im własną wykładnię:

Mógłby pojawić się ktoś, kto wychodząc z przeciwnstawnego zapatrywania i dysponując odmienną sztuką interpretacji, odrzuciłby wyczytywanie z tej samej przyrody i ze względu na te same zjawiska właśnie tyrańsko-bezwzględne i nieubłagane ustanowienia uzurpacji mocy - interpretator, który tak zaprezentowałby wam brak wyjątku i konieczność we wszelkiej „woli mocy”, że niemal każde słowo i samo słowo „tyrania” wydałyby się na koniec nieużyteczne czy też zdawałyby się stanowić - jako przynależne wymiarowi ludzkiemu - wyraz osłabionej i złagodzonej metafory; i ten to poprzestałby na tym, by stwierdzić o tym świecie to samo, co wy sądzicie, a mianowicie, iż świat ów podlega „konieczności” i „obliczalności”, *nie* dlatego jednak, że panują w nim prawa, lecz z tego powodu, że absolutnie *brakuje* w nim praw, a wszelka moc w każdej chwili dochodzi do swojej ostatecznej konsekwencji.

Nietzsche dodaje jeszcze do tego wyводу: „Założmy, że to także jedynie interpretacja - i już z całą pieczołowitością chcecie się temu sprzeciwić? - no cóż, tym lepiej -”.

Możliwy zarzut 'fizyków' nie tylko zostaje przyjęty, ale akceptuje się go powszechnie. Tak samo, jak teoria mechanistyczna, także teoria woli mocy jest 'jedynie' interpretacją. Czy tym samym jedna interpretacja nie przeciwstawia się innej? Nie należy przez to sądzić, że obydwie miałyby zgłaszać jednakową pretensję do prawdy? Wszak Nietzsche pisze, iż o ile fizycy wysunęliby taki zarzut, byłoby 'tym lepiej'. W jakiej mierze *lepiej, dla kogo lepiej?*

Taki zarzut przychodzi w sukurs wykładni Nietzschego. Dzięki jego 'także... jedynie' zachodzi ustępstwo na rzecz tezy, wedle której prawidłowość przyrody jest interpretacją. Jeśli to się uzna, to wówczas rzecz rozgrywa się na poziomie, gdzie trzeba pytać o *interpretowanie jako takie*. Kto mówi, to i to jest interpretacją, ten musi uznać sensowność pytania o to, czym w ogóle jest interpretacja. Interpretacja okazuje się takim niedosytem interpretacyjnym. Teraz więc Nietzsche domaga się odpowiedniej interpretacji samego interpretowania. Jaspers dopatruje się u Nietzschego „teorii wszelkiego bytu wewnątrzświatowego jako bytu zinterpretowanego jedynie, wiedzy o świecie jako każdorazowej *wykładni*”, teorii, wynikającej „z przeobrażenia filozofii Kanta, jego filozofii krytycznej”²⁵. „Ten nieskończony ruch wykładania zdaje się osiągać coś w rodzaju spełnienia w *samoistnym ujęciu* tego wykładania: w *wykładni wykładania*”²⁶. „Nietzschego wykładnia, która zachowuje świadomość, że wszelka wiedza jest wykładaniem”, wkomponowuje „tę wiedzę we własną wykładnię za sprawą myśli”, która głosi, „że sama wola mocy [jest] działającą wszędzie, nieskończenie różnorodną pobudką

wykładania”. „Wykładnia Nietzschego jest w istocie wykładnią wykładania, a w związku z tym nie ma nic wspólnego ze wszystkimi dawniejszymi wykładniami, naiwnymi w porównaniu z nią, nie zawierającymi świadomości swojego wykładania”²⁷.

W kontekście problematyki wykładni Nietzschego przez Jaspersa, do którego należą te wywody, jest to ujęte właściwie: wszelka wiedza jest dla Nietzschego wykładnią, wszelka wiedza o tej wiedzy - wykładnią wykładni. Możemy o tym, co tu zaprezentowano, powiedzieć także: wykładnie w [całej] swojej różnaitości są interpretacjami, przynależnymi wolom mocy; interpretacją jest również to, że *są one tym właśnie*. Co to dokładnie znaczy i jakie wynikają stąd konsekwencje, powinno wyjaśnić się w niniejszych rozważaniach.

Przede wszystkim winniśmy uzmysłwić sobie zakres, w jakim występuje Nietzschego pojęcie interpretacji. Wszelkie wole mocy wykładają, interpretują. Tak też np. perspektywiczne spostrzeżenia istot nieorganicznych są interpretacjami. I nie tylko wszystkie spostrzeżenia, wszelkie poznanie i wszelka 'wiedza' stanowią wykładnię, lecz również wszystkie czyny i uformowania, ba, wszelkie zdarzenia²⁸. W ten sposób rozprawia się np. „podczas wykształcania organu [...] o interpretacji”. „Wola mocy *interpretuje*”, co znaczy zarazem: „odgranicza, określa stopień, różnorodność mocy. Czystej różnorodności mocy nie sposób odczuć jako takiej: musi istnieć coś, co pragnie zmiany i co inne coś o takim charakterze interpretuje wedle swojej wartości”²⁹.

Wybrany tu przez Nietzschego sposób wyrażania łatwo naraża się na błędne odczytanie. Można by sądzić, że wola mocy (rozumiana jako *jakaś* wola mocy albo też wykładana niewłaściwie jako *jedna* wola mocy w znaczeniu *ens metaphysicum*) jest podmiotem, dla którego interpretowanie miałoby być orzecznikiem, wytwarzając uprzednie założenie dla procesu. Nie powinniśmy dać się zwieść gramatyce i oddzielać to, co nierozłącznie do siebie przynależy. Tak też brzmi to w innej notatce: „Nie powinno się pytać: 'kto interpretuje?'” Pytanie jest niewłaściwie postawione, gdyż „to interpretowanie samo [...] [ma] istnienie”³⁰; „poezją” jest „ustanawianie interpretatora, kryjącego się jeszcze za interpretacją”³¹. Interpretowanie 'to' nie ma „istnienia [...] jako 'bytu’ w znaczeniu trwałości, lecz posiada go Jako *proces, stawanie się*”³². Kiedy na końcu poprzedniej części tekstu charakteryzowaliśmy spostrzeganie woli mocy jako relację zdarzeń, które siebie nawzajem ustanawiają, to ze względu na wydobyty tu aspekt uprawnione jest mówienie, że wole mocy przeciwstawiają się sobie jako stale zmieniające się interpretacje. W związku z tym staje się jasne, że Nietzsche może wystąpić przeciw pozytywistom, mówiąc: „Fakty nie istnieją, są tylko *interpretacje*”³³.

Poruszamy się nadal w obrębie wzbudzającej zaufanie doktryny Nietzschego, skoro dodajemy jeszcze uwagę, że wszelka interpretacja jest *perspe-*

ektywiczna. Nietzsche, który chętnie posługiwał się filologiczną relacją tekst-
- wykładnia, by w ten sposób wyjaśnić fundamentalne związki, zawarte w rze-
czywistości, pisze, iż ten sam tekst dopuszcza niezliczone interpretacje³⁴. Jeśli
myślimy o nieskończonej podzielności perspektywicznych kwantów mocy,
to nie powinniśmy być zdziwieni, kiedy czytamy w *Wiedzy radosnej*: „Świat
jeszcze raz [...] stał się dla nas 'nieskończony': o ile nie jesteśmy w stanie
odrzuć możliwości, iż zawiera w sobie nieskończone interpretacje”³⁵.

Perspektywiczność *wszelkiej* interpretacji staje się więc problemem, który
w rezultacie odsyła do własnego filozofowania Nietzschego, skoro bierzemy
pod uwagę to, że pośród niezliczonych wykładni tekstu nie istnieje „żadna
'właściwa' wykładnia”³⁶. Nie mamy podstaw do przyjęcia, iż możliwe byłoby
„absolutne poznanie”: „egzystencji przynależy to, co perspektywiczne, złud-
ne”³⁷. W rezultacie także wszelka wykładnia świata jest jedynie interpretacją,
wyposazoną w perspektywiczno-złudny charakter: interpretacja mechanis-
tyczna w nie mniejszym stopniu niż ta, która próbuje pojąć zdarzenia, za-
chodzące w świecie, jako chaos współdziałających ze sobą i nawzajem się
zwalczających wól mocy. Toteż ujęcie 'tego' świata jako sumy sił stanowiłoby
pewną perspektywiczną interpretację świata obok licznych innych. Co można
by, ze względu na fundamentalną relatywność wszelkiej wykładni świata,
przytoczyć na korzyść 'prawdy' interpretacji Nietzschego?

Sam Nietzsche dał nam kryterium, pozwalające orzec, co rozumie on
przez prawdę. Opiera się ono na wzroście mocy. Dzięki temu kryterium
ustanawia się „nieskończoną wykładalność świata”. „Wszelka wykładnia”
powinna okazać się przy tym „symptodem wzrostu lub upadku”³⁸. Jeśli
wykładnia służy wzrostowi mocy, to jest ona prawdziwsza we wspomnianym
sensie od tej, która zwyczajnie zachowuje życie, czyni je znośnym, oczyszcza
je czy, też separuje chorego i doprowadza do śmierci³⁹. Chcemy przede
wszystkim mechanistyczną wykładnię świata, którą Nietzsche nieustrudzenie
traktuje jako istotnego współczesnego przeciwnika swojej filozofii, poddać
sprawdzianowi tego kryterium.

W jakim sensie mechanistyczny sposób myślenia jest jedynie „powierz-
chowąfilozofią”⁴⁰, zdołaliśmy już przedstawić, odwołując się do Nietzschego.
Ważniejsze jest jednak to, że jest *on fałszywy*. Schematyzuje, upraszcza,
wybiera 'określenia', by zapewnić sobie ogólne zrozumienie. Finguje kons-
tytutywne jedności, stałe działania i prawa. Wymyśla świat, który byłby
obliczalny. „Ogólny kod [...], przyjęty ze względu na *obliczalność*”, służy
*oponowaniu przyrody*⁴¹. Na tym się oprzemy. Kiedy dzięki mechanistycznej
perspektywiczności urzeczywistnia się takie oponowanie, wzrastając przy
tym stale, to perspektywiczność ta może być wprawdzie 'fałszywa', o ile
zdarzenia nie są postrzegane w niej tak, jak 'rzeczywiście wpływają'. Czy nie
jest ona jednak 'prawdziwsza' w znaczeniu Nietzschego kryterium prawdy

od wszystkich wcześniejszych wykładni świata, skoro spowodowała, jak żadna inna przedtem, wzrost mocy człowieka i powoduje go nadal? Odtąd możemy rozumieć, dlaczego Nietzsche przygodnie z uznaniem wyraża się o tej wykładni świata. Ma ona dla niego znaczenie „nie jako *dowolne* rozpatrywanie świata, lecz jako takie, które wytwarza największą surowość i dyscyplinę, a nade wszystko spycha na stronę jakąkolwiek sentymentalność”. Nietzsche przypisuje jej funkcję selektywną, posługując się słowami, które przywodzą nam na myśl 'skutki', jakie powinna sprawić jego nauka o wiecznym powrocie⁴²: wyobrażenie mechanistyczne byłoby „zarazem próbką dla rozwoju fizycznego i duchowego: zwyrodniałe i słabe pod względem mocy rasy czekałby niechybny koniec”⁴³.

Jeśli mechanistyczna interpretacja świata miała być Jedną z *najbardziej* *niejczyńszych*”⁴⁴, to nie byłby to bynajmniej argument przeciw tej jej 'prawdzie', która powoduje przyrost mocy. Jeśli w związku z nią rozprawiało się także o powierzchownej perspektywie, to byłoby to „coś najwspanialszego do wytworzenia wedle naszych potrzeb (maszyn, mostów itd.) założeń mechaniki”. I chodzi przy tym o „nader wielkie potrzeby”, a „'niewielkie błędy' [...] w ogóle nie wchodzą w grę” : gdybyśmy dzięki tej interpretacji mieli zapałować nad przyrodą, to przecież nieistotne miałyby być to, czy wykładnia ta jest głupia, prostacka i błędna.

Z drugiej strony wydaje się niezbyt pewne, czy pogląd, wedle którego świat byłby dany tylko w nieskończoności perspektywicznych interpretacji wól mocy, jest przydatny dla pragnienia mocy - pomijając zupełnie pytanie, pozostające jeszcze do rozważenia, jak taki pogląd mógłby istnieć przy wyłącznym panowaniu perspektywizmu. Jeśli wykładnia mechanistyczna *jest fałszywa* w znaczeniu [możliwości] ujawnienia rzeczywistych zdarzeń, a *prawdziwa* w sensie Nietzschego własnego rozumienia prawdy, to mogłoby być tak, że wykładnia świata jako wielości wól mocy jest wprawdzie 'prawdziwa' tam, gdzie trzeba odmówić prawdziwości światopoglądowi mechanistycznemu. Wszelako okazuje się *chybiona* jako kryterium prawdy dla wzrostu mocy. Czyż nie jest to bliskie myśli, że *wgląd* w relatywność naszych interpretacji paraliżuje nasze dążenie do mocy, podczas gdy *niewiedza* co do relatywności naszego pragnienia mocy pozwala się nam rozwijać zwyczajnie i właśnie dlatego efektywnie? Sam Nietzsche wskazuje wystarczająco często na konieczność niewiedzy czy wręcz samooszustwa dla [utrzymania] koherencji, a także przyrostu mocy takiej struktury, jaką jest człowiek. Do naszej „podmiotowej jedności” przynależy „pewna *niewiedza*, w której regent zachowany zostaje ponad jednostkowymi czynnościami i barierami, narzuconymi przez wspólnotę”: jako warunek dla organizowanej regencji. 'Psycholog przyszłości' miałby zwrócić uwagę na to, że „wielki egoizm naszej dominującej woli” wymaga od nas, „by zamykać oczy na nas samych”⁴⁶.

Teraz trzeba jeszcze pokazać, w jaki sposób Nietzsche, wedle kryterium własnego rozumienia prawdy, odwraca ocenę teorii mechanistycznej i teorii pragnienia mocy. W tamtej mianowicie prawa przyrody są właściwymi władcami, a my sami mamy pojmować siebie jako tych, którzy są przez nie ujarzmieni.

Okoliczność, iż coś zawsze zachodzi w określony sposób [so und so], interpretuje się tu tak, jak gdyby istota w następstwie poddania prawu albo prawodawcy zawsze tak i tak miała postępować: podczas gdy coś, abstrahując od „prawa”, posiadałoby wolność odmiennego działania. Niemniej właśnie takie tak-a-nie-inaczej mogłoby wywodzić się z samej istoty, która bynajmniej *nie* dopiero ze względu na prawo tak i tak miałaby się zachowywać, lecz tak i tak tworzyć.

Nietzsche - jak wiadomo - za wszelkimi zjawiskami duchowymi dziejów Zachodu tropił 'moralność niewolników' i na sam koniec znalazł ją za mechanistyczną wykładnią świata: „Strzegę się przed tym, by mówić o 'prawach' chemicznych: posiada to posmak moralny”. W rzeczywistości to, co silniejsze, panuje nad tym, co słabsze, nie ma żadnego „respektu przed 'prawami’”⁴⁸. Kto jednak pojmuje siebie jako bezwarunkowo podległego prawom, ten ponosi stratę, tak na uczuciu, jak i świadomości własnej siły, a tym samym stratę jej samej.

Wobec tego Nietzschego „nowa wykładnia” chce zaoferować „filozofowi przyszłości jako panu ziemi konieczną bezstronność”⁴⁹. Tu właśnie radykalny perspektywizm chcącego wydaje się wieść do stronnictwa. Każda jego wykładnia jest relatywna, toteż zdaje się on, wiedząc o tym, myśleć jedynie w pewnym zerwaniu [z nią] i mogąc działać przy zachowaniu osłabionego przekonania. Ujmijmy w skrócie jego tok myśli: wszystkie interpretacje są perspektywiczne; nie istnieje żadne absolutne kryterium, pozwalające osądzić, które z nich są 'trafniejsze', a które 'mniej trafne'; jedyne kryterium dla prawdy wykładni rzeczywistości opiera się na tym, czy i w jakim wymiarze wykładnia ta jest w stanie przeciwstawić się innej i zachować siebie. Wszelka wykładnia tyle ma racji, ile posiada mocy. Wgląd w perspektywiczność wszelkich interpretacji, do jakiego prowadzi Nietzschego 'nauka o woli mocy', może w rezultacie dostarczyć silnym 'dobrego usprawiedliwienia' do tego, aby wyjednać bezwarunkową akceptację dla swoich 'ideałów'. Tylko 'ideały' innych wól mocy, przynależnych innym perspektywom, sprzeciwiają się ich mocy. Żadne wartości nie wysuwają się przed nimi na czoło, które by nie były przez nie związane. Czyż można by założyć takie zespolenie jako *utrwalony* autorytet, transcendentny światu bądź mu immanentny? Autorytet ma przecież tylko ujarzmiona w danej chwili wola mocy. Dlatego silni powinni na koniec zerwać z wiarą w to, iż byłiby podporządkowani prawom

przyrody, skoro sprawdzają je wedle kryterium prawdy, przyjmującego wzrost mocy. Przypatrzmy się temu od strony zasadniczej myśli Nietzschego: „Bóg moralny”⁵⁰ jest martwy. Niemniej pokazywać się będzie jeszcze jego „cień”. Trzeba go „pokonać”⁵¹. Także mechanistyczna wykładnia świata tkwi jeszcze w tym ’cieniu’. Ujawnia to ’moralistyczny smak’, jaki przylgnął do jej praw przyrody.

Interpretacja silnych w przyszłości, ustanawiająca nowe wartości, może również być tylko perspektywiczna. Oznacza to, że odgranicza ona i wybiera. By sprostać zasklepieniu w sobie, wiele nie przyjmuje do wiadomości. Niewiedza zachowuje konstytutywne znaczenie dla interpretowania, mając stać się wręcz *pragnieniem* niewiedzy. Także *zapominanie* jest - jak dla wszelkiej wykładni - istotne dla wykładni silnych. *Wiedza o samej perspektywiczności* nie powinna być jednak ’zapomniana’. Ta wiedza daje dopiero podstawę do nieograniczonej przewagi.

Jeśliby filozofowie przyszłości mieli stać się panami świata, to ich interpretacja musiałaby z kolei odznaczać się także konieczną *’treściową rozpiętością’*. Musi ona wyklądać rzeczywistość zarówno w jej całości, jak i szczegółowości, by nie tkwić za podanymi już wykładniami całościowymi i przez to im podlegać. Inne wykładnie świata miałyby ona demaskować jako interpretacje, które siebie same rozumieją niewłaściwie, gdyż nie pojmują siebie w ogóle jako interpretacji albo przynajmniej nie przenikają istoty interpretowania. Nie wyklucza to tego, że interpretacja ta *może służyć* innej interpretacji jako narzędzie, o ile przysparza ona jej mocy, jak to ma miejsce w przypadku mechaniki ze względu na opanowanie przyrody. Tym samym nie ujmuje ona tej wykładni jako prawdziwej w znaczeniu jej własnej pretensji do obowiązywania.

Kiedy Nietzschego filozofia woli mocy rości sobie prawo do wypowiedzenia prawdy o rzeczywistości, to nie popada w sprzeczność z wyrastającym z tej filozofii kryterium prawdy. Odtąd uwidacznia się nawet szczególnie konsekwentne wyłożenie [istoty] świata. Poruszamy się w błędnym kole. Taka kolość należy do wszelkiego rozumienia. Nietzsche w zupełności zdaje sobie sprawę z tego, że jego myślenie kieruje się taką wiedzą.

Tutaj spróbujemy rozjaśnić kolość myślenia Nietzschego. Jak przy wszelkim rozumieniu, dochodzi „do wejścia we właściwy sposób” w błędne koło, by posłużyć się wyrażeniem Heideggera⁵². Zdołaliśmy pokazać, iż pretensja jego filozofii do właściwej wykładni świata może być uzasadniona dzięki kryterium prawdy, wynikającym z tej filozofii. Stosownie do tego kryterium jakaś wykładnia musi być przeprowadzona w opozycji do innych wykładni świata. Tylko w tym możemy wykazać jej siłę i moc. Jeśli pytamy dokładniej o to, co oznaczają siła i moc wykładni, to tym bardziej wpadamy w błędne koło. Nie daje się ona tak po prostu odczytać wedle ’wyniku’

dotychczasowych dziejów. Czyż tysiąclecia panowania moralnie określonego rozumienia świata nie są dla Nietzschego wyrazem jego siły, lecz właśnie słabości. Pragnienie mocy nie zostaje tu ustanowione jako *prawdziwe pragnienie mocy*. Za podstawę musimy wziąć Nietzschego własną interpretację siły w znaczeniu *bezwzględnej* możliwości panowania, skoro chcemy spełnić uroszczenie jego filozofii, która byłaby prawdziwsza, ponieważ silniejsza od innych wykładni świata. I znów wychodzi na jaw błędne koło, kiedy Nietzsche przyjmuje [istnienie] 'przedmoralnego okresu ludzkości', mającego objąć czas przedhistoryczny, po którym następuje dopiero okres moralny. Odnajdujemy tutaj pewną konstrukcję 'dziejów' człowieka, która wychodząc od zwrotu do tego, co miało zajść początkowo, powinna uzasadnić konieczność przyszłej siły w wieku pomoralnym. Siła ta byłaby *siłą prawdziwą*.

Jaspers pisze, iż u Nietzschego „myśl [o istnieniu] powstaje w formie błędnego koła, które zdaje się siebie znosić, a jednak ponownie się rodzi”⁵³. Błędne koło nie może zostać zniesione. Jeśli patrzymy na nie jedynie jako na strukturę formalną, to skryta pozostaje dla nas szczególność i radykalizm Nietzschego interpretacji. Jeśli poruszamy się w nim, to możemy uczynić ją widoczną. Warto uwypuklić, iż Nietzsche nie tylko wszelką wykładnię świata ujmuje istotnie jako ukonstytuowaną przez wolę mocy, lecz że rozważa także konsekwencje, które wyrastają z samorozumienia jego filozofii jako wykładni. Jego filozofia mocy nie może posiadać czysto kontemplatywnego charakteru. Ona sama stanowi wyraz pragnienia mocy. W niej do głosu dochodzi to, że przyszli twórcy wartości rozumieją siebie *jako wolę mocy*. Także Nietzsche dochodzi do tego, by nie tylko 'interpretować' świat, ale i go zmieniać. Rozumiał on przez to naturalnie tyle, iż wszelka zmiana jest interpretowaniem, a wszelkie interpretowanie jest zmianą. Wprowadzie także okres moralny ludzkości określony zostaje dzięki następowaniu wciąż nowych interpretacji, niemniej znosi się jeszcze podstawową przemianę. Nie sposób zastanawiać się nad jej koniecznością, trzeba być do tego wezwanym. Dzięki rozumieniu rzeczywistości jako woli mocy Nietzsche staje się *zwiastunem*.

Nie powinniśmy jednak rozpatrywać filozofii Nietzschego jedynie ze względu na ten aspekt proklamacji i apelu, choć ów jest istotny dla zrozumienia jego pism, poczynając szczególnie od *Zaraturstry*. W [śledzeniu] fluktuacji jego interpretacji za konieczne uważa się postępowanie wedle immanentnych założeń myślenia. Dopiero za sprawą refleksji nad nimi jego filozofia w zupełności może sprostać uroszczeniu do *podstawowej* wykładni rzeczywistości. Zacznijmy od pytania: w jakiej mierze Nietzsche może zgłosić pretensję do tego, by jego interpretacja interpretującej rzeczywistości odnosiła się do *jej* interpretacyjnego charakteru? Tak więc jeszcze raz tematem staje się perspektywiczny charakter wszelkiego interpretowania. W 'Księdze piątej' *Wiedzy radosnej* Nietzsche wywodzi w związku z tym:

Jak daleko sięga perspektywiczny charakter istnienia albo czy posiada ono jeszcze jakiś inny charakter, [...] czy, z innej strony, wszelkie istnienie nie jest esencjalnie istnieniem *wykładającym* - tego zagadnienia, i słusznie, nie rozwiąże nawet najpilniejsza i uporczywie sumienna analiza i własny sprawdzian intelektu: wszak intelekt ludzki nie jest w stanie rozpatrywać siebie wedle tych perspektywicznych form i *tylko* w nich się oglądać. Nie możemy wyjść poza nasz punkt widzenia: to beznadziejna ciekawość, chcieć wiedzieć, jakież jeszcze inne rodzaje intelektu i perspektywy *mogłyby* być dane: na przykład, czy jakieś istoty mogą odczuwać czas jako biegnący wstecz albo na przemian naprzód i do tyłu⁵⁴.

Argumentacja Nietzschego jest sama w sobie przekonująca. To 'my' jesteśmy istotami interpretującymi perspektywicznie; nasz intelekt nie jest w stanie zgłębić zagadnienia, czy inne istoty także interpretują. Wraz z przyjęciem [istnienia] percypujących w inny sposób istot nie wydobywa się jeszcze szczególnego charakteru ich perspektyw. Możemy rozpatrywać cokolwiek tylko z naszej perspektywy; nawet kiedy chcemy percypować nasze percypowanie, nie wychodzimy poza swoją perspektywę. Tak więc mowa jest w cytowanym tekście o samosprawdzianiu *intelektu*. Jego niemożliwość często była przez Nietzschego rozpatrywana. Dlaczego jednak ma obowiązywać intelekt to, iż nie jesteśmy w stanie wyjść poza nasz punkt widzenia? Czy wszelkie wykładanie, także kiedy nie zostaje ograniczone do intelektu, jest perspektywiczne? Wszak później uprawnione są krytyczne zastrzeżenia, jakie Nietzsche przytacza tu w związku z naszym poznaniem 'innych istnień'. To zaś uzmysławia znakomicie, że w świetle krytycznej samorefleksji interpretowania wywody Nietzschego o przeciwieństwie perspektywicznie interpretujących wól mocy *jako rzeczywistości świata po prostu* okazują się czystą konstrukcją. Czy Nietzsche nie przeprowadził jeszcze tej samorefleksji, czy po dokonaniu zapomniał znów, kiedy mówi o perspektywicznym postrzeganiu w 'obszarze' organicznym i nieorganicznym? Nie sposób chyba brać tego poważnie pod rozwagę. Czy rację miałby Jaspers, mówiąc że Nietzsche uczynił „wszystko, by wyjawić, co zawarte w jego sile, i zachować obszar możliwego”, zasklepiając się „na koniec ponownie” w „absolutyzacji” woli mocy; „metafizyka woli mocy”, ujawniona „we wszystkich zwykłych zjawiskach”, byłyby „także pewnym rodzajem wcześniejszej metafizyki dogmatycznej”⁵⁵? Jaspers rozumie Nietzschego niewłaściwie, skoro przypisuje mu taki dogmatyzm. Jego argumentacja sama w sobie pozostaje również niezadowolająca. Jakże Nietzsche miałby 'na koniec' doprowadzić do tego, by skryć coś na powrót, jeśli jego zadaniem było przecież ujawnianie i mówienie wprost?

Odpowiedź na to oferuje się zresztą w *niniejszych badaniach* ze strony wypracowanych założeń. Jeśli filozofia Nietzschego sama jest pragnieniem

mocy, które przyszłych silnych chce upoważnić do przejęcia władzy, to wszystkie poszczególne wykładnie, a także wykładnia rzeczywistości w całości musi pozostać na służbie tego zadania. Jeśli przywiedzie się ludziom przed oczy, że wszędzie w świecie odbywają się walki kwantów mocy, w których silniejsi uzyskują przewagę, i nie zachodzi nic innego, to silniejsi ludzie, ze względu na bezwyjątkowość 'prawa', wedle którego wszelka moc w każdej chwili dochodzi do skutku, musieliby utracić wywodzące się z ich zakorzenienia w tradycji ostatnie 'hamulce', by bezwzględnie dopełnić swej mocy w ustanowieniu nowych wartości. Znaczenie 'tego' świata jako 'woli mocy' tworzyłoby w następstwie, przy założeniu samokrytycznego sprawdzianu tej interpretacji, jedynie *fikcję*. Przeciwnie temu rozumieniu Nietzschego wykładni świata udaje się zresztą natychmiast wystąpić, twierdząc że Nietzsche nazbyt mało spodziewał się po silnych w nauce o woli mocy, choć oczekiwał od nich tego, co największe w nauce [wiecznego] powrotu. Dlaczego więc nie wymagać od nich przejrzenia fikcji w *jej fikcyjnym charakterze*? To, że Nietzsche sam zwraca przecież uwagę na perspektywiczną 'ograniczoność' wszelkiego interpretowania, byłoby tym bardziej niezrozumiałe. Jeśli przyszli silni - pragnąc właśnie mocy - jako najsilniejsi, mieliby być zarazem najmądrzejsi, to tym samym nie powinien być przed nimi zakryty fikcyjny charakter *całej* rzeczywistości. Wszak ze względu na wynikający z ich własnych założeń dogmatyzm, tkwiący w poczynionej przez nich interpretacji rzeczywistości, byłiby oni w mniejszym stopniu mądrzy, toteż musieliby 'czuć się' tak, jak słabsi.

Jesteśmy w stanie wydobyć się z dylematu, w jaki popadliśmy, skoro tylko, nadal poruszając się w obrębie błędnego koła, postawimy pod adresem interpretacji Nietzschego pytanie o to, jakie przyznaje ona możliwości interpretowania człowiekowi i co, wedle niej, je określa. Na pytanie to, jak się okaże, jedynie na pozór udało się odpowiedzieć poprzez powołanie na aforyzm 374 z *Wiedzy radosnej*. Już wywody, następujące po cytowanym pasażu, poważnie roztrząsają możliwość, iż świat zawiera w sobie nieskończoną [liczbę] interpretacji. Tytuł aforyzmu brzmi: 'Nasza nowa nieskończoność'. Wprawdzie można by na tej podstawie wnioskować - pomimo wszelkich krytycznych zarzutów - o wadze tej myśli dla Nietzschego, iż istniałyby także istoty, nie będące ludźmi, które wykładają. Niemniej przez to nie usunie się wątpliwości. Krok naprzód pozwala nam poczynić notatka ze spuścizny rękopiśmiennej, pochodząca z roku 1885 lub 1886⁵⁶. Nietzsche występuje w niej przeciwko „umiarkowaniu sceptycyzmu filozoficznego czy [...] religijnej uległości”, mówiącym o istocie rzeczy, że jest im nieznana albo częściowo nieznana. Każde z nich oznaczałoby w rzeczywistości brak umiarkowania, o ile tylko chciałoby utrzymać „rozróżnienie na 'istotę rzeczy' oraz 'świat zjawiskowy'”.

By poczynić takie rozróżnienie, trzeba by obciążyć nasz intelekt sprzecznością: raz, ze względu na postrzeganie perspektywiczne (co czyni się z konieczności, by móc utrzymać istoty naszego rodzaju w istnieniu), innym razem, wraz z możliwością jednoczesnego ujęcia tego postrzegania perspektywicznego jako perspektywicznego, zjawiska jako zjawiska. To pozwala powiedzieć: jesteśmy wyposażeni w wiarę w 'realność', tak jakby była ona wiarą jedyną, a zarazem także we wgląd w tę wiarę, iż jest ona jedynie perspektywicznym zawężeniem odnośnie tej realności. Wiara jednak, z perspektywy tego wglądu, nie jest już wiarą, upada jako wiara. Krótko, nie powinniśmy myśleć naszego intelektu w taki spreczny sposób, iż jest on wiarą, a zarazem wiedzą o tej wierze jako wierze.

Na koniec tych rozważań Nietzsche domaga się usunięcia pojęć 'rzecz w sobie' oraz 'zjawisko'. Ich przeciwieństwo byłoby tak samo nieużyteczne, jak „starsza opozycja 'materii i ducha'”.

Nieużyteczne przeciwieństwo rzeczy w sobie - zjawiska wynika ze sposobu myślenia, który wpisuje sprzeczność w nasz intelekt. Sprzeczność sprawia, iż nietrwałość konstrukcji takiej opozycji staje się widoczna. Nietzsche posługuje się przy tym bynajmniej nie „wyjątkowo sprzecznością jako ostatecznym kryterium prawdy na poparcie swojego twierdzenia”, jak wywodzi Jaspers w kontekście swojej interpretacji cytowanego fragmentu⁵⁷. 'Twierdzenie o sprzeczności' jest dla Nietzschego grubiańskim i fałszującym 'naciąganiem', skrywającym rzeczywisty, naznaczony sprzecznością charakter istnienia⁵⁸. Nie dającymi się usunąć sprzecznościami musiałyby być dlań jedynie te, które prowadzą do zniesienia jego *własnego kryterium prawdy*. *Faktyczne dokonanie* [tego zniesienia] nie może być jednak ani możliwe, ani też niemożliwe. Także nasz intelekt pozostaje na służbie wykształcenia mocy; jest on, jak słyszeliśmy, organem, który stworzył sobie wiele pragnień mocy, jakimi 'my' jesteśmy. Jeśli miałby on jako narzędzie tych pragnień mocy konstytuować dla siebie 'wiarę w realność', to nie może on jako takie narzędzie być tak uposażony, by zanegować tę wiarę, skoro ujmuje ją jako fikcję perspektywiczną. Oznacza to, że także w dyskutowanym tutaj przypadku bynajmniej nie uniknięcie sprzeczności tworzy kryterium prawdy - w tak małym stopniu, jak już wywód Nietzschego, narzędzie nie mogłoby się wzniesć ponad swoją zdolność jako narzędzie, i to powinno wystarczyć za 'argument logiczny' - lecz faktyczna niemożliwość, iż temu samemu organowi woli mocy mianoby przyporządkować nawzajem znoszące się funkcje.

Na pytanie o to, jak miałyby do tego dojść, że intelekt sam siebie pojmowałby w charakterystyczny sposób niewłaściwie, udaje się ze strony Nietzschego odpowiedzieć tylko w wypracowanym kontekście genealogii ludzkiego rozumienia siebie. Trzeba się tutaj zrzec tego wyobrażenia. Problematyka, nad którą Nietzsche jest w stanie zapanować, rozpatrując ją ze względu

na intelekt jako określony organ i wychodząc od własnych założeń, jeszcze raz powraca do nas w swej problematyczności z uwagi na *interpretowanie*. Z pewnością na podstawie tego, co powiedziano powyżej, można twierdzić, że samorozumienie interpretacji jako interpretacji nie musi być wymierzone przeciw pragnieniu mocy, lecz że interpretowanie właśnie może i powinno być wolnym ustanawianiem. Interpretowanie jako całość nie jest, tak jak intelekt, ograniczone do określonych funkcji. Atoli same pytania pozostają: jak jest możliwe, że perspektywiczne interpretowanie w ogóle może rozumieć siebie jako takie interpretowanie? Jakie uprawomocnienie może podać Nietzsche dla swej aspiracji, by *jego* interpretacja rzeczywistości jako rzeczywistości przeciwnych interpretacji perspektywicznych była czymś więcej niż tylko czysto ludzką perspektywą, niż tylko partykularną perspektywą filozofa Nietzschego?

Kiedy próbujemy odpowiedzieć na to pytanie, biorąc za postawę samą Nietzschego interpretację, to musimy wyjść od tego, że człowiek jest dlań „nie tylko indywiduum, lecz trwającym ogólnym [zespołem] organicznym w jedności określonej tendencji”⁵⁹. Przy tym założeniu staje się dla nas całkiem jasne, dlaczego ‘analiza i sprawdzian intelektu przez siebie samego’ nie jest w stanie wydobyć ani czegoś ponad zgodnością naszego poznania, ani także czegoś, co byłoby uzasadnione poza intelektem: w nich bynajmniej nie raz na zawsze, lecz tylko raz człowiek poprzez swoje ‘narzędzia’ wyrwany zostałby z biegu stawania się, ujęty sam dla siebie, wyizolowany i oceniony przez siebie wedle swych zdolności. Nietzsche chce natomiast „na powrót przywrócić człowieka [...] naturze”, uczynić go „głuchym” na „stary metafizyczny ptasznik, który nazbyt długo mu przyśpiewywał: ‘jesteś czymś więcej! kimś dostojniejszym! wywodziś się z innych źródeł’”⁶⁰. Człowiek wywodzi się z przyrody, a czymś ‘więcej’ jest on nie w jakościowym znaczeniu, lecz chyba w sensie ilościowym. Wszystko, co organiczne, istnieje w nim samym. I o tyle to, co organiczne stanowi syntezę sił nieorganicznych; to, co nieorganiczne istnieje także w nim⁶¹. Starsze pokłady, „wcielone” weń, toczą walkę z tym, co nowsze. Człowiek nosi w sobie wielość, którą poddaje interpretacji. I nie mógłby jej w sobie znieść, nie mógłby być interpretującym, którym jest, gdyby to, co przejęte, co w sobie znosi, samo z istoty nie było interpretowaniem. Nietzsche może, wychodząc od wspomnianego założenia, postąpić jeszcze o krok: dzięki temu, że istnieje człowiek, „dowodzi się także istnienia pewnego rodzaju interpretacji (choćby wciąż budowanego), tego, iż system interpretacji nie zmienia się”⁶.

Tym samym mamy w ręku klucz do rozwiązania zagadki dwóch zadanych pytań. Nietzsche jest w stanie interpretować wielorakość rzeczywistości, byt naturalny, jako różnorakie interpretowanie, gdyż sam człowiek jest istotą interpretującą i tylko nią może być, ponieważ to, co się w nim zbiega, jako

był organiczny i nieorganiczny, samo już interpretuje. Człowiek, będąc syn-tezą i wielością interpretacji, może dostrzec w sobie interpretowanie perspektywiczne, o ile 'okrąża punkt subiektywny' i z każdego nowego punktu zmienia swoją perspektywiczność. Posiada on wiedzę na temat tego okrążania, gdyż jak wszelkie istoty organiczne gromadzi doświadczenia, rozporządza swoją pamięcią. Możliwość interpretowania takiego interpretowania wymyka się w ten sposób zmianie interpretacji. Ani nie potrzebuje się tutaj szczególnych predyspozycji, ani tym samym porzucenia perspektywiczności interpretowania.

Nietzsche ujął to raz w następującej postaci:

To, że wartość świata opiera się na naszych interpretacjach (- że być może gdzieś udałoby się dopuścić jeszcze inne interpretacje, posiadające czysto ludzki charakter), że dotychczasowe interpretacje stanowią osądy perspektywiczne, dzięki którym utrzymujemy się przy życiu, tzn. w woli mocy, we wzroście mocy, że wszelkie *wywyższenie człowieka* przynosi ze sobą przezwyciężenie ciasnych interpretacji, że każde osiągnięte wzmocnienie i rozpostarcie mocy otwiera nowe perspektywy i oznacza wiarę w nowe horyzonty - wszystko to przewija się przez moje prace .

Wychodząc od tej samoprezentacji Nietzschego, ograniczymy się do uwydatnienia dwóch punktów widzenia. A. Wzrost mocy oznacza uzyskanie nowej perspektywy (gdyż wcielone zostają nowe kwanta mocy), a tym samym rozszerzenie interpretacji. To z kolei znamionuje wyniesienie człowieka. Innymi słowy: „wzrost znaczenia (:) znak siły”⁶⁴. Ten przypadek zachodzi naturalnie tylko wtedy, kiedy wiele wykładni pozwala się zorganizować w jedność i nie powoduje dysgregacji, co Nietzsche w szczególności przypisuje 'modernizmowi'. B. Nietzschego interpretacja interpretacji nie pojmuje siebie samej jako filozofii absolutnej. Wprawdzie przez jego filozofię przewija się przekonanie, że wszystko, co istnieje, jest interpretacją, nie wyklucza to jednak możliwości istnienia innych jeszcze interpretacji, które nie wchodzą w ludzki obwód. Wszak człowiek jest 'tylko' trwającym zespołem organicznym, ucieleśnionym „w jednej określonej tendencji”. Tym samym dopuszcza się możliwość, iż przyszli ludzie, 'nadludzie', będą w stanie, poprzez wcielenie niedostępnych nam, współczesnym, interpretacji, rozszerzyć swoje rozumienie rzeczywistości w stosunku do rozumienia obecnego. „Także poznanie uzyska u istot wyższych nowe formy, jakie nie były dotychczas potrzebne”⁶⁵. Nietzschego interpretacja uwzględnia możliwość, wręcz konieczność swojego własnego rozwinięcia, a tym samym modyfikacji jako przynależny jej istotny aspekt.

Po tym, jak na najprzeróżniejsze sposoby poruszaliśmy się w kole interpretacji, pozostaje nam na koniec jeszcze raz przywołać pytanie o *podmiot*

[Wer] jego interpretacji. Słyszeliśmy już, że pytanie to okazuje się niewystarczające, o ile nie istnieje coś, co by interpretowało. Interpretowanie samo włada istnieniem. Rozumienie Nietzschego perspektywizmu jako subiektywizmu jest tym samym błędne. „'Wszystko jest subiektywne' - powiecie; ale już to jest *wykładnia*” - pisze Nietzsche i odrzuca ten sposób mówienia⁶⁶. W dłuższym fragmencie z roku 1885 przyjmuje to następującą postać:

Myśl [...] wyłania się we mnie - skąd? dzięki czemu? -tego nie wiem. Przychodzi niezależnie od mojej woli, zwyczajnie otacza i pogrąża poprzez natłok uczuć, pragnień, odrazy i innych myśli [...] Wydobywa się ją z tego natłoku, oczyszcza, stawia na własne nogi [...]: *kto* to wszystko czyni - nie wiem tego i bardziej jestem widzem niż twórcą tego ciągu rzeczy [...] To, iż we wszelkim myśleniu zdaje się brać udział cała wielość osób - tego nie sposób tak łatwo dostrzec, gdyż w zasadzie jesteśmy inaczej uposażeni: nie myśleć podczas myślenia o myśleniu, źródło myśli pozostaje zakryte; istnieje duże prawdopodobieństwo, że jest ona jedynie symptomem jakiegoś bardziej pojemnego stanu; w tym, że właśnie *ona* przychodzi, a nie żadna inna, że pojawia się z tym większą bądź mniejszą wyrazistością, czasem pewna i władczą, czasem słaba i wymagająca podpory [...]: we wszystkim w znakach daje się wyraz czemuś z naszych ogólnych stanów .

Na podstawie tego, co 'psycholog' Nietzsche nazywa tym, co się przygląda sobie, uwyrażnia się zdarzeniowy charakter interpretacji. Człowiek jest bez wątpienia wolą mocy jako interpretacja. Niemniej ta wola mocy stanowi nieprzerwanie zmieniającą się organizację pragnień mocy, które same w sobie są organizującymi się wolami mocy. Im '*rozleglejsza*' staje się organizacja mocy, tym bardziej niezależne są organizujące się siły tego, co organizowane. Wszak w ostateczności tworzą one ich zmieniające się konstelacje mocy, decydujące o regencji. Człowiek jest taką kompleksową organizacją mocy, tak iż nie jest on w stanie doświadczyć niczego więcej ponad to, co go porusza 'u podstawy'. Jest interpretacją, ale sam podlega interpretacji. Jest wolą mocy, choć - jako 'wola człowieka' - ze względu na swoją konstytucję stanowi bezsilną wolę mocy. Pojąć to oznacza bezgraniczną afirmację tego, co pojmowane jako ostatecznego [wymiaru] prawdziwości. '*Amor fati*' jest ostatnim słowem filozofii woli mocy. Niemniej także to słowo może zostać 'przypisane' tej filozofii tylko jako rezultat jej własnej przepastności⁶⁸.

Nic na koniec nie byłoby bardziej mylne, bardziej niewłaściwe dla interpretacji Nietzschego od restytucji jednej woli mocy, równej *deus ex machina*, skoro już nie pozwalałoby się jej wystąpić w postaci podmiotu metafizycznego, to przecież przywracałoby się ją jako podstawę zdarzeń. Dla Nietzschego istnieją wprawdzie związki zdarzeń, ale nie *jedna* podstawa zdarzeń. Nie istnieje jedność, zawsze istnieją tylko wielości, zespalające się ze sobą i nawzajem się wykluczające. Filozofowanie Nietzschego wyklucza

pytanie o podstawę bytu w znaczeniu metafizyki tradycyjnej jako takie, które byłoby znaczące dla rzeczywistego przebiegu zdarzeń.

Przełożył z niemieckiego: Stanisław Gromadzki

Przypisy:

¹ Wykaz skrótów: *KGW* - tzw. wydanie krytyczne, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York 1967 nn.; *GA* - *Groß-Oktav-Ausgabe*, przez różnych wydawców, pod ogólną pieczę Elisabeth Förster-Nietzsche, wyd. 1, Leipzig 1894-1904, wyd. 2, Leipzig 1901-1913; *KTA* - *Kröners Taschenausgabe*, 11 Bände und 1 Registerband von Richard Oehler. Stuttgart Kröner, 1964-65; *WM*- *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (tom 9 *KIA*. Stuttgart 1965); *FW* - *Die fröhliche Wissenschaft (Wiedza radosna)*; *JGB* - *Jenseits von Gut und Böse (Poza dobrem i złem)*; *WM* - „Der Wille zur Macht” („Wola mocy”). Przekład fragmentów z pism Nietzschego w tłumaczeniu własnym (od tłumacza).

² *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [174]; *KGW* VIII 3, s. 152 (*WM* 702). - Opublikowane lub przeznaczone przez Nietzschego do publikacji dzieła cytować będzie się poprzez możliwie dokładne podanie pisma i rozdziału, aforyzmu itd. z *KGW*; spuściznę rękopiśmienną, *Nachlaß*, o ile ukazała się w tym wydaniu, również według *KGW*, w przeciwnym razie - według *GA*. Z tego powodu, że do opublikowanej dotychczas w *KGW* spuścizny rękopiśmiennej lat osiemdziesiątych częściowo nie ma jeszcze konkordancji (V 1 i 2), częściowo zaś dlatego, że taka z *KGW* jest do *GA* (VIII 2 i 3), możliwe stało się, iż ten czy inny fragment z *Nachlaß*, wydany już w *KGW*, cytować będzie się według *GA*. O ile tylko wskaże się teksty z *KGW*, które wydrukowane zostały we wcześniejszych wydaniach w kompilacji zapisów *Der Wille zur Macht (Wola mocy)*, poda się również w nawiasach numer aforyzmu tej kompilacji, bez wdawania się w rozważanie ewentualnych różnic w numeracji i wyznaczeniu granic aforyzmu względnie w roztrząsanie zmian w tekście, jakie wprowadzili wydawcy *GA*.

³ *Nachlaß*; *GA* XI, s. 283.

⁴ *Nachlaß*; *GA* XI, s. 235.

⁵ *Nachlaß*; *GA* XIII, s. 245.

⁶ *Nachlaß*; *GA* XIII, s. 227.

⁷ *Nachlaß*, Herbst 1887, 9 [151]; *KGW* VIII 2, s. 88 (*WM* 656) .-Por. *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [174]; *KGW* VIII 3, s. 152 (*WM* 702).

⁸ *Nachlaß*; *GA* XIII, s. 85.

⁹ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [79]; *KGW* VIII 3, s. 51 (*WM* 635).

¹⁰ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [79]; *KGW* VIII 3, s. 51 (*WM* 635).

¹¹ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [121]; *KGW* VIII 3, s. 92 (*WM* 688).

¹² *Nachlaß*, *WM* 631; *GA* XVI, s. 109.

¹³ *Nachlaß*, *WM* 630; *GA* XVI, s. 108 n.

¹⁴ *Nachlaß* Herbst 1887, 10 [138]; *KGW* VIII 2, s. 202 (*WM* 639).

¹⁵ *Nachlaß* Frühjahr-Herbst 1881, 11 [293]; *KGW* V 2, s. 452.

Uwaga o tym, że w rzeczywistości nie istnieją żadne jakości, znajduje się na końcu cytowanego tutaj tekstu. Istnieje jednak tylko jedyna jakość - 'wola mocy'.

¹⁷ *Nachlaß* Frühjahr-Herbst 1881, 11 [149]; *KGW* V2, s. 397.

¹⁸ *Nachlaß*; *GA* XIII, s. 230.

¹⁹ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 227 n.

²⁰ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 228.

²¹ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 229.

²² *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 231.

²³ *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [122]; *KGW VIII 3*, s. 95 (*WM 625*).

²⁴ *JGB 22*; *KGW VI 2*, s. 31.

²⁵ K. Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin 1947 (wyd. 2), s. 290.
(W przekładzie polskim: K. Jaspers: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*, przeł. D. Stroińska. Warszawa 1997, s. 227; przekład zmieniony - od tłumacza).

²⁶ Ibidem, s. 296 (w przekładzie polskim: Ibidem, s. 231; przekład zmieniony - od tłumacza).

²⁷ Ibidem, s. 299 (w przekładzie polskim: Ibidem, s. 233; przekład zmieniony - od tłumacza).

²⁸ Por. *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 64: „*Interpretacyjny charakter wszelkiego istnienia. Nie istnieje żadne zdarzenie w sobie. To, co zachodzi, stanowi zespół zjawisk, wyabstrahowanych i ujętych przez istotę interpretującą*”.

²⁹ *Nachlaß*, *WM 643*; *GA XVI*, s. 117 n.

³⁰ *Nachlaß*, *WM 556*; *GA XVI*, s. 61.

³¹ *Nachlaß*, *WM 481*; *GA XVI*, s. 12.

³² *Nachlaß*, *WM 556*; *GA XVI*, s. 61.

³³ *Nachlaß*, *WM 481*; *GA XVI*, s. 11.

³⁴ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 69.

³⁵ *FW* (księga 5) 374; *KGW V 2*, s. 309.

³⁶ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 69.

³⁷ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 40.

³⁸ *Nachlaß*, *WM 600*; *GA XVI*, s. 95.

³⁹ *Nachlaß*; *GA XIV*, s. 31.

⁴⁰ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 82.

⁴¹ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 83 n.

⁴² Por. *Nachlaß* Frühjahr-Herbst 1881, 11 [3381]; *KGW V*, s. 471: „*Dzieje przyszłe: wciąż będzie zwyciężać ta myśl - ci zaś, którzy w nią nie wierzą, muszą, wedle swej natury, pomrzeć w ostateczności!*”.

⁴³ *Nachlaß*; *GA XVIII*, s. 82.

⁴⁴ *FW* (księga 5) 373; *KGW V 2*, s. 308. *Nachlaß*, *WM 618*; *GA XVI*, s. 103.

⁴⁵ *Nachlaß* Frühjahr-Herbst 18 81, 11 [234]; *KGW V 2*, s. 429.

⁴⁶ *Nachlaß*, *WM 492*; *GA XVI*, s. 17 n.; *Nachlaß* Frühjahr 1888, 14 [27]; *KGW VIII 3*, s. 23 (*WM 426*).

⁴⁷ *Nachlali*, *WM 632*; *GA XVI*, s. 110.

⁴⁸ *Nachlaß*, *WM 630*; *GA XVI*, s. 108 n.

⁴⁹ *Nachlaß*; *GA XIV*, s. 31.

⁵⁰ *Nachlaß*, *WM 55*; *GA XV*, s. 183.

⁵¹ *FW 108*; *KGW V 2*, s. 145.

⁵² M. Heidegger: *Sein und Zeit*, wyd. 7. Tübingen 1953, s. 153. (W przekładzie polskim: M. Heidegger: *Bycie i czas* przeł. Bogdan Baran. Warszawa, BWF, 1994 - od tłumacza).

⁵³ K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit, s. 294. (W przekładzie polskim: K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit, s. 230 - od tłumacza).

⁵⁴ *FW* (księga 5) 374; *KGW V 2*, s. 308 n.

⁵⁵ K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit., s. 309 n., por. np. s. 330. (W przekładzie polskim: K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit., s. 243; przekład zmieniony - od tłumacza).

⁵⁶ *Nachlaß*; *GA XIII*, s. 48 n.

⁵⁷ K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit., s. 329. (W przekładzie polskim: K. Jaspers: *Nietzsche*, op. cit., s. 259-260; przekład zmieniony - od tłumacza).

⁵⁸ Zob. autora: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin/New York 1971, s. 13 nn.

⁵⁹ *Nachlaß*, *WM 678*; *GA XVI*, s. 143.

⁶⁰ *JGB 230*; *KGW VI 2*, s. 175.

⁶¹ „To, co nieorganiczne warunkuje nas całkowicie: woda, powietrze, ziemia, formy ziemi, elektryczność itd. Jesteśmy roślinami, wyrosłymi na tych warunkach” twierdzi się w jednej z notatek (*Nachlaß* Frühjahr-Herbst 1881, 11 [210]; *KGW V 2*, s. 423). To, co warunkujące nie znajduje się jako przyczyna poza nami, lecz sami jesteśmy tym, co nas warunkuje.

⁶² *Nachlaß*, *WM 678*; *GA XVI*, s. 143. U Nietzschego myślenie transcendentalne i naturalistyczne nie tylko wchodzi w symbiozę, ale przenikają się nawzajem, stapiają zupełnie jedno z drugim. Każde uwydatnienie naturalizmu Nietzschego potrzebuje korektury poprzez wskazanie, że wszelki byt interpretuje, że jest interpretacją. I na odwrót, że każda interpretacja jest 'naturalna'. Nie jest to wystarczające i prowadzi do nieporozumień, skoro tylko, jak Jürgen Habermas (zob. jego 'Nachwort' do F. Nietzsche: *Erkenntnistheoretische Schriften*. Frankfurt a.M. 1968), dochodzi do poprzestania na roztrząsaniu Nietzschego rewizji 'pojęcia transcendentalności' przy okazji analizy nauki o perspektywach ludzkich afektów. Perspektywiczność ta musi ze swej strony być rozpatrywana ze względu na różnorodność perspektyw 'naturalnych', które wnikają w ludzkość. Taka wykładnia umożliwia Nietzschemu wypowiadanie się o interpretacyjnym charakterze bytu organicznego i nieorganicznego i pozwala zarazem wkraść się zarzutowi, jakoby jego filozofia woli mocy była dogmatycznym naturalizmem. Możliwe punkty krytyki Nietzschego są także dane wraz z tym uzyskanym poziomem rozumienia. Krytyka ta musi pojawić się jednak dopiero wtedy, gdy najpierw przedsięwzięcie się uzasadnioną krytykę Nietzschego 'teorii poznania'.

⁶³ *Nachlaß*, *WM 616*; *GA XVI*, s. 100.

⁶⁴ *Nachlaß*, *WM 600*; *GA XVI*, s. 95.

⁶⁵ *Nachlaß*, *WM 615*; *GA XVI*, s. 100.

⁶⁶ *Nachlaß*, *WM 481*; *GA XVI*, s. 12.

⁶⁷ *Nachlaß*; *GA XIV*, s. 40 n.

⁶⁸ 'Fatalizm' Nietzschego nie popada w sprzeczność z jego rozumieniem siebie jako tego, który musi apelować do ludzi, by przyjęli prawdę nauki o woli mocy. 'Apel' i 'proklamacja' są wymuszone ze swej strony, tak samo, jak przyjęcie apelu przez przyszłych wielkich ludzi.

MICHAŁ ŁUCZEWSKI
Uniwersytet Warszawski

UTOPIA I KONSERWATYZM

I. Cel pracy. Celem niniejszej pracy jest analiza utopii konserwatywnej. Literatura na ten temat nie jest zbyt obszerna i niemalże nigdy nie stawia sobie za cel jego gruntownej analizy. Utopia konserwatywna jest zwykle wspomniana jakby mimochodem, na marginesach prac dotyczących innych zjawisk¹.

Wielu myślicieli określano równocześnie mianem konserwatysty i utopisty, tak przynajmniej czyniono w przypadku choćby Platona, de Maistre'a, Proudhona, Dostojewskiego czy Nozicka. Taki zabieg klasyfikacyjny nie zawsze jest w pełni świadomy, czasami okazuje się być dowolny, a na pewno zbyt często przybiera formę wartościującego osądu. Notorycznie przy tym nie dostrzega się jego paradoksalności lub rozumie się go opacznie. Niezbędne więc wydaje się wprowadzenie porządku pojęciowego i pokazanie, kiedy utopia staje się konserwatywna a konserwatyzm utopijny. Tylko w ten sposób możemy zrozumieć, gdzie tkwi paradoks analizowanego przez nas zjawiska i tym samym pojąć jego istotę.

II. Utopia i konserwatyzm. Przed analizą utopii konserwatywnej musimy zdefiniować utopię i konserwatyzm. Wbrew niektórym autorom² twierdząc, że jest to zabieg nieunikniony (aczkolwiek nie kwestionuję jego trudności). Jak bowiem zauważył Platon, szukając czegoś musimy wiedzieć, czego szukamy.

Nie jest jednak moim zamiarem tworzenie arbitralnych definicji. Taki zabieg nie pozwoliłby na badanie rzeczywiście istniejących zjawisk. Nie mogę jednak podać żadnej definicji analitycznej, gdyż wyżej wymienionym pojęciom były nadawane tak różne znaczenia, że ujęcie ich w jednej definicji pozbawiłoby ją jakiegokolwiek wartości poznawczej. Jedynym wyjściem z tego impasu wydaje się rozwiązanie, które zarysował już Andrzej Walicki, mianowicie stworzenie typu idealnego utopii (w rozumienia Maxa Webera). Nie będzie to jednak model sztuczny, ułatwi zaś orientowanie się w meandrach myśli utopistów i konserwatystów, dzięki nim będziemy mogli oceniać

¹ Do najważniejszych prac z tego zakresu należą: A. Walicki: *W kręgu konserwatywnej utopii*. Warszawa 1964; J. Szacki: *Kontrewolucyjne paradoksy*. Warszawa 1965; tegoż.: *Tradycja*. Warszawa 1971; T. Żyro: *Boża plantacja*. Warszawa 1994; K. Mannheim: *Ideologia i utopia*. Lublin 1992.

² Np. B. Baczko rezygnuje z podawania definicji utopii na korzyść dociekań historycznych i analizy mieszania się aspektów utopijnych z innymi nurtami (zob. B. Baczko: *Wyobrażenia społeczne*. Warszawa 1994, s. 91-103). Podobnie czyni R. Skarżyński w przypadku konserwatyizmu (zob. R. Skarżyński: *Konserwatyzm*. Warszawa 1998).

stopień utopijności różnych koncepcji i mówić o ich utopijnych aspektach bądź tendencjach.

1. Utopia. Rozważę tutaj dokładnie pojęcie utopii, kładąc szczególny nacisk na utopijną konwencję i paradygmat zapoczątkowany przez Thomasa More'a, następnie przyjrę się rozwojowi tego pojęcia i znaczeniom, które zostały mu przypisane. Zanalizuję również potoczne pojmowanie utopii. Tak dokładna procedura wydaje się niezbędna do sformułowania końcowej definicji i typu idealnego utopii.

1a. Paradygmat. Historia pojęcia utopii rozpoczęła się wraz z publikacją dzieła Thomasa More'a pt. *Libellus vere aureus nec minus solutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova Insula Utopia*. Pojęcie to jest świadomie dwuznaczne, świadczy o tym sześciowiersz napisany prawdopodobnie przez samego autora *Utopii*:

„W starożytności zwano mnie Utopią, bo byłam nieznaną.

Teraz jestem współzawodniczką państwa Platońskiego,

A może nawet zwyciężę je (gdyż to, co ono w słowach

Zdobyło, ja jedna tylko urzeczywistniłam).

Ludna i bogata, mająca też najlepsze prawa,

Słusznie powinnam otrzymać miano Eutopii”³.

Gdzie więc tkwi rzeczona dwuznaczność? Utopia mianowicie, oznacza krainę, która nie istnieje (od gr. *ou* 'nie' i *topos* 'miejsce'), a zarazem miejsce najlepsze (od gr. *eu* 'dobre' i *topos* 'miejsce'). Utopia, państwo Utopusa jest więc nieistniejącą i najdoskonalszą krainą.

Stworzona przez przyszłego męczennika Kościoła konwencja opisu różniła się znacznie od wcześniejszych deskrypcji najwspanialszych światów. More bowiem opisywał państwo, które bytuje gdzieś na krańcach świata i nie ograniczał się przy tym do prezentowania niewyraźnych obrazów krainy mlekiem i miodem płynącej. Wszelkie rozwiązania władcy Utopusa zostały bardzo dokładnie zaprezentowane (nie wyłączwszy nawet opisu złotych cnót). Paradygmat utopii od samego początku był więc bardzo wyraźny.

Tworzącemu ów paradygmat More'owi towarzyszyły intencje zarówno krytyczne, jaki i praktyczne. Doskonałe instytucje przez niego zaprojektowane miały się bowiem stać wzorem dla państw zarówno tych, istniejących jak i mających jeszcze powstać⁴. Wizja More'a okazała się tak bardzo pobudzająca, że już w 1535 roku Vasco de Quiroga postanowił ją zrealizować na kontynencie amerykańskim⁵.

³ T. Morus: *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz. Warszawa 1954, s. 186.

⁴ Możliwe są też inne interpretacje *Utopii* Morusa. Por. np. T. Pangle: *Uszlachetnianie demokracji*. Kraków 1994, s. 220-221; G. Sartori: *Teoria demokracji*. Warszawa 1998, s. 84; J. Szacki: *Spotkania z utopią*. Warszawa 1980, s. 11.

⁵ O utopijnych wioskach de Quirogi pisze T. Todorov: *Podbój Ameryki*. Warszawa 1996, s. 214-218.

1b. Późniejsze pojmowanie Utopii. Publikacja *Utopii* w 1516 r. w Louvain wywołała wielkie poruszenie wśród ówczesnych intelektualistów (m. in. Erazma z Rotterdamu), a More już wkrótce po tym wydarzeniu zyskał wielu naśladowców. Od tamtego czasu utopia stała się trwałym elementem naszej kultury. W jednych okresach twórczość utopijna przygasła, w innych przybierała na sile, lecz nigdy już całkowicie nie zanikła.

Podlegające kulturowej dynamice pojęcie utopii stopniowo zaczęło nabierać innych od pierwotnego znaczeń i z czasem jej wyraźny paradygmat zatarł się. Dzisiaj pojęcie utopii używane jest w stosunku do wielu zjawisk i właściwie każdy myśliciel używa go w inny sposób. Dla jednych (np. France'a, Ciorana, Mouniera, Blocha czy Nozicka) utopia ma wciąż znaczenie pozytywne. Dla innych stała się niebezpieczną mrzonką, do tych ostatnich należą m. in. Berlin, Popper, Bierdiajew i Huxley.

Bez względu na wartość przypisywaną utopii i różnorodność jej pojmowania, termin 'utopia' ma następującą rodzinę znaczeń⁶:

(Pr 1) projekt idealnych warunków dla samorealizacji człowieka i przebudowy ludzkiej psychiki. Ten rodzaj utopii nazywa się często psychotopią lub *eupsychiq*. To ostatnie pojęcie pochodzi od Abrahama Masłowa, który w swej normatywnej psychologii buduje model idealnego człowieka i zarazem przedstawia optymalne warunki dla jego rozwoju⁷. W podobny sposób utopię widzi Paweł Spiewak, który, interpretując myśl Leo Straussa dochodzi do wniosku, że uprawianie filozofii stwarza najlepsze warunki samorealizacji człowieka⁸.

(Pr2) projekt idealnej wspólnoty. Szeroki zestaw takich projektów znajdujemy u twórców socjalizmu utopijnego: Saint-Simona, Fouriera i Owena. Również współczesny myśliciel Erich Fromm przedstawia idealną wspólnotę złożoną z najbardziej żarliwych, mądrych i moralnych jednostek, które swym przykładem pociągną za sobą innych i dadzą bodziec do zhumanizowania technologicznego społeczeństwa⁹.

⁶ Nie zanalizuję tutaj in extenso wszystkich rodzajów postrzegania utopii, odwołałoby mnie to zbyt daleko od celu pracy. Wspomnę jednak o nich pokrótce. Dla Marksa i Engelsa utopia jest prefiguracją wiedzy naukowej, zaś wizje socjalistów utopijnych - choć wartościowe - były skutkiem niedojrzałości ówczesnego proletariatu. U Sorela to sztuczna wizja idealnego społeczeństwa, instrument manipulacji mas przez intelektualistów. U Mannheima to wielka wizja przekształcenia stosunków społecznych właściwa wstępującej klasie. U Blocha jest ciągłym wezwaniem ku przyszłości. Do rozwiniętych typologii utopii odsyłam czytelnika do pracy K. Mannheim: *Ideologia i utopia*. Lublin 1992; dwóch prac J. Szackiego: *Utopie*. Warszawa 1968, oraz dzieło w tym zakresie podstawowe *Spotkania z utopią*. Warszawa 1980. Obfity wykaz innych możliwych typologii zawiera książka L. Kleszcza: *Filozofia i utopia*. Wrocław 1997.

⁷ Zob. np. A. Masłow: *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa 1986, s. 7, 116, 215-217.

⁸ P. Śpiewak: *Filozofia jako utopia zrealizowana*, w: L. Strauss: *Sokratejskie pytania*. Warszawa 1998, s. 5-21.

⁹ Por. E. Fromm: *Rewolucja nadziei*. Poznań 1996, s. 184-194.

(Pr3) projekt idealnego państwa. Takim projektem była *polis*, którą znajdujemy w *Państwie* Platona; *Utopia* More'a; *Miasto Słońca* Campanellii; czy, żeby wymienić współczesne projekty, sieć wspólnot w państwie minimum Nozicka, demonarchia Hayeka i pluralistyczne społeczeństwo Lyotarda¹⁰. Większość badaczy ogranicza sens terminu 'utopia' jedynie do tego znaczenia. Jest to zabieg użyteczny, skutecznie zawężający przedmiot badania, ale bez wstępnych wyjaśnień wydaje się nieuprawniony¹.

Termin 'utopia' rozumie się ponadto jako: (Id1) idealne warunki dla samorealizacji i przebudowy ludzkiej psychiki. Może je stworzyć doświadczenie mistyczne, buddyjska medytacja, filozoficzna kontemplacja; (Id2) idealną wspólnotę. Tego rodzaju utopią będą masowo powstające wspólnoty w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku, z których najsłynniejsza była Brook Farm; komuny hippisów, np. najbardziej z nich udana Strawberry Hills czy różne wspólnoty religijne; (Id3) idealne państwo. Będzie to najlepsze z możliwych państw. Według Rorty'ego, takim państwem są współczesne Stany Zjednoczone, według Burke'a, osiemnastowieczna Anglia, według Cynceron zaś Rzym czasów Republiki.

W historii spotykamy wiele zrealizowanych utopii wspólnotowych (Id2), działających przez dziesiątki lat, np. wspólnoty Hutterytów. Z próbami realizacji utopii państwowych (Id3) przeprowadzanymi na szerszą skalę też się spotkałimy, wystarczy wspomnieć choćby Kambodżę Czerwonych Khmerów. Idealne państwo (Id3) może się wykształcić ewolucyjnie, jako przykłady takiego państwa wymieniane są zwykle osiemnastowieczna Anglia i współczesne Stany Zjednoczone. Dlatego wypada się nam zgodzić z Lamartinem, że utopie są często przedwczesnymi prawdami.

1c. Potoczne pojmowanie utopii. Niektórzy autorzy analiz utopii twierdzą, że w powszechnym odczuciu utopia to jedynie mrzonka, nieziszczalne i naiwne marzenie¹¹. Czyniąc tak pomijają jej drugi aspekt. Utopia bowiem posiada również pozytywny wydźwięk. Świadczy o tym choćby liczba firm, które w swej nazwie zawierają termin 'utopia'. W Internecie zaś wytrwały podróżnik znajdzie nawet różową krainę zwaną Sex Utopia. Autorzy tej strony nie sugerują bynajmniej, że stworzona przez nich kraina to jakaś mrzonka. Wręcz przeciwnie, to najlepszy z możliwych światów. W mnie-

¹⁰ Oczywiście, ostro oddzielając od siebie projekty (Pr1), (Pr2) i (Pr3) dokonujemy znacznego uproszczenia. Projekty te bowiem są ściśle ze sobą związane. Ideał najdoskonalszego człowieka bardzo często łączy się z idealną wspólnotą i państwem, a najdoskonalsze państwo nierzadko wymaga Nowego Człowieka. Poprzestanę tutaj na zasygnalizowaniu tego skomplikowanego problemu.

¹¹ Zob. G. Sartori: *Teoria demokracji*. Warszawa 1998, s. 81-114; A. Waśkiewicz: *Interpretacja teorii politycznej*. Warszawa 1998, s. 30-32.

¹² Por. np. J. Szacki: *Spotkania z utopią*. Warszawa 1980, s. 14-20, Za Szackim idzie wspomniany już L. Klecz.

manii autorów tak wspaniały, że za wstęp do niego pobierają słoną opłatę i zazdrośnie strzegą go przed niepowołanymi gośćmi.

1d. Definicja utopijnego ideału państwa. Chcąc badać konserwatywną utopię, nie możemy uniknąć podania definicji samej utopii. Tutaj ograniczę się jedynie do pojmowania utopii w znaczeniu (Id3), jako że praca ta dotyczy teorii polityki, a ta w pierwszym rzędzie zajmuje się najlepszym państwem, a nie najlepszą wspólnotą czy też warunkami bytowania człowieka.

Zdecydowanie zbyt często tworzone w przeszłości perswazyjne definicje utopii. Taka definicja utopii jest z pewnością nadużyciem. Nie każda przecież utopia jest światem zamkniętym, jakąś prefiguracją totalitaryzmu, jak widział to Popper, taką nie będzie na przykład wizja Nozicka. Z drugiej strony, nie każda twórczość utopijna jest niewinna, zwłaszcza wtedy, gdy łączy się bezwzględnej realizacji danego projektu, a taką z pewnością nie była twórczość Marksa z jego ideą rewolucji.

Bardzo dogodnym punktem wyjścia do dalszych rozważań będzie rozumienie utopii przez R. Nozicka jako najdoskonalszego z możliwych światów. Ta definicja domaga się jednak uściślenia. Tutaj pod pojęciem utopii będziemy rozumieli zarówno najlepsze państwo w ogóle, jak i idealne państwo w danych warunkach i w danym czasie. Jest to oczywiście rozróżnienie wprowadzone przez Arystotelesa, który jednocześnie twierdził, że przedmiotem filozofii polityki jest ów dragi rodzaj państwa idealnego. W rzeczywistości, jak wcześniej wykazywałem, oba określenia mogą mieć ten sam desygnat, czego nie wykluczał i sam Stagiryta, lecz traktował ten wypadek za nadzwyczaj nieprawdopodobny.

Oczywiście, pojęcie „najlepszego państwa” jest pojęciem niejasnym. Tu zasygnalizuję jedynie, że kryteriów określenia jakiegoś państwa mianem najdoskonalszego jest wiele. I tak, może to być szczęście jego obywateli (utilitaryści, Popper), ich doskonałość (Arystoteles), trwanie danego państwa (Cyceron, Burke) czy też jakaś hybryda wymienionych kryteriów. W dalszej części pracy, przedstawiając typ idealny projektu utopijnego (Pr3), wskażę konstytutywne cechy idealnego państwa (Id3), a będą to własności (6) do (11).

le. Typ idealny utopijnego projektu. Najlepsze państwo można wskazać na dwa sposoby: po pierwsze, ostensywnie; po drugie, tworząc jego projekt. Jednak również w pierwszym przypadku często tworzy się projekt istniejącego państwa, opisując je i uwypuklając jego najważniejsze cechy. Z tego powodu będę wyróżniał:

(PrIs) projekt (a właściwie opis) realnie istniejącego najdoskonalszego państwa.

(PrNs) projekt nieistniejącego najdoskonalszego państwa.

Należy podkreślić, że o utopijności lub utopijnych tendencjach możemy mówić tylko analizując utopię w znaczeniu (Pr3), czyli projekt utopijny.

Utopia w znaczeniu (Id3) jest utopią zrealizowaną i z tego względu możemy tylko stwierdzić, że *jest* utopią, wyrokowanie na temat utopijności zrealizowanej utopii wydaje się pozbawione sensu.

Wskażę teraz najważniejsze cechy projektu utopijnego i tym samym stworzę typ idealny utopii w znaczeniu (Pr3), który oznaczę dla wygody symbolem (TpPr3).

Pojęcie typologiczne jest pewną całością złożoną z pojęcia klasyfikacyjnego i pojęcia porządkującego. Treść pojęcia klasyfikacyjnego utopii stanowi następująca koniunkcja cech:

(1) Dokładność. (Pr3) **maksymalnie szczegółowo** prezentuje instytucje państwa idealnego, tak iż ów projekt może zastać zrealizowany w sposób pozbawiony jakiegokolwiek dowolności.

(2) Całościowość. (Pr3) opisuje **wszystkie** instytucje idealnego państwa, nie pozostawiając żadnych miejsc niedookreślenia.

(3) Wyptywanie z radykalnej niezgody na świat. Projekt utopijny jest zawsze rezultatem *świadomości utopijnej* (K. Mannheim).

(4) Całkowite nieanalizowanie obecnych instytucji. (Pr3) opisuje to, co powinno być, a nie to co jest możliwe; z tego względu **zupełnie** pomija analizę *status quo*.

(5) Maksymalne wymaganie całkowitej realizacji. (Pr3) **bez względu na okoliczności** domaga się zrealizowania idealnego państwa (Id3).

(6) Stworzenia wizji doskonałego człowieka. Doskonałe państwo może być zamieszkiwane **jedynie** przez idealną jednostkę.

(7) Radykalność. (Pr3) opisuje państwo, które **radykalnie** różni się od wszystkich innych znanych państw.

(8) Jedyność. **Nie ma doskonalszego państwa** jak to przedstawione w (Pr3). Z tego też względu (Pr3) jest wzorem dla innych państw.

(9) Powszechność. (Pr3) przedstawia idealne państwo, które może być zrealizowane **niezależnie od czasu i miejsca**.

(10) Wieczność. Państwo opisane w (Pr3) jest **niezniszczalne i wieczne**. Rozwiązania przedstawione w (Pr3) są **ostateczne**.

(11) Maksymalne szczęście ludzi. Ludzie są **najszczęśliwsi** w państwie opisywanym w (Pr3).

Cechy (1) i (2) przedstawiają sposób, w jaki (Id3) jest opisywany; (3) do (5) aspekty *praktyczne* (Pr3); (6) do (11) są konstytutywne dla (Id3) opisanym w (Pr3), oznacza to, że państwo doskonałe: jest zamieszkiwane przez idealną jednostkę; różni się radykalnie od innych państw; jest wieczne; jako państwo najlepsze jest wzorem dla innych państw; może być replikowane niezależnie od czasu i miejsca; ludzie w nim są najszczęśliwsi.

Własności od (1) do (11) stanowią typ idealny utopii (Pr3), tzn. taki typ, który nie posiada żadnego desygnatu. Na przykład, jest praktycznie niemożliwe, żeby jakiś projekt posiadał równocześnie własności (1) i (7).

Przejdźmy teraz do pojęcia porządkującego. Jego skonstruowanie pozwoli nam nie tylko mówić o utopijności lub nie-utopijności projektu, lecz również o stopniu jego utopijności. Pojęcie porządkujące jest całością złożoną z dwóch części, z których jedna podaje kryteria wyprzedzania [skrótowy zapis: (A)W(1)-(A) wyprzedza (7)] pod określonym względem, druga zaś - równości pod tym samym względem [(A)R(1) - (A) jest taki sam jak (1)]. Treść pojęcia porządkującego utopii stanowi koniunkcja relacji korespondujących z wyżej wymienionymi cechami (1) do (11). Zilustrujmy to przykładem, pojęcie klasyfikacyjne (1) mówi o tym, że (Pr3) musi być dokładny. Dokładność jest zasadą podziału, która dzieli dychotomicznie wszystkie projekty na dokładne (czyli pod tym względem utopijne) oraz niedokładne (a więc nie-utopijne). Korespondujące z cechą (1) pojęcie porządkujące klasyfikuje wszystkie projekty ze względu na mniejsze natężenie cechy (1) i takie samo natężenie jak cecha (1), czyli na projekty mniej dokładne oraz tak samo dokładne jak (Pr3) (a co za tym idzie projekty pod tym względem mniej lub tak samo utopijne). Zaznaczmy tutaj, że własność (1) jest krańcowym stopniem natężenia wyróżnionym przez relację $< (A)W(1), (A)R(1) >$. Wymieńmy teraz korespondujące z (1) do (11) pojęcia porządkujące:

(A) mniejsza dokładność od (Pr3), taka sama dokładność jak (Pr3). $<(A)W(1), (A)R(1)>$.

(B) mniej całościowy od (Pr3), tak samo całościowy jak (Pr3). $<(B)W(2), (B)R(2)>$.

(C) wyływanie z mniejszej niezgody na świat niż (Pr3), wyływanie z takiej samej niezgody na świat jak (Pr3). $<(C)W(3), (C)R(3)>$.

(D) i dalej analogicznie: $< (D)W(4), (D)R(4)>$.

(E) $<(E)W(5), (E)R(5)>$.

(F) $<(F)W(6), (F)R(6)>$.

(G) $<(G)W(7), (G)R(7)>$.

(H) $<(H)W(8), (H)R(8)>$.

(I) $<(I)W(9), (I)R(9)>$.

(J) $<(J)W(10), (J)R(10)>$.

(K) $< (K)W(11), (K)R(11) >$.

Relacje (A) do (K) tworzą jedenastoelementowy szereg jednowymiarowych uporządkowań, a ich koniunkcja tworzy uporządkowanie wielowymiarowe. Utopijność (Pr3) jest uporządkowaniem jednowymiarowym, stanowiącym pewną funkcję wyżej wymienionych uporządkowań. Skonstruowanie takiej funkcji jest bardzo trudne i w naszym przypadku niewykonalne, gdyż nie jestem w stanie (i chyba nie ja jeden) podać żadnej mocnej

skali utopijności. Pozostaje więc nam jedynie niezadowolające i niepełne rozwiązanie, mianowicie będziemy mówili, że projekt jest (Pr3), gdy spełnia własności od (1) do (11) lub po uporządkowaniu go według relacji (I) do (K) jest podobny do typu idealnego. Relacja podobieństwa jest bardzo problematyczna. Oceniając stopień podobieństwa danego projektu do typu idealnego będziemy musieli zdać się na naszą intuicję, zwracając szczególną uwagę na stopień natężenia danej cechy oraz ilość cech o dużym natężeniu, można na przykład założyć, że musi być ich siedem lub więcej¹³. Ponadto będziemy mogli orzec, że jeden projekt jest mniej utopijny od drugiego, jeśli ten pierwszy wyprzedza drugi na wszystkich wymiarach lub ich większości oraz jeśli posiada mniej własności spośród (1) do (11) niż drugi. Zilustruję to porównując utopię Platona i Nozicka. I tak Platon nie był przekonany co do możliwości realizacji swojego projektu, a nawet jeśliby został on zrealizowany [cecha (5)], to zakładał on, że jego państwo nie będzie wieczne [cecha (10)]. Wreszcie, to właśnie państwo miało być szczęśliwe, a nie ludzie je zamieszkujący [cecha (11)]. Mniejsze natężenie własności (5), (10), (11) w projekcie Platona przy podobnym natężeniu własności pozostałych w porównaniu z projektem Nozicka pozwala nam stwierdzić, że (Pr3) Nozicka jest bardziej utopijny niż (Pr3) Platona.

2. Konserwatyzm. Pojęcie konserwatyzmu nastęrcza nieporównanie więcej trudności niż pojęcie utopii. Jest to spowodowane używaniem przez konserwatystę kategorii z trudem poddających się konceptualizacji i właściwie nieobecnych u utopisty (takich jak np. tradycja) oraz większym bogactwem jego słownika, z którego wszak nie są wygnane pojęcia właściwe dyskursowi utopijnemu, np. pojęcie zmiany, ideału, rewolucji. Poza tym, konserwatyzm odnosi się, jak się przekonamy, do szerszej gamy zjawisk. Wywód mój pójdzie analogicznymi ścieżkami do analizy utopii.

2a. Paradygmat. Pojęcie konserwatyzmu po raz pierwszy pojawiło się podczas Rewolucji Francuskiej i pierwotnie oznaczało próby zachowania osiągnięć rewolucji. Później zaś zyskało znaczenie zupełnie odmienne, zaczęto je bowiem odnosić do wszelkich form przeciwstawiania się rewolucyjnym zmianom (ewentualnie usiłowania przywrócenia obalonego porządku). To szczególne znaczenie konserwatyzmowi nadał w roku 1818 Chateaubriand propagując idee Restauracji w swym tygodniku "La Conservateur". W Anglii ten termin został przyjęty około trzydziestu lat później i od tego czasu znalazł już się na stałe w słowniku historii idei.

¹³ O pojęciach typologicznych, skalach, klasyfikacji, uporządkowaniu i podobieństwie por. J. J. Jadacki: *Semiotyka logiczna*. Warszawa 1998 (na prawach rękopisu); T. Pawłowski: *Metodologiczne zagadnienia humanistyki*. Warszawa 1969; tegoż: *Tworzenie pojęć i definiowanie w naukach humanistycznych*. Warszawa 1978.

Za prekursora tego nurtu uważa się Edmunda Burke'a, autora *Rozważań o Rewolucji we Francji*, w których zawarte są wszystkie podstawowe idee konserwatyizmu. R. Nisbet twierdzi, że wszystkie tematy przewodnie konserwatyizmu na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci są w znakomitym stopniu jedynie rozszerzeniem tematów wypowiedzianych przez Burke'a.

2b. Późniejsze pojmowanie konserwatyizmu. Karl Mannheim powiedział, że konserwatyzm to sposób myślenia nieustannie podlegający zmianie. Ta diagnoza - mimo iż wypowiedziana ponad pół wieku temu - jest podzielana przez większość współczesnych konserwatystów. Z tym poglądem autora *Ideologii i utopii* będę jeszcze polemizować, jednak prawdą jest, że mianem konserwatyizmu określano bardzo różne zjawiska. Dziś używa się go zasadniczo na określenie następujących postaw:

(1) Chęci widzenia świata jako niezmiennego. A. Greenwald twierdzi, że jest to wewnętrzna i niezbywalna cecha człowieka i nazywa ją konserwatyzmem poznawczym (kognitywnym).

(2) Instynktownej tendencji do trzymania się przeszłych wzorów, porzeczanych jako powszechne i uniwersalne. K. Mannheim nazywa ją konserwatyzmem naturalnym i uznaje ją za kulturowy niezmiennik.

(3) Dążenia partii politycznej do zachowania danego status quo. Tą opcję K. Mannheim określa mianem konserwatyizmu współczesnego, gdyż jego powstanie ściśle łączy się z Rewolucją Francuską.

Konserwatyzm można traktować też jako filozofię, tzn. jako zbiór konstytutywnych dla konserwatyizmu idei. Temu rozumieniu konserwatyizmu przyjrzyć się bliżej w dalszej części pracy¹⁴.

2c. Potoczne pojmowanie konserwatyizmu. Generalnie konserwatyzm utożsamia się z zachowawczością i obskurantstwem, czasem też z politycznym pragmatyzmem. Konserwatyzm ma więc zwykle znaczenie pejoratywne i często służy jako poręczna łatka przyklejana przez progresywidów wszystkim ich przeciwnikom. Taki też ma wydźwięk to pojęcie, gdy Jürgen Habermas używa go w stosunku do postmodernistów czy zwolenników Leo Straussa, którzy - według niego - występują przeciw rozwojowi człowieka i jego emancypacji¹⁵.

2d. Definicja konserwatyizmu. Jako że ta praca porusza zagadnienia teorii polityki, ograniczę się tutaj do analizy dwóch wymiarów konserwatyizmu. Zajmę się mianowicie konserwatyzmem współczesnym (w rozumieniu K. Mannheim'a) oraz konserwatyzmem jako pewnego rodzaju filozofią.

¹⁴ Powstało bardzo wiele typologii konserwatyizmu. Por. np. R. Skarżyński: *Konserwatyzm*. Warszawa 1998; J. Habermas: *Modernizm - niedokończony projekt*, w: R. Nycz (red.): *Postmodernizm*. Warszawa 1998, s. 25-46; L. Pastusiak (red.): *Współczesny konserwatyzm amerykański*. Warszawa 1984; typologie S. Huntingtona czytelnik znajdzie w pracy J. Szackiego: *Tradycja*, s. 23 i s. 36.

¹⁵ Por. J. Habermas, dz. cyt., s. 44-46.

2da. Konserwatyzm współczesny. Konserwatyzm współczesny jest konserwatyzmem politycznym. Polityka będziemy nazywać konserwatywnym, jeśli dąży do zachowania danego *status quo*. Aby jednak bronić określonego ładu, trzeba umieć określić jego charakter, co oznacza, że ów ład musi być skryształizowany. Jeśli więc instytucje w społeczeństwie podlegają ustawicznym zmianom i nie ma stałych elit politycznych, nie będziemy w stanie jasno stwierdzić, kto w danym przypadku jest politycznym konserwatystą. Zdefiniowawszy w ten sposób konserwatyzm polityczny mamy pełne prawo powiedzieć, że np. SLD jest partią konserwatywną, wszystkie zaś polskie partie, które określają się mianem konserwatywnych, na poziomie polityki takimi nie są, gdyż zmierzają do radykalnej zmiany obecnego porządku.

Dla polityka najważniejsze jest zawsze zdobycie lub zachowanie władzy, idee zaś traktowane są instrumentalnie jako środki prowadzące do jego zamierzeń. Z konieczności będą to idee niewyraźne i modyfikowane w zależności od aktualnej sytuacji, w związku z tym będą (i najczęściej są) wewnętrznie niespójne. Konsekwencja i koherencja nie jest jednak tym, czego wymaga się od polityka. W Stanach Zjednoczonych politycy, którzy określają się mianem konserwatywnych, jako podstawowe idee konserwatyzmu wymieniają po prostu wartości najbardziej cenione przez Amerykanów, płynnie je dostosowując do gustów swoich wyborców. Ich światopogląd nie ma wiele wspólnego z oryginalnymi ideami konserwatyzmu¹⁶.

2db. Konserwatyzm jako filozofia. Głównym przedmiotem filozofii polityki jest stworzenie (lub odtworzenie) projektu idealnego państwa. Konserwatyści uważają, że doskonałe państwo zostało już zrealizowane, wskazując na przykład - jak czynił to Burke - na osiemnastowieczną Anglię.

Niektórzy nie są jednak skłonni traktować konserwatyzmu jako filozofii. Za cechę konstytutywną konserwatyzmu podają jego nieautonomiczność i sytuacyjność. Twierdzą, że nie ma czegoś takiego jak filozofia konserwatywna, gdyż nie ma po prostu jednego konserwatyzmu, bo konserwatyzmów jest wiele i wszystkie znacznie różnią się przyjmowanymi przez siebie założeniami. Mniemają, że konserwatyzm to jedynie automatyczna reakcja na

¹⁶ Por. L. Pastusiak (red.): *Współczesny konserwatyzm amerykański*. Warszawa 1984; S. Lipset: *Homo politicus*. Warszawa 1995, s. 302-322; S. Kozłowski: *Współczesna Ameryka*. Lublin 1996. Oczywiście, poglądy polityków nie są nieskończenie modyfikowalne. Zdarza się nawet, że sami politycy uświadamiają sobie łączące ich idee. Tak stało się w przypadku bardzo podzielonego obozu konserwatywnego, którego politycy spotkali się podczas I Międzynarodowego Kongresu Konserwatywnego, który odbył się w Waszyngtonie w dniach 27-28 września 1997 roku. Wśród nich znaleźli się m.in.: Margaret Thatcher, William F. Buckley, Norman Podhoretz, Steve Forbs, Newt Gingrich i Radek Sikorski (polityk ROP). Taki kongres był wcześniej nie do pomyślenia, wielu intelektualistów (m. in. P. Śpiewak) stwierdzało nawet autorytatywnie, że konserwatywnej międzynarodówki nigdy nie będzie.

siły postępu (uosobione w Rewolucji Francuskiej) i nie sposób sobie jego po prostu wyobrazić bez doktryn progresywistycznych¹⁷.

Takie pojmowanie konserwatyzmu zupełnie nie uwzględnia głębi myśli konserwatywnej i sprowadza ją tylko do serii zmiennych idei. To niezaprzeczalny fakt, że konserwatyzm jest ze swej natury polemiczny. Ale przecież to samo można powiedzieć o każdym innym światopoglądzie, żadna przecież myśl nie powstaje w izolacji, wprost przeciwnie, każda wykuwa się w polemice i nieustającej opozycji. Każda myśl musi powstać w jakimś czasie i w jakimś miejscu, lecz kiedy już powstanie, na stałe wpisuje się w kulturę tworzoną przez człowieka, co w niczym nie umniejsza jej wartości.

W stosunku do argumentów progresywistów dość łatwo można rozwinąć kontrargumentację. Dążenie bowiem do zachowania ładu poprzedza dążenia do wprowadzania zmian¹⁸, a więc to właśnie progresywnizm jest odpowiedzią na konserwatyzm (w tym wypadku konserwatyzm naturalny). Temperament konserwatywny - używając sformułowania A. Quintona - nie pojawił się wraz z Rewolucją Francuską, można odkryć go już u Arystotelesa, a później u Hookera czy Coleridge'a. Sam Burk właściwie nie zmienił zapatrywań od swojej pierwszej publikacji, Rewolucja pozwoliła mu jedynie na uwyrażenie jego idei. Rozsądniej jest więc mówić nie o jakimś jednokierunkowym wpływie, lecz o wzajemnej współzależności nurtów konserwatywnych i progresywistycznych. Ponadto, wydaje się, że zarzut płytkości i całkowitej nieautonomiczności myśli kierowany przeciw konserwatyzmowi jest nie do utrzymania. Co więcej, konserwatywna filozofia w wielu miejscach unika miraży zwolenników radykalnych rozwiązań. W przekonującym wywodzie Andrzej Gniazdowski¹⁹ uznał filozofię de Maistre'a za prefigurację współczesnych nurtów hermeneutyki. Nie trzeba jednak iść tak daleko by wykazać, że myśl konserwatywna nieraz okazuje się niezwykle przenikliwa, np. gdy analizuje naturę człowieka. I tak, czas pokazał, że rację miał Burke mówiąc, iż jeśli człowiek ma prawo do wszystkiego, to wszystkiego będzie pragnął, a nie Marks, który błędnie zakładał, że człowiek ma skończone potrzeby.

Wypada nam zgodzić się, że polemiczność nie uniemożliwia stworzenia głębokiej filozofii. Ten fakt jest szczególnie widoczny właśnie w przypadku konserwatysty, który zmuszony dogłębnie zrozumieć myśl i żądania progresywistów, a wraz z tym także i istotę porządku społecznego oraz naturę czło-

¹⁷ Tak twierdzi N. Lobkowicz: *Czas kryzysu, czas zmiany*. Kraków 1996, s. 35-59. Podobnego zdania jest K. Mannheim: *Myśl konserwatywna*. Warszawa 1986, s. 38, choć trzeba przyznać, że postawa Mannheim'a jest ambiwalentna.

¹⁸ Stwierdzenie to jest prawdziwe nawet dla społeczeństw o bardzo wysokim szczeblu rozwoju. Skrajnym tego przypadkiem byli Aztekowie (por. T. Todorov: *dz.cyt.*, s. 73-110).

¹⁹ A. Gniazdowski: *Filozofia i gilotyna*. Warszawa 1996.

wieka, tworzy pewien wyrafinowany kompleks filozoficzny, trwałe zasady i własne poglądy metodologiczne²⁰.

Konserwatyzm jako filozofia posiada konotację złożoną z kilku wzajem od siebie zależnych idei, które możemy przedstawić w postaci niepełnej i niedoskonałej listy:

(1) Pogląd na naturę człowieka. Choć Burke - podobnie jak de Maistre - nigdy nie widział Człowieka, to znał dobrze naturę człowieka rzeczywiście istniejącego. Głęboka wiedza pozwalała mu stwierdzić, że człowiek jest istotą niedoskonałą, zakorzenioną w tradycji, religii i grupie do której przynależy. Tylko w nich może znaleźć trwałe oparcie, zrywając z nimi więzy, traci to, co stanowi jego istotę: cnotę, umiarkowanie, wszelkie moralne hamulce i staje się łatwym łupem fałszywych (bo prostych i jasnych) ideologii. Człowiek jest ze wszech miar istotą społeczną, bez społeczeństwa nie mógłby być tym, kim jest.

(2) Stosunek do społeczeństwa Społeczeństwo jest organizmem, nie da się go rozłożyć na części proste, nie jest bowiem ich arytmetyczną sumą i posiada emergentne własności. Nie można poznać wszystkich prawidłowości, które nim rządzą, zależności między jego częściami są zbyt skomplikowane. Jednak naruszenie delikatnej równowagi między nimi może doprowadzić do nieprzewidzianych (najczęściej katastrofalnych) rezultatów. Konserwatysta będzie się więc stanowczo przeciwstawiał inżynierii społecznej, zwłaszcza tej w wydaniu utopijnym.

(3) Stosunek do teorii. Teoria musi być ustawicznie konfrontowana ze sferą praktyki. Nieskrępowane teoretyzowanie występując przeciwko wszelkim dogmatom (tradycji, rodzinie, religii) nie tworzy nic na miejsce obalonych pewników. Ponadto, społeczeństwa nie da się opisać w żadnej teorii, teoria nie może stanowić również wzorca do kształtowania świata, takie próby kończą się zawsze tragicznie.

(4) Poglądy epistemologiczne. Człowiek pozostawiony samemu sobie nie jest w stanie przeniknąć istoty żadnego zjawiska społecznego. Ich natura jest zbyt skomplikowana, jego zaś jest obciążona nieuleczalną niedoskonałością. Człowiek musi zdać się w przeważającej mierze nie na swą inwencję, lecz na wzory pozostawione przez przeszłość, gdzie zmiany były przeprowadzane przez wytrawnych praktyków. Sami konserwatyści nie udają, że wniknęli w naturę świata - jest on ze swej natury niepoznawalny. Zbliżyć się do jego istoty możemy jedynie korzystając z wiedzy naszych ojców, o których nigdy nie zakłada się, że byli od nas głębsi, i kierując się niezbędną roztropnością.

²⁰ Por. K. Mannheim: *Mysł konserwatywna*. Warszawa 1986, s. 38. A. Gniazdowski (dz.cyt.), krytykując Karla Mannheim za to, iż ten odmówił statusu filozoficznego konserwatyzmowi, zdaje się nie zauważać tego fragmentu.

(5) Stosunek do przeszłości. Jeśli jakaś instytucja ma długą tradycję, to jest to najlepszy dowód na to, że nie powinno się jej lekkomyślnie zmieniać. Nie należy jednak bezwzględnie trzymać się przeszłych rozwiązań, bo świat wciąż się przekształca, a my, modyfikując stare instytucje, musimy się wciąż na nowo do niego dostosowywać. W życiu społecznym powinniśmy unikać jakichkolwiek gwałtownych zmian na korzyść zmian umiarkowanych, ewolucyjnych, poprzedzonych zawsze starannym namysłem. Tylko w ten sposób zachowamy z przeszłości to, co najbardziej wartościowe i tym samym zachowamy społeczeństwo. Konserwatyści nie chcą jednak traktować tradycji wyrywkowo, wybierając jedynie niektóre jej elementy, które pasowałyby do ich koncepcji. Dlatego też szanują to, co jest wynikiem ewolucyjnego rozwoju, czyli bezpośrednio dany im i rzeczywisty konkret (określone społeczeństwo, instytucje czy państwo). Trzymają się tego, co jest a nie tego, co możliwe. Nieromantyczny konserwatyzm, a prawdziwy konserwatyzm jest nieromantyczny, nie wykracza poza ten horyzont.

Jak widać, wyżej wymienione idee mogą być konsekwentnie wyznawane jedynie w społeczeństwach tradycyjnych lub powolnie ewoluujących. W społeczeństwach rewolucyjnych lub dynamicznie się rozwijających konserwatyzm może służyć jako niezbędna przeciwwaga dla postępującego progresywizmu, lecz będzie musiał przy tym znacznie zmodyfikować swoje założenia. Do tej kwestii powrócę w dalszej części wywodu.

3. Podsumowanie. Przed podjęciem właściwego tematu niniejszej pracy podsumujemy nasze dotychczasowe rozważania. Stwierdziliśmy, że 'utopia' oznacza najdoskonalszy z możliwych światów, zaś typ idealny projektu utopijnego spełnia wymienione własności (1) do (11). Konserwatyzm natomiast podzieliłoby na konserwatyzm polityczny, zmierzający do zachowania dotychczasowego porządku oraz filozoficzny, który potraktowaliśmy jako pewne połączenie wyżej wymienionych idei dotyczących natury człowieka i społeczeństwa. Podkreśliliśmy ponadto, że konserwatyzm może być konsekwentny jedynie w społeczeństwach nierewolucyjnych.

III. Konserwatywna utopia. Utopię konserwatywną zanalizuję na dwóch poziomach: politycznym oraz filozoficznym. Jestem świadomy, że jakiegokolwiek ostre przeciwstawienie sobie tych nierozdzielnie związanych ze sobą dziedzin jest zabiegiem problematycznym. Mimo to uważam, że taki podział jest wielce użyteczny, ze względu na jasność, jaką wprowadza do naszych badań²¹. Ich schemat można przedstawić w formie następującej tabeli:

²¹ Problem zależności między teorią a praktyką jest jednym z najtrudniejszych w historii idei. Jedni będą mówili (np. konserwatyści), że idee wpływają na rzeczywistość, inni, że jest odwrotnie (np. marksiści). Prawdziwą i iście Salomonową wydaje się diagnoza współczesnej socjologii wiedzy, która twierdzi, że świat myśli i rzeczywistości społecznej wzajemnie na siebie wpływają. Podobne stanowisko zajmuje w tej kwestii K. Popper.

	konserwatyzm wymiar polityczny	konserwatyzm wymiar filozoficzny
utopia wymiar polityczny	?	×
utopia wymiar filozoficzny	×	?

Zadaniem, jakie sobie stawiam będzie wypełnienie pól ze znakiem zapytania.

Zdefiniujmy najpierw konserwatywną utopię. (Podkreślę od razu, że termin 'utopia' rozumiem tutaj jako (Pr3)). Otóż, projekt konserwatywnej utopii to projekt utopijny zmierzający do zachowania danego ładu, uwzględniający na poziomie teoretycznym idee konserwatywne. Podając taką ogólną definicję od razu dostrzegamy paradoksalność konserwatywnej utopii. Stwierdziliśmy przecież, że konserwatyzm jest z gruntu antyutopijny, co bezpośrednio wiąże się z jego antyteoretycznością, utopia natomiast jest radykalnym przeciwstawieniem się zastanej rzeczywistości i abstrakcyjnym ideałem. Konserwatyzm dąży do zachowywania porządku, utopizm do jego całkowitej zmiany. Jednak w rzeczywistości historycznej często te dwa nurty wzajem się uzupełniają. Mój schemat przedstawiający utopię konserwatywną, unikając w miarę możliwości uproszczeń, stawia sobie za cel znalezienie punktów styczności obu nurtów.

1. Poziom polityki. Wszystkie wymienione poniżej konserwatywne utopie polityczne są w znacznej mierze podobne (pod względem natężenia i posiadania konstytutywnych dla (Pr3) cech do typu idealnego utopii. Dwa pierwsze mają charakter projektu państwa nieistniejącego (PrNs), ostatnia zaś projektu państwa istniejącego (PrIs). Potraktujemy je tutaj skrótowo, dokładniejszą analizę pozostawiając do innej okazji.

1a. Utopia instrumentalna. Georges Sorel twierdził, że zachowanie ładu jest paradoksalnie konstytutywną cechą każdej utopii. Utopia jest bowiem tworzona przez elity, które wskazują masom jakiś idealny cel i podają go za spełnienie ich aspiracji, tym samym zyskując niezastąpione narzędzie manipulacji. Np. w ZSRR utopia, stanowiąca integralny składnik ideologii leninowsko-marksistowskiej, staje się legitymizacją władzy, uprawamiania terror w imię przyszłego świata. Wyobrażenie najdoskonalszego świata, świata zrealizowanego komunizmu, gdzie każdy daje według zdolności, a otrzymuje według potrzeb, pozwala nie tylko kierować masami, ale także wy-

stępować przeciw opozycji, której zawsze można zarzucić opaczne rozumienie ideału. Z drugiej jednak strony opozycja będzie mogła wykorzystywać utopię do podważenia obecnego ładu, jako nie zapowiadającego nadejścia obiecywanego *królestwa wolności*.

Wizja państwa w instrumentalnej utopii jest niewyraźna, dzięki temu trudniej porównać rzeczywistość z ideałem, a sam projekt - w zależności od stawianych sobie celów - można bardzo łatwo poddawać modyfikacjom. Mimo to, do pewnego stopnia jesteśmy w stanie zrekonstruować jej konstytutywne elementy. Bez wątplenia jednak, utopia instrumentalna służy utrzymaniu danego ładu i w tym sensie jest konserwatywna.

1b. Utopia kompensacyjna. Wizje społeczeństwa idealnego mogą powstawać również spontanicznie. Np. w trudnych do zniesienia warunkach życiowych ludzie często szukają pocieszenia w wyobrażeniach doskonałego świata, który ma dopiero nadejść. Stworzenie sobie takiego rajskiego obrazu przynosi chwilową otuchę, a jednocześnie zwalnia od działania, gdyż jego nadejście nie jest zależne od nas. Takiego typu były melanezyjskie kultury *cargo*²², ruchy chiliastyczne i millenarystyczne czy choćby raj zwierząt - Sugarcandy Mountain, który opisywał G. Orwell w *Folwarku Zwierzęcym*.

Taka wizja również posiada liczne utopijne aspekty, a przyczyniając się do zachowania danego ładu jest w całości konserwatywna.

1c. Antyutopia (utopia negatywna). Antyutopia, obraz najgorszego z możliwych światów, to szczególny typ utopii. Jest zwykle przedstawiany po to, by zniechęcić ludzi do podążania jakąś drogą, która w konsekwencji ma doprowadzić do tragicznych skutków. Burkowski obraz porewolucyjnej Francji w wielu miejscach przedstawionej w krzywym zwierciadle, często wbrew faktom, wyolbrzymiający każde niedociągnięcie i nie dostrzegający osiągnięć, pełnił właśnie taką rolę. Burke przekonał obywateli Anglii o szkodliwości rozwiązań Rewolucji Francuskiej i ustrzegł ich przed nierozważnym pójściem za przykładem chylącej się ku upadkowi Francji²³, a wygaszając w Anglii niemal zupełnie rewolucyjny zapał walnie przyczynił się do zachowania *status quo*.

2. Poziom filozofii. Na poziomie filozofii stworzony przez nas typ idealny utopii (Pr3) pokaże swoją siłę. Skupię się tutaj przede wszystkim na projekcie dobrego państwa zaprezentowanym przez Edmunda Burke'a, który

²² Melanezyjczycy, znalazłszy się pod panowaniem Europejczyków wierzyli, że wkrótce nadejdzie szczęśliwa era: ich przodkowie przybędą na wielkim okręcie wypełnionym europejskimi towarami, a sami Europejczycy zostaną zniszczeni (zob. J. Reykowski: *Motywacja. Postawy prospołeczne a osobowość*. Warszawa 1979, s. 14).

²³ Burke w istocie nie chciał (i nie mógł) dać rzeczywistego obrazu Francji. Jak sam przyznawał, jego metodą była *deductio ad absurdum*, chciał bowiem pokazać, do czego rewolucja może prowadzić, a nie jak rzeczywistość przebiegała. Ku zdumieniu jego przeciwników, którzy podejrzewali Burke'a nawet o postradanie zmysłów, wiele jego przepowiedni się spełniło.

ma charakter (Pris). Przedtem jednak skrótowo scharakteryzuję utopię innego wielkiego konserwatysty Josepha de Maistre'a, która jest (PrNs).

2a. Utopia rezygnacji. Joseph de Maistre próbował pogodzić konserwatywne idee z akceptacją nieodwracalnej zmiany porządku społecznego. Jego myśl uniknęła paradoksów innych konserwatystów, korzystając z koncepcji Opatrzności. Francuski myśliciel twierdził mianowicie, że Rewolucja była niezbędną karą za występki Europy (reformację i pychę filozofów), a jednocześnie jedyną drogą do Zbawienia. Jednak, skoro trzeba pogodzić się z niezbadanymi wyrokami Opatrzności, koncepcja polityki eksperymentalnej de Maistre'a, jego ideał teokratycznego państwa (którego wzorem jest Państwo Kościelne), nawet idea *contre a la revolution* zostają pozbawione praktycznych konsekwencji. Za cenę utrzymania spójnego światopoglądu francuski myśliciel musi porzucić doraźne cele polityczne i konstytucyjne dla utopii dążenie do wpłynięcia na rzeczywistość. W końcu de Maistre'owi zostaje gorzkie stwierdzenie faktu, że wszystkie projekty wymykają się nam jak sny.

Wyraźny projekt idealnego państwa rysowany przez francuskiego myśliciela (pełniący po części zbliżoną funkcję do utopii kompensacyjnej) jest, niezgodnie z jego zamierzeniami, konserwatywny, nie przyczynia się bowiem do zmiany porewolucyjnego *status quo*.

2b. Utopia konserwatywna właściwa. Paradoksalnie, jedynie w najlepszym państwie można pozostać konsekwentnym konserwatystą. Dla Edmunda Burke'a, który był bezsprzecznie najdoskonalszym ucieleśnieniem konserwatywnego ducha, takim państwem była kilkakrotnie już przeze mnie przywoływana osiemnastowieczna Anglia, i właśnie obronie jej dotychczasowych instytucji poświęcił Burke całe swoje życie.

Autor *Rozważań o Rewolucji we Francji* nie poprzestawał na ostensywnym wskazaniu ideału państwa. Na kartach jego dzieł możemy znaleźć liczne fragmenty, dzięki którym zrekonstruuujemy jego projekt najdoskonalszego państwa. Sprawdźmy teraz, na ile ów projekt jest (Pr3). W tym celu wykorzystamy proponowany przez nas typ idealny (TpPr3):

(1) dokładność i

(2) całościowość. Wizja Burkowskiego idealnego świata jest nadzwyczaj dokładna i całościowa. Nie ma definicji lepiej spełniającej ten wymóg niż definicja ostensywna: Burke bowiem jednoznacznie wskazuje na Anglię jako na najlepszy z możliwych światów. Zresztą, konserwatysta, co wynika z jego sceptycyzmu, będzie traktował definicje innego rodzaju bardzo podejrzliwie. Każda czysto werbalna definicja idealnego państwa pozostawia zbyt wiele miejsca na niedookreślenia. Nie zmienia to jednak faktu, że myśliciel i polityk z Irlandii często z drobiazgową wręcz szczegółowością przedstawiał angielskie instytucje. I tak, zanalizował skrupulatnie angielski

system prawny i legislacyjny, społeczeństwo, państwo, rząd, arystokrację, parlament, zwyczaje, przesady, religię, tradycję, konstytucję, przedawnienie i własność. Skala podejmowanych przez niego zagadnień jest w istocie imponująca. Samuel Johnson stwierdził nawet, iż jakikolwiek temat byśmy wybrali, Burke jest zawsze gotowy by wyjść nam na przeciw.

(3) wypływanie z radykalnej niezgody na świat. Konserwatysta bez wątpienia posiada rodzaj świadomości utopijnej, nie zgadza się bowiem na otaczający go świat. Nie sformułowałby swojej teorii, gdyby nie istnieli ludzie czy jakieś tendencje, które zagrażają szanowanemu przez niego porządkowi. W przypadku Burke'a taką rolę pełniły pogardzane przez niego Towarzystwa Konstytucyjne i Rewolucji podziwiające dokonania Rewolucji i myśł francuskich *philosophes*.

(4) całkowite nieanalizowanie obecnych instytucji. Tego warunku w oczywisty sposób ideał Burke'a nie spełnia.

(5) maksymalne wymaganie całkowitej realizacji. To wymaganie jest u Burke'a zastąpione przez żądanie konserwacji obecnego ładu.

(6) stworzenie wizji doskonałego człowieka. Konserwatysta nie rezygnuje też z wzoru doskonałego człowieka, nie będzie nim jednak Nowy Człowiek. Dla Burke'a ideałem, któremu powinno powierzyć się ciężkie brzemie kierowania państwem jest angielski dżentelmen, a więc człowiek majątny, szanujący swych przodków i dbający o swych następców.

(7) radykalność i

(8) jedyność i

(9) powszechność. Burkowska Anglia znacznie różniła się od pozostałych państw, przede wszystkim była najpotężniejszym imperium, a jej instytucje miały najdłuższą historię i odznaczały się niespotykaną gdzie indziej ciągłością. Nic dziwnego, że Burke przedstawiał Anglię jako wzór, do którego inne narody powinny zmierzać. Odnosiło się to przede wszystkim do Francuzów. Nie oznacza to jednak, że instytucje z jednego państwa powinny być bezkrytycznie przenoszone do drugiego. Instytucje religijne, społeczne i państwowe pełne są bowiem sprzeczności, które zostały załagodzone dopiero przez ich ewolucyjne dopasowywanie się do siebie. Poza tym, każdy naród potrzebuje instytucji korespondujących z jego unikatowym charakterem. Burke'owi chodziło tu raczej o sposób budowania instytucji, który im jest bardziej naturalny (tzn. ewolucyjny i nieplanowany), tym jest doskonalszy. Pod tym względem angielskie instytucje, a zwłaszcza *Konstytucja*, były rzeczywiście niedoścignionym modelem.

(10) wieczność. Burke był świadom, że powstanie tak doskonałego państwa jak Anglia wymagało serii niespotykanych zbiegów okoliczności. Rozumiał jednocześnie, że harmonijna koegzystencja instytucji jest bardzo krucha. Jeśli jednak w narodzie przeważy duch konserwatywny, wtedy be-

dziemy mogli mieć nadzieję, że delikatna równowaga nie zostanie naruszona przez ślepych rewolucjonistów.

(11) maksymalne szczęście ludzi. Autor *Rozważań o Rewolucji we Francji* mawiał, że jeśli ludzie są szczęśliwi, to nie pyta się o więcej. Szczęście ludzi było dla niego jednym z kryteriów, na podstawie których oceniał doskonałość danego ustroju. Jednak z pewnością nie było ono jedynym, jak sugeruje to Krzysztof Pieleński²⁴.

Na koniec uściśłę nieco konserwatywne pojmowanie najdoskonalszego państwa. Prawdziwy konserwatysta nie będzie bowiem traktował jako ideał każdego ustroju, w którym dane jest mu żyć. (Id3) musi spełniać określone zadania, przede wszystkim gwarantować ludziom szczęście, o czym wyżej wspominałem, lub odzwierciedlać Boski plan, Naturę, jak chciał tego Burke. Dlatego też właściwa utopia konserwatywna pojawia się jedynie wtedy, gdy powszechne jest przeświadczenie, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów, a jednocześnie odczuwamy, że istnienie szanowanego przez nas ładu jest zagrożone przez siły destrukcji, np. przez rewolucjonistów, którzy są ślepi na długie trwanie i sprawne funkcjonowanie instytucji, a próbując zlikwidować ich drobne niedomagania usuną same instytucje wraz ze wszystkimi ich dobrodziejstwami.

Jak widać, wizja państwa konserwatysty jest wizją, która nie rezygnuje z idei konserwatyizmu, a jednocześnie jest bardzo podobna do (TpPr3), posiada bowiem wszystkie konstytutywne dla niego cechy (prócz całkowitego nieanalizowania danych instytucji). Co więcej, są to cechy o znacznym stopniu natężenia, zwłaszcza jeśli chodzi o następujące własności (TpPr3): dokładność i całościowość, maksymalne szczęście ludzi, radykalność i jedyność. Z całą więc odpowiedzialnością, posiłkując się naszą intuicją, możemy stwierdzić, że **właściwa utopia konserwatywna jest projektem utopijnym**.

Aby moje rozważania na temat właściwej utopii konserwatywnej nabrały skończonego charakteru, wyodrębnię dwa typy utopii konserwatywnej, mianowicie:

(1) typ stagnacyjny. W typie stagnacyjnym konserwacja państwa zachodzi przez bezwzględne przeciwstawienie się wszelkim zmianom. Tak czynili np. plantatorzy ze Stanów Południowych, którzy uważali swe instytucje za najdoskonalsze (zwłaszcza niewolnictwo) i stanowczo występowali przeciwko wszelkim reformom, a zwłaszcza największemu niebezpieczeństwu jakim był ruch abolicjonistyczny. Jednak kurczowe trzymanie się przeszłych wzorców i nieustępliwość doprowadziło zwolenników Południa do sromotnej klęski.

²⁴ K. Pieleński: *Konserwatyzm jako osławianie chaosu świata empirycznego*. Warszawa 1993.

(2) **typ ewolucyjny**. Wydaje się, że racje miał Burke mówiąc, że najskuteczniejszym sposobem konserwacji społeczeństwa jest jego powolna ewolucja. Porządek bowiem nie jest ustanowiony raz na zawsze, a rzeczywistość społeczne podlega ciągłym zmianom, np. wskutek rozwoju gospodarczego. Powstały ład trzeba w związku z tym cały czas podtrzymywać i modyfikować. Konieczne zmiany będą przeprowadzone z poszanowaniem dla wcześniejszych instytucji, reformatorzy zaś nieodłącznie muszą kierować się roztropnością i czerpać z mądrości przeszłych pokoleń. Doskonałe państwo, gwarantując właśnie tego typu ciągłą zmianę, uniknie rozpadu, a już z pewnością znacznie zmniejszy jego prawdopodobieństwo. Prawdziwa utopia konserwatywna jest utopią zrealizowaną, a utopia zrealizowana musi zrezygnować ze swego ducha rewolucyjnego na korzyść projektów reformistycznych, unikając tym samym pułapki stagnacjonizmu.

3. Podsumowanie. Moje rozważania doprowadziły do wyróżnienia następujących utopii konserwatywnych:

	konserwatywny wymiar polityczny	konserwatywny wymiar filozoficzny
utopia wymiar polityczny	utopia instrumentalna, kompensacyjna, antyutopia	
utopia wymiar filozoficzny		utopia rezygnacji, utopia konserwatywna właściwa (stagnacyjna i rewolucyjna)

IV. Utopia reakcyjna i archaiczna. Aby nasze rozważania dotyczące konserwatywnej utopii nabrały pełnego charakteru, nieodzowne jest rozpatrzenie jeszcze dwóch przypadków utopii, której tworzenie przypisuje się konserwatystom. Mogą one występować zarówno na obszarze polityki, jak i - w bardziej wyrafinowanej formie - filozofii.

1. Utopia reakcyjna. W przypadku rozpadu danego porządku społecznego, naturalnym odruchem konserwatysty jest dążenie do jego odbudowy. Dawny ład ulega przy tym znacznej idealizacji, a nieodwracalność zmian jest

nieakceptowana. Taki radykalny reakcjonizm, nie liczący się z teraźniejszością i zmierzający do gwałtownej kontrrewolucji, jest całkowicie sprzeczny z duchem konserwatyzmu.

Przykładem takiej postawy jest hrabia d'Antraigues, występujący przeciwko porządkowi społecznemu wprowadzonemu przez Rewolucję Francuską i nawołujący do restauracji instytucji *ancien regime'u*. Wtórował mu w tych żądaniach Ferrand, domagając się przywrócenia królowi wszystkich wcześniej przysługujących mu prerogatyw. Kontrrewolucja nie zauważająca zmieniających się realiów jest jednak skazana na porażkę.

Tego typu krótkowzroczna polityka nie była udziałem wszystkich konserwatystów, część z nich godziła się bowiem z nieodwracalnymi zmianami wprowadzonymi przez rewolucję. Do nich należał np. de Lally-Tolendal czy wspomniany przez nas de Maistre. Konserwatysta w sytuacji porewolucyjnej, gdy dany porządek zanika, nie może pozostać dłużej wierny sobie. Stoi bowiem przed bolesnym dylematem restauracji wbrew rozumowi vs konserwacji wbrew sercu.

Ponadto reakcjonista, rekonstruuując ideał państwa, będzie musiał zrezygnować z podstawowych idei konserwatyzmu: nieufności do abstrakcyjnej teorii, sceptycyzmu i poszanowania konkretności, ale wtedy jego projekt stanie się najczystszej wody utopią²⁵.

2. Utopia archaiczna. Romantyzując przeszłość, szukając w niej elementów reprezentujących idealny porządek, nie możemy pozostać konsekwentnym konserwatystą. Ideał, który znajdziemy w historii, będzie bowiem raczej wynikiem działania naszej imaginacji niż rekonstrukcją danego porządku. Utopia przez nas budowana nie będzie konserwatywna, lecz rewolucyjna zmierzająca w prostej linii do zmiany obecnych stosunków, które zagubiły niegdysiejszy ideał. Takiemu instrumentalnemu wykorzystywaniu tradycji stanowczo przeciwstawiał się Burke, był on bowiem świadomy, że jeśli uważnie w historii poszperamy, to z pewnością odnajdziemy tradycję tyranii, przewrotów, do której będziemy mogli się odwołać legitymizując każde nasze działanie. W ten właśnie sposób działali w osiemnastowiecznej Anglii zwolennicy Rewolucji, którzy odwoływali się do imaginacyjnej celtyckiej przeszłości. Na dobrą sprawę, nawet utopia Marksa odwoływała się do idyllicznej przedkapitalistycznej rzeczywistości. Rzecz jasna, nie była to utopia konserwatywna, lecz utopia *stricte* rewolucyjna, o której nośności nikogo nie trzeba przekonywać.

Tradycja, co już podkreśliłem, nie jest dla konserwatystów czymś, z czego dowolnie można sobie wybierać elementy. Za każdym razem musimy się posiłkować roztropnością trzymającą się konkretności i unikającą porywów fan-

²⁵ Na temat reakcyjnej utopii por. J. Szacki: *Kontrrewolucyjne paradoksy*, wyd. cyt

tazji. Czyniąc przeciwnie, archaista staje się utopistą. W jego ideach nie znajdziemy założeń konserwatyzmu, prócz może uciekania się do mądrości ojców, lecz odbywa się to w zupełnie innym duchu niż duch konserwatyzmu.

3. Podsumowanie. Filozofia powstająca w niekonserwatywnej sytuacji nie będzie już oryginalną filozofią konserwatywną. Musi bowiem - jak wykazywałem - zrezygnować z jego założeń i działać w sprzecznym z nim duchu. Utopia reakcyjna (a po części i archaiczna) jest automatyczną i niesamodzielną odpowiedzią na zmianę. Wspomniany już de Maistre z całą stanowczością występował przeciwko tego rodzaju płytkiej reakcji, która przybrała postać kontrewolucji, miast kontra-rewolucji i nie potrafiła dostosować się do zmieniającego się świata.

V. Zakończenie. Na koniec chciałbym przedstawić zagadnienie utopii konserwatywnej w odniesieniu do innego rodzaju utopii oraz sformułować kilka wniosków.

Właściwej utopii konserwatywnej (w jej wydaniu ewolucyjnym) udaje się uniknąć wielu utopijnych paradoksów. Nie znajdziemy w niej problematycznego założenia utopii reakcyjnej głoszącego, że najlepszy świat uległ rozpadowi. Wszak jeśliby rzeczywiście przedrewolucyjne państwo było tym najlepszym, nie uległoby destrukcji. Ponadto konserwatyści, w przeciwieństwie do archaistów, nie romantyzują naiwnie przeszłości. Z drugiej zaś strony, unikają oni także poważnych zarzutów stawianych przed radykalnymi utopistami, którzy uważają, że ich ideał jest najlepszy w ogóle, tzn. nie sposób nawet wyobrazić sobie państwa bardziej doskonałego. Oznacza to, że wizje utopijne w takim najlepszym świecie pokrywałyby się z rzeczywistością, a więc twórczość utopijna musiałaby zaniknąć. Jest to jednak niemożliwe, gdyż niezbywalną cechą człowieka jest tworzenie wizji stanu idealnego. Utopia bez twórczości utopijnej nie jest najlepszym światem, skoro odbiera człowiekowi jeden wymiar jego egzystencji. Ewolucyjna utopia konserwatywna nie zakłada, że jest najdoskonalsza w ogóle, lecz tylko, że jest najlepsza w danym momencie i w danym miejscu, nie zamyka się tym samym na nieustanne (lecz nadzwyczaj roztropne!) wprowadzanie zmian.

Skromność konserwatysty nie pozwala mu niczego definitywnie przesądzać, a jego *phronesis* zabrania mu ufać, iż kiedyś znajdzie ostateczny ideał. Przeciwnie, każe mu się trzymać tego, co jest i co dobrze mu służyło w przeszłości. Taka odpowiedzialna postawa jest wynikiem zrozumienia paradoksalności naszego świata oraz odważnej akceptacji tego, że w raju nigdy nie byliśmy, a w pochodzie do niego zbyt często mylimy ścieżki, na tyle często, że nigdy do niego nie dojdziemy.

Stanisław Buda

CZAS W PRZEDMIOTACH - PRZEDMIOTY W CZASIE

„Czym właściwie jest czas? - zapytał Hans Castorp i prze-
giął tak silnie swój nos, że koniec zbiegał i cała krew zeń uciekła”.

T. Mann: *Czarodziejska góra*

Spróbujmy przemyśleć elementarne związki zachodzące pomiędzy czasem i niektórymi przynajmniej przedmiotami, wychodząc od takiego pojmowania czasu oraz rzeczy, zdarzenia i procesu, jakie prezentuje w swych ontologicznych analizach Roman Ingarden.

1. „Czasowe określenie” przedmiotów. Właśnie rzecz (tzw. przedmiot trwający w czasie) oraz zdarzenie i proces są dla Ingardena przedmiotami „czasowo określonymi”. Na czym jednak miałyby właściwie polegać ich szczególna więź z czasem, tego, jak sądzę, nie zdołał on zadowalająco wyjaśnić. Oczywiście, czasowe określenie nie może zasadzać się na możliwości usytuowania przedmiotu na osi miary czasu. Wprawdzie zdarzenia, procesy i rzeczy można wzajemnie odnosić w kategoriach „przed”, „równocześnie” i „po”, lecz tutaj pytamy o to, co właśnie umożliwia takie ich porównywanie.

Rzeczy i procesy rozumie się zwykle jako rozciągające się w czasie, zajmujące pewien przedział czasowy. Na czym jednak miałyby polegać czasowość zdarzenia? Zdarzenie na pewno nie trwa. W dodatku coś, co nie posiada najmniejszej choćby rozciągłości czasowej zdaje się nie mieć w świecie realnym prawa bytu. Punkt geometryczny jest bezwymiarowy i aczasowy - ale też nie jesteśmy skłonni przyznawać mu istnienia realnego. Zdawałoby się, że o zdarzeniu można jedynie powiedzieć, że zaistniało, zaszło lub że zajdzie, nigdy zaś, że właśnie istnieje czy zachodzi. Ale jeśli mówimy o czymś w czasie przeszłym czy przyszłym, musi ono również posiadać swój czas teraźniejszy. Teraźniejszość zdarzenia jako czasowego punktu analogicznego do punktu na osi kontinuum jest jednak nie do pomyślenia. Czym mogłoby być wypełnione punktowe *teraz*? Słuszna wydaje się w tym miejscu sugestia Ingardena o „kwantowości czasowej” wiążącej się ze zdarzeniem chwili, która tym samym nie stanowiłaby „ani punktu, ani odcinka czasowego”. Zdarzenia odznaczałyby się tym, że „są na wskroś aktualne, ale za to istnieją w obrębie tylko *jednej* teraźniejszości i tym samym biorą w siebie *jedność* tej teraźniejszości”¹.

¹ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. I. Warszawa 1987, s. 190-192.

Weźmy takie, zdawałoby się wzorcowo „punktowe” zdarzenie, jak *pokrycie się poruszającego się po okręgu punktu materialnego z określonym punktem na tym okręgu*”. Można by sądzić, że zdarzenie to - inaczej niż takie zdarzenia, jak „powstanie państwa polskiego” czy choćby „bitwa grunwaldzka” - można bez trudu skorelować z pewnym punktem czasowym, analogicznym do punktu na osi liczbowej. Tymczasem, bez pewnych dodatkowych informacji nie jest wcale oczywiste na przykład to, czy wspomniany materialny punkt nie pozostanie w interesującym nas punkcie okręgu przez *jakiś czas*, czy się po prostu nie zatrzyma. Wątpliwe jest w ogóle, czy fizyk byłby skłonny - właśnie bez pewnych dodatkowych informacji - nazwać zdarzeniem owo „*pokrycie się...*”. Zapyta on pewnie o układ sił oddziałujących na poruszający się po wspomnianym torze punkt, o jego pęd, o charakter tego ruchu i być może o inne jeszcze rzeczy. Wydaje się mianowicie, że jeśli na owym punkcie okręgu nie zdarzy się w związku owym ruchem nic szczególnego (mogłoby tu chodzić o taką zmianę jakiegoś jego parametru, która uskutecznia nową jego cechę czy własność), wówczas trudno byłoby tu w ogóle mówić o zdarzeniu, przynajmniej z punktu widzenia fizyki.

Ingarden określa zdarzenie jako *zajście stanu rzeczy*. Ten ostatni stanowiłby odpowiednik zdania orzekającego o przedmiocie (na pewno o rzeczy, może również o procesie, ale chyba już nie o zdarzeniu) jakąś jego własność czy cechę (bycie takim a takim tego tu oto X-a). Stan rzeczy może trwać w czasie, podczas gdy związane z nim zdarzenie odchodzi w przeszłość, przemija. Czymże jest więc zajście stanu rzeczy, jeśli jego treścią nie może być treść wprowadzanego przez nie stanu? Nie jest po prostu jego zaistnieniem, gdyż, jak się wydaje, zaistnieć może jedynie przedmiot, m.in. zdarzenie (choć najczęstiej mówi się właśnie, że jakieś zdarzenie zaszło). W innym razie trzeba by wyraźnie rozróżnić zaistnienie przedmiotu i zaistnienie jakiejś jego własności czy cechy. Z drugiej strony, zaistnienia przedmiotu nie można utożsamiać ze zdarzeniem, gdyż to ostatnie samo w sobie musi posiadać przedmiotową formę i zawierać jakąś przedmiotową treść.

Wydaje się więc, że zajście stanu rzeczy konstituuje się jako pewien *kontekst* wejścia przedmiotu w ów stan. Podczas gdy stanowi rzeczy odpowiada w naszym przykładzie określenie *pokrywanie się*, jego zajściu odpowiadałoby raczej *pokrycie się*. To ostatnie wyrażenie wskazywałoby na dynamiczny charakter zdarzenia, na samą jakościowość *wydarzania się* zmiany. Pytanie jednak, czego zmiana ta dotyczy: przedmiotu, który występuje w charakterze nośnika interesującego nas stanu rzeczy, czy może innego przedmiotu? W naszym przykładzie chodziłoby zapewne o zmianę któregoś z parametrów *procesu*, jakim jest zasygnalizowany w nim ruch. Aby wspomniane *pokrycie się* było w nim naprawdę zdarzeniem, musi konstituować się

tak, aby stanowiło weń jakąś kulminację, przełom, wyznaczało jakąś jego fazę. Jakże stąd wnioski odnośnie do procesów w ogóle?

2. Zdarzenia a procesy. Według Ingardena, w każdym procesie „należy rozróżnić z jednej strony ciągłą całość faz, która nieustannie rośnie dopóki proces się rozgrywa, z drugiej zaś przedmiot konstytuujący się w tych fazach z biegiem czasu jako szczególny podmiot własności, stanowiący dany proces”². Zakłada to już pewne rozumienie czasu, a dokładniej jego doświadczanie. Takie mianowicie, „wedle którego teraźniejszość (*resp.* to, co teraźniejsze) wprowadzie odróżnia się aktualnością od przeszłości (od tego, co przeszłe) i od przyszłości (od tego, co przyszłe), w którym jednak ani to, co przeszłe, ani to, co przyszłe, nie jest bezwzględnie nicością”³. Sam proces jako podmiot rozgrywa się w czasie, pozostając aktualnym (choć jeszcze niezupełnie zindywidualizowanym) od pierwszej do ostatniej ze swoich faz, mimo że w każdym momencie jego trwania aktualna jest tylko jedna, najnowsza faza.

Jak to się jednak dzieje, że każda z faz odsyła do całości procesu, co więcej, że istnieje on w każdej z nich? Bo przecież nie jest tak, że przesuwa się on od początku do końca przez szczelinę teraźniejszości, jak poszczególne klatki taśmy filmowej przez obiektyw projektora. Wiemy, że do wytworzenia złudzenia jedności ekranowego ruchu nie potrzeba wcale niezastąpionej kiedyś, *łączącej* z sobą setki i tysiące takich klatek filmowej taśmy. Dlatego rozgrywająca się na ekranie akcja będzie tylko złudzeniem procesu, nawet gdyby był to ekran telewizora i gdyby oglądane wydarzenia były transmitowane „na żywo”. Ingarden mówi w związku z tym o stopniowym *wzrastaniu* całości faz procesu, o *rozwijaniu* się każdej nowej jego fazy z fazy właśnie przemijającej, o *przedłużaniu* się każdej z nich (z wyjątkiem ostatniej) w jego dalszy ciąg, o *wyłanianiu* z siebie przez to, co traci aktualność tego, co ją tym samym zyskuje, o *dopełnianiu* tego, co tylko się zapowiadało, przez to, co się właśnie aktualizuje. Nie zadowala to jednak jako odpowiedź na postawione pytanie. Szczególnie cenne dla dalszych analiz wydają mi się natomiast takie spostrzeżenia Ingardena, jak to, że „nie każde bycie aktualnym prowadzi do przeminięcia, lecz tylko całkiem *specjalny* sposób aktualizowania, który jest najściślej związany z rzeczywistością i prowadzi do tworzenia teraźniejszości i przemiany jej w przeszłość, a tym samym prowadzi do czasowości”⁴ albo to, że „teraźniejszość - choć wciąż nowa - wydaje się wciąż jakby ta sama, pozostająca, nieruchoma”⁵.

Zaproponujmy nieco odmienne niż u Ingardena rozumienie procesu. Niech składa się on się z następujących po sobie faz, ale niech istnieje jako

² Tamże, s. 194.

³ Tamże, s. 196.

⁴ Tamże, s. 197, przypis 22.

⁵ Tamże, s. 204, przypis 31.

całkowicie zindywidualizowany (jak rzecz) już od pierwszej z nich. Każdą z faz wyznacza pewne nieprzypadkowe ze względu na dany proces, współkonstituujące go zdarzenie. Wszystkie te zdarzenia wiąże z pewnością to, że zachodzą w jednym, umożliwiającym ich determinowanie się układzie, ale ich dobór i uporządkowanie zależą od tego, że współkonstituują właśnie jeden przedmiot. Oczywiście, rozgrywający się proces może zostać przedwcześnie przerwany i wówczas mające nastąpić kolejne jego fazy nigdy nie następują, ale nie przekreśla to jego samego, nie oznacza, że w takim razie jego samego nigdy nie było. Był, zachodził, choć nie dobiegł końca. Z drugiej strony odrzucam też, jak widać, możliwość procesów nieskończonych w tym znaczeniu, że nie byłaby w nich przewidziana jakaś ostatnia, dopełniająca faza. Jednak odpowiedź na pytanie, co właściwie ostatnia z faz miałaby dopełniać, nie wydaje się prosta. To, że proces nie dobiegł jeszcze końca, nie znaczy, że nie jest on w pełni procesem, przedmiotem. W związku z tym, nie może mu po prostu brakować jakiejś grupy własności. Gdyby jednak utrzymywać, że ostatnia z faz dopełnia jednak w jakimś sensie proces, należałoby wytłumaczyć, dlaczego dopełnia go ta właśnie faza i dlaczego po jej nastąpieniu proces się kończy.

Spróbujmy przyjąć taki model, w którym każdy proces rozciąga się potencjalnie pomiędzy dwoma nie należącymi do niego, wyznaczającymi go niejako z zewnątrz zdarzeniami. Pierwsze z nich inicjuje go, drugie stanowi jego efekt. Pierwsze jest oczywiście warunkiem *sine qua non* procesu; natomiast warunkiem *sine qua non* drugiego jest rozegranie się procesu do końca. Proces, któremu uniemożliwiono rozegranie się do końca pozostanie niedokończony, a mimo to zachowa swą tożsamość określaną m. in. przez zdarzenie, które miało stanowić jego efekt. Gdyby doszło do zrealizowania się ostatniej z faz procesu, zdarzenie to zaszłoby, wraz z nią, niejako automatycznie. Można to rozumieć w ten sposób, że zdarzenie wyznaczające ostatnią z faz procesu dopełnia zbiór warunków skuteczniących i współkonstituujących owo zdarzenie-efekt. Zauważmy, że pozostałych elementów takiego zbioru nie można upatrywać w zdarzeniach wyznaczających wcześniejsze fazy procesu, gdyż wszystkie te zdarzenia współkonstituują właśnie ów proces. Dlatego zdarzenie stanowiące efekt procesu sytuuje się na innym niż tamte, nadrzędnym względem nich poziomie. Analogicznie należałoby widzieć zdarzenie inicjujące proces, z tym, że to z kolei sytuowałoby się względem tamtych zdarzeń na poziomie niższym. Przykładowo:

Z₅ (zdarzenie-efekt procesu)

Z₂, Z₃, Z₄ (zdarzenia wyznaczające fazy procesu)

Z₁ (zdarzenie inicjujące proces)

Intuicja podpowiada, że Z_1 musi być równoczesne z Z_2 , a Z_4 - z Z_5 . Natomiast Z_2 , Z_3 i Z_4 , podobnie jak Z_1 i Z_5 następują po sobie w czasie. Spróbujmy to wyjaśnić posługując się koncepcją zdarzenia składowego.

3. Zdarzenie a terażniejszość. Określmy zdarzenie składowe zdarzenia Z jako jedno ze zdarzeń, o których można powiedzieć, że stanowią grupę jego dopełniających się wzajemnie warunków koniecznych. Zdarzenie składowe zdarzenia składowego Z nie jest składowym Z . Zdarzenie inicjujące proces należałoby do składowych zdarzenia wyznaczającego pierwszą z jego faz, natomiast zdarzenie wyznaczające ostatnią jego fazę - do składowych zdarzenia, które nazwaliśmy efektem procesu. Teraźniejszość każdego ze zdarzeń składowych Z konstituuje się ze względu na Z , terażniejszość Z konstituuje się ze względu na zdarzenie, którego Z jest zdarzeniem składowym.

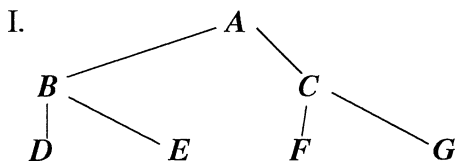
Dlaczego jednak nie przyjąć prostszej, zdawałoby się, koncepcji, przy której zdarzenie Z inicjowane jest wprawdzie przez pewne inne zdarzenie, jednak nie dołącza ono do (innych) zdarzeń składowych lecz natrafia na pewien sprzyjający zajściu Z stan rzeczy, względem którego ma się jak przysłowiowa iskra do beczki prochu? Zdawałoby się, że wówczas pojęcie zdarzenia składowego nie byłoby w ogóle potrzebne. Rodzi to jednak rozmaite trudności. Okazuje się na przykład, że wspomniany stan rzeczy i zdarzenie inicjujące mogłyby być zupełnie przypadkowe nie tylko ze względu na siebie, lecz również ze względu na Z : zdarzeniem inicjującym wybuch beczki z prochem nie musi być akurat iskra; sama zaś iskra ma się nijak do beczki z prochem, chyba że weźmiemy pod uwagę zdarzenie „zetknięcie się iskry z magazynowanym w beczce prochem”, które byłoby już wyraźnie *współkonstituowane* przez ów sprzyjający wybuchowi, a trwający już od pewnego czasu stan rzeczy. Wówczas zresztą równie dobrze można by utrzymywać, że wybuch owej beczki i padnięcie nań iskry, to w istocie jedno i to samo zdarzenie. Gdyby twierdzić, że zdarzenie inicjujące Z zachodzi na poziomie zależności wyjaśniających jego mechanizm, wówczas albo przynależałoby ono do samego tego mechanizmu - który można nazwać modelem Z - albo też nie należałoby do niego. W przypadku pierwszym, z braku innych zdarzeń tej samej rangi, konstituowałoby ono Z , a więc byłoby od niego nieodróżnialne. W przypadku drugim niewyjaśniona pozostawałaby relacja inicjowania Z .

Powróćmy więc do koncepcji wielu zdarzeń składowych Z . Przyjmijmy, że dopełniając się wzajemnie, wyczerpują one współmniemaną wraz z nim, bo skuteczniającą je, substrukturę, model. Jednak koncepcja zdarzenia wyróżniającego się pośród zdarzeń składowych Z tym, że ostatecznie dopełnia ono ich zbiór i tym samym bezpośrednio skutecznia Z , zawiera pewien paradoks. Zdarzenie to nie może być równoczesne względem jakie-

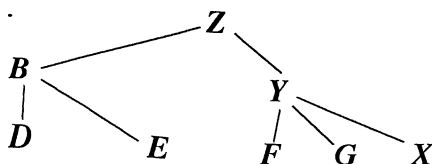
gokolwiek z pozostałych zdarzeń składowych Z (to ostatnie zachodziłoby przecież dopiero wraz z nim), a przecież zachodzi w tej samej, co one, konstytuującej się właśnie ze względu na Z terażniejszości. Ewentualność, że każde ze zdarzeń składowych Z jest z własnej perspektywy ostatnim z nich, należy odrzucić - taka relatywizacja nic by nie wносиła, a sama wymagałaby wytłumaczenia. Na nic zdałaby się też sugestia, że każde ze zdarzeń składowych zachodzi równocześnie z pozostałymi (zresztą w takim wypadku wszystkie one stanowiłyby z perspektywy zdarzenia Z jedno zdarzenie, które *de facto* utożsamiałoby się z nim). Pozostawmy więc przy hipotezie, że składowe jednego zdarzenia po prostu nie są wzajemnie równoczesne, a być może w ogóle nie są pod tym względem porównywalne, mimo że terażniejszość każdego z nich (i same te zdarzenia) konstytuuje się właśnie ze względu na to zdarzenie. Terażniejszość pojmuje się zwykle jako klasę abstrakcji relacji równoczesności w zbiorze zdarzeń wytworzoną każdorazowo przez jedno z nich - jednakowoż takie jej rozumienie należałoby tu właśnie zakwestionować.

4. Następstwo zdarzeń. Zastanawiając się nad wzajemnym ustosunkowaniem różnych terażniejszości stwierdzamy, że nie można ich pojmować jako następujących jedna po drugiej. Nie miałoby większego sensu konstatowanie kończenia się jednego „teraz” i rozpoczynania się następnego. Trzeba również odrzucić model terażniejszości jako „szczeliny”, przez którą przepływałyby kolejne zdarzenia - przyjęliśmy wszak, że terażniejszość jest funkcją zdarzenia, a zdarzenia „mieszczące się” w terażniejszości - choć nie są względem siebie równoczesne - nie zachodzą w niej kolejno, lecz raczej są w niej współobecne.

Naszym zadaniem jest wyeksplikowanie za pomocą koncepcji zdarzeń składowych (a przede wszystkim zdarzenia zwanego dalej po prostu *dopełniającym*) takiego zdarzenia, które można nazwać *nowym* względem pewnego innego zdarzenia, a dalej - zdarzeń *wcześniejszych* i *późniejszych*. W związku z tym rozpatrzmy dwie następujące sytuacje:



Zdarzenia B i C są składowymi zdarzenia A , zdarzenia D i E - składowymi B , zdarzenia F i G - składowymi C .



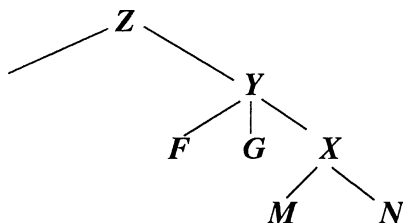
Sytuację tę różni od pierwszej zdarzenie Z w miejscu zdarzenia A, zdarzenie Y w miejscu C oraz zdarzenie X.

Z naszych założeń wynika, że sytuacja druga może być transformacją pierwszej, natomiast kolejność odwrotna nie jest możliwa. Zdarzenia A i C można określić jako *przemijające* w związku z zajściem Z i Y, zaś zdarzenie Y można uznać za zdarzenie *nowe* względem B, a X - za *nowe* względem F i G. Przyjęta wyżej koncepcja zdarzeń składowych wyklucza *przeminięcie* jednego z nich w związku z zajściem zdarzenia *nowego*. Taki model czasowej transformacji zdarzeń nie byłby jednak zadowalający.

Poziom, na którym usytuowane są zdarzenia D, E, F, G oraz X spróbujemy określić jako najbardziej *elementarny* substrukturalnie poziom naszego systemu⁶. Pojawia się jednak pytanie, w jaki sposób zdarzenia takiego poziomu mogłyby w ogóle *przemijać*? Jeśli bowiem *przemijanie* zdarzenia dokonuje się w związku z zajściem zdarzenia *dopełniającego* zdarzenie względem niego *nowe*, zdarzenie zwane *dopełniającym* musi być usytuowane na jeszcze bardziej elementarnym poziomie tegoż systemu; w przeciwnym razie zdarzenia składowe zdarzeń z takiego elementarnego poziomu musiałyby być ze względu na rozpatrywany system przypadkowe, co chcemy tutaj wykluczyć. Wydaje się zresztą, że skoro każde zdarzenie posiada konstytuujące jego substrukturę zdarzenia składowe, to ilość wyznaczanych w ten sposób subpoziomów powinna być efektywnie nieskończona, a pojęcie poziomu elementarnego nie ma sensu. Może więc nie należy wyróżniać poziomu elementarnego albo też jest on elementarny tylko w jakimś względnym sensie? Sądzę, że właśnie ta ostatnia możliwość podpowiada właściwe rozwiązanie.

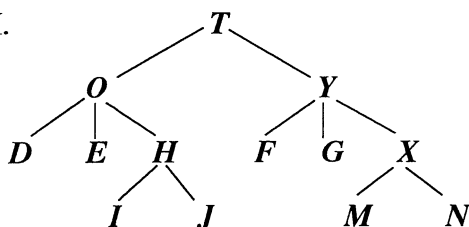
Można mianowicie mówić o zdarzeniach przypadkowych ze względu na nasz system i zdarzeniach nieprzypadkowych, wchodzących w jego skład. Zdarzenia poziomu elementarnego są skuteczniane przez zdarzenia nie wchodzące już do systemu. Jednakże każde zdarzenie *nowe* na tym poziomie (w naszym przykładzie X) wiąże się z włączeniem w system nowego subpoziomu, na którym usytuowane są zdarzenia stanowiące jego składowe. Mogłoby to wyglądać tak:

⁶ Granice takich systemów pokrywałyby się, jak się zdaje, z granicami najogólniejszych dziedzin przedmiotowych.



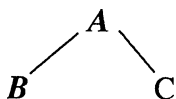
W tym momencie system posiadałby cztery poziomy. Na poziomie elementarnym sytuowałyby się tylko dwa zdarzenia: *M* i *N*. Schemat ten stanowiłby właściwy obraz sytuacji oznaczonej wyżej liczbą II (nie zaś jakiejś kolejnej). W tej konwencji inaczej też musiałaby wyglądać sytuacja oznaczona jako I. Należałoby z niej usunąć zdarzenia *D* i *E*, choć być może kolejna sytuacja uwzględniałaby je:

III.

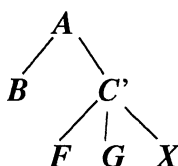


Taki model tłumaczy wprowadzie *przemijanie* zdarzeń, z różnych jednak względów jest nie do przyjęcia. Teraźniejszość zdarzenia mogłaby konstytuować się w nim ze względu na różne, kolejno następujące po sobie zdarzenia (np. teraźniejszość zdarzenia *G* konstytuuje się najpierw ze względu na *C*, następnie ze względu na *Y*). Każde nowe zdarzenie wiązałoby się z istotną restrukturyzacją wszystkich poziomów systemu, co powodowałoby, że zamiast modelu upływu czasu mielibyśmy do czynienia z szeregiem niewytłumaczalnych, skokowych zmian. Aby temu zaradzić wprowadźmy najpierw pojęcie *zdarzenia-modyfikacji* zdarzenia *Z*, które nazwijmy krótko *modyfikacją Z*, a oznaczmy *Z'*. Polega ona na „przerośnięciu” całej jego jakości w inną, nie chodziłoby więc o zwyczajną zmianę jego postaci. *Z'* różni też od *Z* posiadanie dodatkowego zdarzenia składowego. Załóżmy też, że *modyfikacja Z* nie musi się wiązać z *modyfikacją* zdarzenia, ze względu na które konstytuują się *Z* i jego współskładowe, natomiast niektóre *modyfikacje* mogą też oznaczać całkowitą restrukturyzację systemu. Oto więc jeszcze raz możliwie następujące po sobie sytuacje:

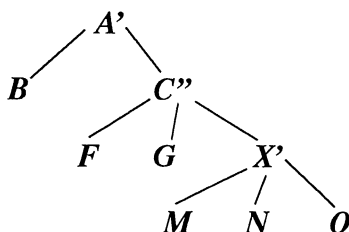
I.



II.



III.-1



Sytuacja III przedstawiona jest na dwa sposoby. Oba z nich dotyczą jednego i tego samego: zajście zdarzenia *O* jest równoznaczne ze zmianą III - 1, która w naszym przykładzie okazuje się równoznaczna ze zmianą III - 2. Stanowią one w istocie jedno zdarzenie, które można wyrazić (skonceptualizować) na dwa powyższe sposoby. Oczywiście, zmiany w tym systemie mogły postępować inaczej. Jednak najwyższy jego stopień musiał być i będzie nadal wyznaczany przez modyfikacje, do których stosuje się jeden symbol (tutaj: *A*).

Można by sądzić, że motorem ewolucji systemu są zdarzenia z najniższych jego poziomów: zdarzenie *dopełniające* sytuuje się zawsze na poziomie niższym, i wszak to ono zdaje się ostatecznie uskuteczniać zdarzenie na stopniu wyższym. Uskuteczniania nie mylmy jednak z inicjowaniem. O tym, które ze zdarzeń nie posiadających w systemie swoich składowych zostanie w najbliższym czasie zmodyfikowane (w sytuacji oznaczonej ostatnio numerem I mogłyby to być: *B* lub *C*; w sytuacji II - *B, F, G* lub *X*) nie może decydować przypadek. Wszelkie więc zmiany systemu, uskuteczniane przez odpowiedni dobór modyfikacji na poziomach najniższych, muszą być sterowane z poziomów najwyższych. Gdyby jednak na tym poprzestać, ewolucja wyrażająca się szeregiem modyfikacji zdarzenia z poziomu najwyższego nie byłaby w istocie ukierunkowana. Aby i tu wykluczyć przypadek, ostateczna racja zdarzeń musi sytuować się poza ich systemem.

5. Ontologia czy antropologia? Sugerowałem, że granice systemów zdarzeń pokrywają się z tym, co bywa określane jako dziedziny przedmiotowe. Dziedziny takie można rozumieć jako wyznaczone przez teorie naukowe. Pytanie o jeden uniwersalny czas, o to, czy między zdarzeniami opisywanymi w językach rozmaitych nauk szczegółowych zachodzą jakieś relacje temporalne, jest w istocie pytaniem o możliwość takich metasystemów, które grupowałyby już nie same zdarzenia, ale całe ich systemy. Chodziłoby o możliwość wzajemnego odniesienia czasu fizycznego, biologicznego, psychicznego, społecznego itd. Wprawdzie na co dzień „arbitrem” bywa dla nas fizykalna *rachuba* czasu, ale jest to podyktowane wygodą korelowania rozmaitych stanów rzeczy ze stanami fizykalnymi. Redukcja wszystkich dziedzin do jednej z nich jest wykluczona - taka elementarna dziedzina musiałaby się utożsamiać z samą *rzeczywistością*, a przynajmniej ze *światem realnym*, a te są jednak kategoriami filozoficznymi.

Racja modyfikacji, ze względu na które konstituowałyby się wszystkie inne zdarzenia musi znajdować się w każdym razie poza obejmującym je metasystemem. Odpowiedź na pytanie o czas w przedmiotach domaga się więc, jak sądzę, pewnych rozstrzygnięć dotyczących *transcendowania* i umożliwianej przezeń podmiotowej aktywności, polegającej na konstituowaniu przedmiotów. Wymaga więc co najmniej odwołania się do *antropologii filozoficznej*. Takie kategorie, jak *czas*, *teraźniejszość*, *przeszłość* czy *przyszłość* presuponowałyby już filozoficzną teorię człowieka. Czas ludzki, nawet jeśli nie byłby jeszcze czasem w najbardziej podstawowym filozoficznie znaczeniu, byłby na pewno czasem bardziej zasadniczym (*resp.* bardziej podstawowym czy pierwotniejszym) niż np. czas fizykalny. Oczywiście, czasu ludzkiego nie można utożsamiać z czasem *stricte* psychicznym; jego teoria musi uwzględniać szersze aspekty jego przeżywania przez osobę ludzką, ale i decydujący o nim cały społeczny kontekst, wyrażający się w kategorii *historia*⁷.

Natomiast analizy dokonywane w taki sposób i w takich granicach, jak czyniliśmy to wyżej (abstrahując już od ich niepełności, *resp.* poprawności), pozwalają jedyne na pewne wnioski odnośnie do rozumienia poszczególnych typów przedmiotów *czasowo określonych* i zachodzących pomiędzy nimi relacji. Dają jednak ważną perspektywę (inną niż podejmowana zwykle analiza logiczno-metodologiczna), w której czas postrzegany jest jako zakorzeniony w samej istocie niektórych przynajmniej przedmiotów.

⁷ Por. np. St. Buda: *Między filozofią i historią*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, z. 2, s. 187-205.

MARIA WAŁĘSKA-SIEMPIŃSKA

Akademia Medyczna w Łodzi

ETYKA ODPOWIEDZIALNOŚCI W PERSPEKTYWIE EKOLOGII

1. Podmiot odpowiedzialności. Rozważania o pojęciu odpowiedzialności sprowadzają się do postawienia dwóch problemów: jaką rolę pełni odpowiedzialność we współczesnych rozważaniach etycznych, podejmujących nowe wyzwanie wobec globalnych zagrożeń społeczno-ekologicznych, i na jakiej podstawie opierają się obowiązki człowieka w stosunku do istot pozaludzkich? Nim jednak rozważymy te kwestie, spytajmy najpierw o podmiot odpowiedzialności, czyli o to, „co” lub „kto” odpowiada za dany czyn. Dawniej uważano, że takim podmiotem mogą być nie tylko ludzie, ale i zwierzęta, przedmioty martwe i bogowie. Człowiek nakładał sankcje na zwierzęta, pociągał je do odpowiedzialności za czyn niekorzystny ze swego punktu widzenia. Takie sankcje nakładano np. na koty, które nie uchroniły przed myszami ziarna w spichlerzu, bądź zapasów spiżami. Człowiek występował wtedy wobec zwierząt w roli egzekutora odpowiedzialności, a po uznaniu ich winnymi nakładał na nie kary, włącznie ze skazaniem na śmierć¹. Dzisiaj nie przypisujemy już odpowiedzialności zwierzętom: nie potrafią one ze zrozumiałych względów zdać sobie sprawy ze swego postępowania. Podmiot, któremu nie można przypisać tak rozumianej odpowiedzialności, nie może być przedmiotem oceny moralnej.

Hans Jonas, twórca koncepcji odpowiedzialności etycznej, obejmującej swoim zasięgiem przede wszystkim przyszłość świata i ludzkich pokoleń, wskazuje, że podmiotem odpowiedzialności może być jedynie człowiek, obdarzony szczególną dyspozycją do przyjęcia moralnych zobowiązań. Odpowiedzialność „za coś lub za kogoś *de facto* bezpośrednio należy do istoty ludzkiej, tak jak to, że jest ona generalnie zdolna do odpowiedzialności. Powinność moralna zawiera się w bycie człowieka”².

Daniel Dennett podkreśla, że w braniu za coś odpowiedzialności istotną rolę odgrywa stwarzanie siebie (*self-making*)³. Odpowiedzialność tworzymy sami, jak i bierzemy ją na siebie, nie dokonując ponadnaturalnych wyborów,

¹ M. Ossowska: *Z dziejów pojęcia odpowiedzialności*, w: *O człowieku moralności i nauce*. Warszawa 1983, s. 399.

² Por. H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologisch Zivilisation*. Frankfurt am Main 1984, s. 185; tegoż: *Zasady odpowiedzialności: Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz. Kraków 1996, s. 187.

³ D. Dennett *Elbow Room*. Cambridge, Ma. 1984, s. 85, cyt. za: B. N. Waller: *Odpowiedzialność i Ja, które siebie stwarza (Self-made Self)*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna* (oprac. zbior.), wstęp J. Hołówka, SPACJA - Fundacja Aletheia. Warszawa 1997, s. 211.

lecz w zwykłym procesie kształtowania swojej osobowości. Odpowiedzialność w tym rozumieniu, to nie tylko pojęcie prawne czy moralne lub pożądana cecha osobowości, ale właściwość ontologiczna, wynikająca z samej istoty bycia człowiekiem. Człowiek uważany jest więc obecnie za jedyny podmiot odpowiedzialności, świadom swoich obowiązków. Nasuwa się zaraz pytanie: jakie są owe obowiązki, jak szeroki jest zakres jego odpowiedzialności? W tradycyjnej etyce zwracano głównie uwagę na odpowiedzialność za siebie i drugiego człowieka.

Ekologia uznaje takie podejście za niewystarczające w obliczu zagrożeń różnych form życia. Dramatyzm sytuacji cywilizacyjnej przesądza o konieczności takiej zmiany nastawienia etycznego, która wyraża się w przyjęciu odpowiednich zasad moralnych, nieobecnych w etyce tradycyjnej. Nowa etyka jest etyką odpowiedzialności za społeczno-ekologiczne zagrożenia.

Przedmioty odpowiedzialności nazwane historią, drugim człowiekiem, własnym sumieniem, nie zdezaktualizowały się. Można jednak dostrzec, że szczególnej troski, ochrony, pieczy domagają się również inne przedmioty odpowiedzialności, jak np. przyszłość pokoleń ludzkich i przyroda. Człowiek jest jedynym podmiotem świadomym swoich obowiązków, ale nie jest on jedynym ich przedmiotem. Moje dalsze rozważania skupią się wokół przedmiotu takiej rozszerzonej odpowiedzialności.

2. Przedmiot i zakres odpowiedzialności etyczno-ekologicznej. Definiując przedmiot odpowiedzialności wprowadzamy pewne rozróżnienie: między odpowiedzialnością za własne życie i za życie innych podmiotów ludzkich i pozaludzkich; za przyszłe pokolenia i za przyszłość całej planety. Ten nowy rodzaj odpowiedzialności, za trwanie wszelkiego życia, narodził się jako rezultat rozwoju świadomości etycznej, potrzeby ochrony tego, co człowiek może utracić z powodu dewastacji coraz to nowych obszarów Ziemi, a co stanowi niezbywalny warunek jego istnienia. Należałoby się zgodzić z poglądem Georga Pichta, że jesteśmy odpowiedzialni zarówno za to, co kiedyś zrobiliśmy, jak i za to czego nie zrobiliśmy (zaniechaliśmy bądź zaniedbaliśmy). Jesteśmy też odpowiedzialni za przyszłe skutki dawnych lub obecnych zaniedbań, a także za myśli, idee, które dotychczas kształtowały ekonomiczne priorytety, dawały prymat technice i eksploatacji, pomijając inne cele, jak uchronienie środowiska człowieka i innych stworzeń przed unicestwieniem (szkodliwymi skutkami dewastacji i zanieczyszczeń)⁴.

Powinność podmiotu na ogół sprowadza się do odpowiedzialności za to, co wydarzyło się w zasięgu jego bezpośrednich oddziaływań. Wielu humanistów twierdzi jednak, że człowiek - mieszkaniec globu ziemskiego - jest

⁴ Por. G. Picht *Pojęcie odpowiedzialności*. „Znak”, 1979, s. 17; H. Jonas: *Das Prinzip...* op. cit, s. 253-254.

odpowiedzialny za wszystko, co wydarzyło się i zdarza za sprawą człowieka: za wojny, rewolucje, kryzysy - społeczną i przyrodniczą apokalipsę.

Jiddu Krishnamurti tak oto określa granice przedmiotu odpowiedzialności: „My jako jednostki, jako ludzkie istoty jesteśmy całkowicie odpowiedzialni za obecny stan świata i to niezależnie od tego, w jakiej części świata żyć nam wypadło i do jakiej kultury przynależymy. Każdy z nas ponosi odpowiedzialność za każdą wojnę, gdyż sami jesteśmy agresywni, egoistyczni, przepełnieni szowinizmem, ideologiami i uprzedzeniami. To wszystko nas dzieli. Stanowimy część tego potwornego społeczeństwa wraz z jego wojnami, podziałami, szpetotą, brutalnością i zazdrością, ponieważ przyczyniamy się do tego naszym własnym życiem”⁵. Przyjmuję założenie, że podmiot powinien być odpowiedzialny za to, na co może mieć wpływ. Teoretycznie może wpływać na wszystko, może więc brać odpowiedzialność za dziecko, za określony odcinek pracy, za podwładnych, za zatrucie biosfery, niszczenie nisz ekologicznych, za wojnę. Możemy zgodzić się z opinią Krishnamurtiego, że podmiot jest odpowiedzialny w takim sensie, iż nie będąc bezpośrednim sprawcą czynu, czuje się w obowiązku reagowania na różne postacie zła. Uważa za swój obowiązek poczuwanie się do solidarności z potrzebującymi, minimalizowanie ich cierpienia. Pragnie chronić to wszystko, co uważa za wartość etyczną godną postulowania i aprobaty, np. ochraniać życie w jego wielopostaciowości. Mówiąc o odpowiedzialności moralnej, mamy na myśli nie przymus odpowiedzialności, ale dobrowolne przyjmowanie jej przez podmiot. „W tej mierze, w jakiej jakaś osoba identyfikuje się z korzeniami swoich działań, bierze na siebie odpowiedzialność za te działania i staje się za nie moralnie odpowiedzialna”⁶. Stwarzaną przez nas samych odpowiedzialność opisuje twierdzenie Harry’ego G. Frankfurta, że bierzemy ją na siebie przez identyfikację - (np. identyfikując się z losem powodźnian, z ludźmi doświadczanymi przez wojnę, lub z cierpieniem zwierząt)⁷.

Zbigniew Szawarski wskazuje, że człowiek odpowiedzialny z natury rzeczy jest człowiekiem zaangażowanym, który nie tylko wie, co do niego należy, za co i przed kim odpowiada, lecz także stara się wypełniać swe zobowiązania. Panujący w społeczeństwie etos moralny - przynajmniej w jego obecnym kształcie - nie zmusza nas do zajęcia się losem bezdomnych zwierząt ani do troski o środowisko naturalne. Nikogo nie potępiamy za to, na przykład, że nie czyni spontanicznie niczego dla dobra innych ludzi, bądź nie wykazuje aktywnej troski o zdrowie i czyste środowisko. A mimo to nie jest absurdem twierdzenie, że każdy z nas jest odpowiedzialny za swoje ży-

⁵ J. Krishnamurti: *Wolność od nieznanego*. Warszawa 1989, s. 10.

⁶ R. Ingarden: *Wykłady z etyki*. Warszawa 1989, s. 302.

⁷ H. G. Frankfurt: *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, w: *Filozofia moralności...*, op. cit., s. 173.

cie, za to jak zachowa się wobec postrzeganego przezeń zła, za otaczającą go przyrodę, za sprawy kraju, a nawet globu”⁸. Nikt nie ma prawa zmuszać nas do czynienia dobra, jednak możemy jako istoty myślące uznać to za swój obowiązek moralny i zaangażować się, przejawiając troskę o środowisko naturalne o przyszłość pokoleń ludzkich i pozaludzkich. Tak rozumiana odpowiedzialność traci swój opisowy i moralnie neutralny charakter, stając się kategorią całkowicie moralną.

Reasumując: podmiot jest odpowiedzialny za swoje czyny, których jest bezpośrednim sprawcą, a także za te wydarzenia, na które ma wpływ, mogąc zaangażować się w jakiejś uznanej przez siebie za słuszną sprawie. Przykładem może być, odczuwana przez wielu, potrzeba solidaryzowania się i aktywnego udziału w ogólnoswiatowym proteście przeciw krwawym turniejom z udziałem zwierząt, np. w Hiszpanii i Pakistanie. Intelktualiści hiszpańscy, obrońcy praw zwierząt, wystąpili z listem otwartym do ludzi całego świata, aby swoimi podpisami poparli ich humanitarny zamiar przeciwstawienia się corridzie. Jeśli człowiek poczuwa się do obowiązku przeciwstawienia się złu, to poczuwa się do odpowiedzialności. Protestując przeciwko wycinaniu lasów Amazonii i Afryki, organizując pomoc dla głodnych, skrzywdzonych przez wojny, klęski żywiołowe lub ekologiczne, okazujemy poczucie odpowiedzialności w społecznie i ekologicznie zagrożonym świecie.

Chciałabym tu wskazać, że w etyce ekologicznej już nie wystarcza pociąganie do odpowiedzialności za coś, co już się stało. Znacznie ważniejsze jest kształtowanie powszechnego poczucia odpowiedzialności. „Podczas gdy do niedawna odpowiedzialność ponosił sprawca czynu i dotyczyła ona przeszłości, a więc tego, co już zostało dokonane, to obecnie odpowiedzialność zaczyna być zwrócona ku przyszłości, czyli odpowiedzialność za to, co dopiero zostanie dokonane”⁹.

3. Ochrona środowiska w trosce o przyszłe pokolenia. Wśród różnych przedmiotów odpowiedzialności ekologicznej szczególnie wyróżnia się troskę o istnienie gatunku ludzkiego oraz przyrody ożywionej, flory i fauny. Dojrzewając do niej, człowiek odnajduje siebie, innych, świat, jako coś powierzonego jego pieczy, ochronie, pasterzowaniu. Jedynie człowiek, dla którego świat stanowi niezbędny warunek istnienia, czuje się w obowiązku podjąć nad nim pieczę. W ostatnich czasach na skutek nasilających się zagrożeń człowiek i świat wymagają szczególnej troski¹⁰. Łączy się z tym

⁸ Z. Szawarski: *Rozmowy o etyce*. Warszawa 1987, s. 23-29.

⁹ Por. D. Birnbacher: *Sind wir für die Natur verantwortlich?*, w: D. Birnbacher: *Ökologii und Ethik*. Stuttgart, Reclam 1980, s. 103-109; J. Sekuła: *O naturze i formowaniu etyki uniwersalnej*, w: J. Sekuła (red.): *Czy jest możliwa etyka uniwersalna*. Siedlce 1994, s. 53.

¹⁰ J. Beaufret: *Dialog z marksizmem i pytanie o technikę*, w: P. Marciszuk, C. Wodziński (red.): *Heidegger dzisiaj*. Aletheia, wyd. zbior.. Warszawa 1990, s. 211.

Heideggerowskie powiedzenie, że człowiek jest pasterzem bytu. Owo pasterzowanie wyraża się w dbaniu o przyrodę już teraz, dla przyszłości.

Wspomniana już wcześniej zasada odpowiedzialności Jonasa zobowiązuje moralnie podmiot wobec kogoś lub czegoś jeszcze nieistniejącego, wobec życia, którego zaistnienie w przyszłości zależy od decyzji współcześnie podejmowanych¹². W koncepcji Jonasa, przedmiotem odpowiedzialności jest przyszłe trwanie życia ludzkiego i życia wszystkich istot. Jonas podkreśla możliwość harmonijnego współistnienia ludzkiej cywilizacji i natury. Podmiot pragnie chronić przed unicestwieniem transcendentną przyrodę, a wraz z nią wszelkie postacie życia¹³. Jednak niektórzy pytają: „Dlaczego mamy oszczędzać, uważać, dbać i pielęgnować świat wokół nas, jeśli ani nie wiemy, kim będą ci, którzy go po nas przejmą, ani tym bardziej, czy ten przyjęty świat pozostawią co najmniej takim, jakim go objęli?”¹⁴. Niewiedza o przyszłości i pokoleniowy egoizm są wyraźną przeszkodą w uznaniu ekologicznych obowiązków podmiotu wobec ludzkości, która nastąpi po nas. Jak ujął to Erich Grasser, który stawia pytanie: dlaczego poświęcać się dla niewiadomego?¹⁵.

Próbie odpowiedzi na to pytanie podejmuje Robert Spaemann: „Nie mamy prawa rozwiązywać naszych społecznych i ekonomicznych problemów kosztem dobra przyszłych generacji. Bogactwo świata jest kapitałem, którym winniśmy dysponować w stylu powiernictwa. Wolno nam żyć z procentów od tego kapitału, ale nie wolno uszczuplać jego substancji”¹⁶. Zgodnie z tą zasadą, każde pokolenie powinno na tyle wykorzystywać zasoby Ziemi, aby została utrzymana jej długookresowa wydajność. Przyjmujemy tutaj założenie, że przyroda jako całość stanowi wspólne dobro dla wszystkich ludzi. Szeroko pojmowana powinność moralna obejmuje odpowiedzialność za „współświat” i „solidarność” z wszelkim „współstworzeniem”¹⁷. Zwłaszcza, że możemy trwać tylko tak długo, jak długo będą istniały inne istoty, od których zależy nasza biologiczna egzystencja.

Zasada odpowiedzialności Jonasa, jako naczelna zasada etyczna jego systemu, orientuje się nie ku realizowaniu pewnego moralnego ideału, lecz ku zachowaniu istnienia samego przedmiotu odpowiedzialności, czyli w swej

¹¹ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, s. 157.

¹² Por. H. Jonas: *Das Prinzip...*, op. cit., s. 212. Tegoż: *Zasady odpowiedzialności: Etyka dla cywilizacji*—, op. cit., s. 215.

¹³ Ibidem, s. 15-16.

¹⁴ Ibidem, s. 170.

¹⁵ E. Grässer: *Cześć dla życia*, w: *Prawda moralna, dobro moralne. Księga jubileuszowa dedykowana Pani Prof. Iji Lazari-Pawłowskiej*. Łódź 1993, s. 163.

¹⁶ Ibidem, s. 163.

¹⁷ H. Jonas: *Das Prinzip...*, op. cit., s. 236.

najogólniejszej formie - ku zachowaniu życia na Ziemi¹⁸. Wartość samego istnienia, istnienia w ogóle, a w szczególności istnienia ludzkości, twierdził Jonas, jest dobrem samym w sobie. Ziemia z jej dobrami należy także do nadchodzących generacji, a w obecnej sytuacji odpowiedzialność za przyszłość jest pierwszoplanowa, ze względu na stan zagrożenia wynikły z dokonanych przez człowieka uchybień. To ludzkość jest odpowiedzialna za tę wartość i swoje istnienie i dalsze trwanie. Za środowisko naturalne odpowiedzialny jest oczywiście nie człowiek w ogóle, abstrakcyjny, lecz pojedynczy, konkretni ludzie w różnym stopniu.

Przed kim odpowiada człowiek (i ludzkość jako całość) za swój brak odpowiedzialności wobec przyrody, za dokonywane zniszczenia? Do niedawna nie odpowiadał, ani nie poczuwał się do odpowiedzialności, właściwie przed żadną instancją, aż do chwili obecnego zagrożenia biologicznego świata. Jonas postuluje, aby obciążyć odpowiedzialnością za los przyszłych generacji wszystkich ludzi (zarówno poszczególne jednostki jak i społeczeństwa), którzy znajdują się w obszarze oddziaływania cywilizacji naukowo-technicznej. Odpowiedzialność ta, jego zdaniem, powinna rozkładać się proporcjonalnie do wiedzy i władzy, jaką dysponują poszczególne jednostki. Spoczywa ona w szczególnym stopniu na badaczach i politykach¹⁹, w nie mniejszym stopniu na producentach i konsumentach. Instancję zaś tworzą pozostali członkowie społeczeństwa, lub przyszłe pokolenia. Skutki indywidualnych i zbiorowych działań w formie niszczenia ekosystemów, zanieczyszczenia atmosfery, katastrof ekologicznych wybiegają daleko poza teren lokalnych podziałów państwowych. Odpowiedzialność za przyrodę przybiera więc charakter globalny. Ponieważ zanieczyszczenia przenoszą się poza granice państw w których powstały, ich likwidacja i zapobieganie im możliwe są tylko w ramach i współodpowiedzialności międzynarodowej.

Według Jonasa, odpowiedzialność ekologiczna jest motywowana potrzebą zapewnienia ludzkości jej dalszego trwania na Ziemi. Koncepcja ta nosi cechy antropomorfizmu, którego się Jonas nie ustrzegł, chociaż nie jest to antropomorfizm w tradycyjnym znaczeniu, gdzie podmiot jest celem, a pozostały świat środkiem. Tę przepaść znosi wspólny dla człowieka i istot pozaludzkich cel przetrwania.

4. Granice odpowiedzialności za zwierzęta. Rozważmy dalej odpowiedzialność człowieka za los istot pozaczłowieczych. Wyrasta ona z odpowiedzialności za przyrodę, czyli za każdą postać życia. Obowiązki człowieka rozciągają się nie tylko poza horyzont teraźniejszości, przekraczają one również horyzont ludzkiego świata.

¹⁸ Ibidem, s.170.

¹⁹ Ibidem, s. 45.

Dotychczas przyrodę postrzegano, a szczególnie zwierzęta, jako przedmiot sankcji, a nie przedmiot zobowiązań moralnych. Obecnie przestano je obarczać odpowiedzialnością, ale ich status pozostał na ogół niezmieniony. Eksploatowany w sposób nieograniczony świat fauny nie potrafi się bronić ani też położyć kresu swojej zagładzie. Cierpiące zwierzęta są bezbronne, człowieka nie spotyka z ich strony żaden odwet. Problem staje się głośny tylko wtedy, gdy poprzez zniszczenie całego gatunku zwierząt żyjącego w naturze człowiek przyczynia się do spowodowania dezintegracji systemu.

Przedmiotowe traktowanie zwierząt ma swoją długoletnią tradycję. Niemniej jednak w ostatnich latach dokonuje się przewartościowanie obowiązków ludzi wobec życia odczuwającego (*sentient life*), wobec istot żyjących zarówno w stanie natury, jak i w środowisku ludzkim²⁰. Ten typ szczególnych zobowiązań wobec fauny rodzi się ze względu na rozliczne kontakty człowieka ze zwierzętami i wynikające stąd problemy natury etycznej. Ludzie wywierają na życie istot pozaludzkich wpływ tylko czasami pozytywny, a o wiele częściej negatywny. Przez tę ich ingerencję istoty żyjące nabierają nieznanego dotychczas, zarówno w stanie naturalnym jak i społecznym, prawa do unikania niepotrzebnego cierpienia. Nie zmienimy odwiecznego porządku natury, w którym zwierzęta walcząc z sobą wzajemnie się zjadają, i w którym słabsze osobniki giną na zasadzie naturalnej selekcji. Człowiek nie powinien ingerować w naturalne procesy, lecz raczej pozostawiać je własnemu biegowi. Etyka ekologiczna nie może żądać, aby świat natury był inny niż jest²¹. Lecz nawet jeśli przyjmiemy tezę, że ludzie nie ponoszą odpowiedzialności za cierpienia stworzeń żyjących w dzikiej naturze i nie mają obowiązku usuwania naturalnych cierpień wpisanych w ich życie, uważam za trafne twierdzenie, że dzikie zwierzęta powinny mieć, asymetrycznie, pewne negatywne prawo do tego, by nie być krzywdzone bez powodu. Mają też pewne pozytywne prawo do otrzymania pomocy w przetrwaniu, gdy np. znajdują się w bardzo dla siebie niekorzystnych warunkach²².

Albert Schweitzer zauważył, że świat przyrody, choć zewnętrznie piękny, jest pełen okrucieństwa, rządzi się prawami, które w kulturze nie zyskały uznania i aprobaty moralnej. Tego typu okrucieństwa wyeliminować się nie da, natomiast człowiek może je łagodzić. Człowiek nie może ulepszać natury, humanitaryzować jej, natomiast może i powinien humanitaryzować swój stosunek do świata istot pozaludzkich, z którymi styka się z powodu realizacji swoich różnorodnych potrzeb²³.

²⁰ Zob. H. Rolston: *Environmental ethics. Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia 1988, s. 45.

²¹ Ibidem, s. 46.

²² Ibidem, s. 54.

²³ Zob. M. Wałęska-Siempińska: *Wartość życia jako kategoria ekologiczna*. „Annales Academiae

Holmes Rolston, autor książki *Environmental Ethics*, występujący z pozycji utilitarystycznych stwierdza, z jednej strony, że etyka ekologiczna powinna przeciwstawiać się instrumentalnemu traktowaniu zwierząt, a więc sprzeciwiać się zadawaniu im bólu, a z drugiej strony podkreśla, że w „interesie” ekosystemów „ból jest nieodłączny od obrony i zdobywania dóbr przez wszystkie czujące istoty”²⁴. Nic nie żyje w izolacji, nawet rośliny. „Wszystko tłoczy się i walczy o swoje interesy z sąsiadami. Jedno dobro musi niszczyć drugie. Zwierzęta pożerają inne życie, by zachować swoje. Istoty czujące cierpią, ale i zadają ból. Żaden drapieżca nie może żyć bez zadawania bólu” . Rolston jest za eliminacją rażącego bólu w społeczeństwie ludzkim. Lecz ból w naturze, jego zdaniem, ma swoje miejsce i funkcję; jest potrzebny w systemie. Nawet jeśli przestaje być w interesie cierpiącego osobnika, to jest w interesie gatunku, aby ten mógł przetrwać.

Inny rodzaj bólu jest spowodowany negatywną ingerencją człowieka w ekosystemy. Niszcząc je, człowiek nie pozwala pozostawić zwierzętom w ich niszy ekologicznej. Jednak nie ma on prawa powiększać swoim postępowaniem obszaru cierpienia zwierząt w ich naturalnym środowisku, ma natomiast nakaz usuwania bólu, którego jest sprawcą. Następną kwestią jest kształtowanie naszych zobowiązań i postawy odpowiedzialności wobec zwierząt, które są od nas uzależnione. Tam, gdzie człowiek styka się ze zwierzętami w społecznym etosie, np. żywiąc się nimi, udomawiając je, używając do badań i eksperymentów, wykorzystując w celach widowiskowych i innych, ma wobec nich obowiązek pomniejszania cierpienia i nie zadawania bólu ponad konieczność, czy wręcz zaniechania ich wykorzystywania.

Norma etyczna zakazująca powodowania niepotrzebnego cierpienia, większego niż to, które istnieje w porządku natury z którego zwierzęta zostały wyrwane, może stanowić wspólną wykładnię dla etyki ekologicznej i animalnej. Z utilitarystycznego nastawienia wywodzi się reguła etyczna nakazująca zmniejszać cierpienie, które niczemu nie służy. Poczucie obowiązku minimalizowania cierpienia zwierząt bierze się ze skłonności człowieka do niesienia pomocy istotom podobnym do nas. Jest to podobieństwo w odczuwaniu cierpienia. Postawa odpowiedzialności wypływa także z antropocentrycznego nastawienia człowieka wobec reszty świata. Takie nastawienie wytworzyło wcześniej przepaść między człowiekiem a światem i bezwzględne pragnienie podporządkowania go sobie. Współcześnie, obok motywacji utilitarystycznych i antropocentrycznych, najtrafniejszą wydaje się być motywacja biocentryczna, przewyżczająca dwie poprzednie. Pierwotność stanowi

Medicae Lodzensis”, t. XXXI-XXXII. Łódź 1990-1991, s. 12-13.

²⁴ H. Rolston: *Environmental...*, op. cit., s.59.

²⁵ Ibidem, s. 62.

dla niej zasada etyczna Alberta Schweitzera mówiąca o szacunku dla życia w każdej postaci, rozciągająca się na świat roślin i zwierząt. Jest ona godna powszechnej akceptacji nie jako moralna reguła rozstrzygająca w ścisłym znaczeniu, lecz jako zasada ukierunkowująca myślenie na kształtowanie postawy rozszerzonej odpowiedzialności. Idea czci dla życia stwarza warunki dla podmiotowego traktowania przyrody, respektowania jej wartości ze względu na nią samą. Jednym ze współczesnych zwolenników biocentrycznego podejścia do przyrody jest Paul Taylor. W systemie etycznym Taylora, podobnie jak u Schweitzera, nie zakłada się hierarchizacji stworzeń. Są oni zwolennikami biocentryzmu egalitarnego, uznającego równość gatunków w chęci życia, na miarę własnego gatunku. Zwierzęta zasługują na to, aby być chronione ze względu na owo swoiste dobro, jakim jest pragnienie życia; tym samym, człowiek jest odpowiedzialny za to, aby je dobrze traktować.

Wnioski. Odpowiedzialność za losy ludzkie i za trwanie przyrody należy rozpatrywać łącznie, ponieważ człowiek, jako „centrum odpowiedzialności”, kształtując dzieje, kulturę i antykulturę, ma też swój udział w tworzeniu antynatury (zakłócaniu funkcji natury). Ze względu na postulat uchylania niebezpieczeństw, nie stwarzania zagrożeń, nie wyrządzania krzywd, niesienia pomocy, etykę ekologiczną można uznać za etykę globalnej odpowiedzialności²⁶. Ukształtowana postawa poczuwania się do odpowiedzialności obliguje człowieka do zapobiegania złu, którym jest przemoc, głód, niszczenie życia²⁷.

Można zauważyć, że wielu współcześnie żyjących ludzi bierze na siebie odpowiedzialność za stan świata przyrody; to oni są najbardziej świadomi skutków własnego dotychczasowego postępowania. Do tradycyjnych obowiązków etycznych dokładają oni obowiązki wobec środowiska przyrodniczego, stanowiące warunek niezbędny dla realizacji tamtych *stricte* społecznych zobowiązań. Tworzone współcześnie w trosce o człowieka normy etyczne muszą mieć na względzie przyrodę jako niezbywalny warunek życia. Ważne jest nie tylko aktualne przetrwanie ludzkości, ale stworzenie możliwości trwania przyszłych pokoleń ludzi i istot pozaludzkich.

Stwierdzenie bowiem, że jesteśmy moralnie odpowiedzialni za przyszłość ludzkości i za przyrodę, jest w istocie wezwaniem do przyjęcia na siebie obowiązku swoistej czujności moralnej, zdawania sobie sprawy z moralnych, biologicznych, społecznych, gospodarczych, politycznych i w ogóle decyzyjnych konsekwencji naszych indywidualnych poczynań.

²⁶ Zob. J. Sekuła: *O naturze i formowaniu etyki uniwersalnej*, w: *Czy jest możliwa etyka uniwersalna?* Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pod red. Janusza Sekuły. Siedlce 1994, s. 45.

²⁷ Por. H. Jonas: *Das Prinzip...*, op.cit, s. 153. M. Rafiński: (9 dwóch formach świadomości ekologicznej, w: K. Łastowski, M. Rafiński (red.): *Idee ekologii w świadomości społecznej*, Poznań 1992, s. 35.

**REAKCJE ŚRODOWISKA FILOZOFICZNEGO NA DECYZJĘ
MINISTRA EDUKACJI NARODOWEJ O SKREŚLENIU
FILOZOFII Z PROGRAMÓW NAUCZANIA W SZKOŁACH
ŚREDNICH**

LIST OTWARTY W SPRAWIE PROPEDEUTYKI FILOZOFII

W dniu 1 IV 2000 roku odbyło się posiedzenie Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej. W jego trakcie konsultant w Ministerstwie Edukacji Narodowej poinformował Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej, że min. M. Handke własnoręcznie skreślił propedeutykę filozofii z projektów programów nauczania. W związku z tym Rada Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego wyraża kategoryczny protest przeciwko tej arbitralnej decyzji. Polskie środowisko filozoficzne od lat zabiega o przywrócenie propedeutyki filozofii do programów szkolnych. W tej sprawie wypowiadało się Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Komitet Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk oraz poszczególne rady naukowe instytutów filozofii w uniwersytetach polskich. Kolejni ministrowie obiecywali załatwienie tej sprawy, ale rzecz była ciągle odkładana. Obiecywał także sam min. Handke na spotkaniu z przedstawicielami Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Aby przygotować odpowiednie kadry do nauczania filozofii (ich brak był jednym z argumentów odwoływania przywrócenia propedeutyki filozofii) uniwersytety rozpoczęły akcje kształcenia przyszłych nauczycieli, zarówno na studiach stacjonarnych jak i zaocznych.

Filozofia jest istotnym elementem ogólnej kultury intelektualnej. Ma w Polsce wielką tradycję. Nauczali jej w polskich szkołach najwybitniejsi nasi filozofowie, m. in. Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski, Roman Ingarden i Tadeusz Kotarbiński, a niektórzy z nich (Ajdukiewicz i Czeżowski) napisali podręczniki do tego przedmiotu. Olbrzymią rolę przypisywał temu przedmiotowi Kazimierz Twardowski, najwybitniejszy pedagog w dziejach filozofii polskiej, a może nawet w całych dziejach naszej oświaty. Można śmiało twierdzić, że wysoki poziom nauczania filozofii w Polsce był istotnym elementem jakości wykształcenia Polaków w II Rzeczypospolitej, powszechnie ocenianego bardzo wysoko. W latach 1945-1989, gdy tylko pojawiła się szansa budowy wolnej i światłej szkoły w Polsce, jednym z pierwszych postulatów było wprowadzenie propedeutyki filozofii. Tak było w latach 1956 i 1980. W takich momentach wielu pracowników instytutów filozofii prowadziło jako wolontariusze zajęcia z filozofii w liceach, a dyrektorzy szkół bardzo sobie chwalili te inicjatywy. Mimo braku filozofii w szkołach, olimpiady filozoficzne od wielu lat gromadzą olbrzymią ilość

uczestników, ciągle wzrastającą. W tym roku do I etapu przystąpiło prawie 2000 uczniów, ze wszystkich klas od 1 do 4, a bardzo wielu z małych miast. Dla porównania olimpiada polonistyczna zgromadziła 2500 uczniów. Dane te znakomicie świadczą o zainteresowaniu młodych Polaków problematyką filozoficzną. Polacy wygrali trzy ostatnie międzynarodowe olimpiady filozoficzne. Niezwykłą popularnością cieszą się studia filozoficzne: w Uniwersytecie Jagiellońskim w ostatnich latach przypada po kilku kandydatów na jedno miejsce. Nie słabnie zapotrzebowanie na usługową dydaktykę z filozofii, tj. nauczanie tego przedmiotu na kierunkach pozafilozoficznych. Powyższe fakty dowodzą, że zorganizowane nauczanie propedeutyki filozofii na poziomie średnim wyszłoby naprzeciw bardzo żywotnym intelektualnym potrzebom młodzieży polskiej.

Decyzja Ministra Edukacji Narodowej skreślająca propedeutykę filozofii z projektów programów nauczania i zastępująca ją bliżej nieokreśloną „ścieżką”, o czym poinformował pan Minister Handke w liście opublikowanym w „Życiu” z dnia 11 maja 2000 - jest zdumiewająca i szkodliwa. Zdumiewająca, bo przywodzi na myśl najgorsze praktyki rządzenia nie liczącego się z opinią publiczną i nie szanującego obietnic składanych przez przedstawicieli władzy. Jest to decyzja szkodliwa z następujących powodów. Po pierwsze, jej skutkiem będzie obniżenie poziomu wykształcenia i poziomu intelektualnego młodzieży polskiej przez uniemożliwienie jej szerokiego kontaktu z ideami, na których wyrosła nasza cywilizacja. Po drugie, jest niezgodna z zaleceniami Frederico Mayora, dyrektora generalnego UNESCO, który uznał (1995 r.) filozofię za istotny element szkoły wolności; tak więc, decyzja min. Handkego jest niezgodna z tendencjami światowymi. Po trzecie, decyzja ta niweczy ogromny wysiłek polskiego środowiska filozoficznego włożony w przygotowanie należytych warunków kadrowych dla nauczania propedeutyki filozofii w naszym kraju. Po czwarte, przerzucenie realizacji nauczania filozofii jako samodzielnego przedmiotu na „ścieżkę” oznacza powierzenie tego przedmiotu nieprzygotowanym merytorycznie nauczycielom innych przedmiotów, tym samym nie zostaje wykorzystana specjalistyczna kadra właśnie kształcona w zakresie filozofii na polskich uniwersytetach.

Rada Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

UCHWAŁA RADY INSTYTUTU FILOZOFII UNIwersytetu Warszawskiego Z DNIA 6 CZERWCA 2000 r.

Rada Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego przyłączyła się do protestów środowiska filozoficznego w Polsce, wywołanych decyzją Minis-

tra Edukacji Narodowej Mirosława Handkego o skreśleniu filozofii z programów szkół średnich na rzecz bliżej nieokreślonej „ścieżki filozoficznej”. Decyzja ta została podjęta mimo uzgodnień na szczepku Ministerstwa oraz osobistych deklaracji Pana Ministra o staraniach w celu wprowadzenia filozofii do szkół jako osobnego przedmiotu.

Podobnie jak inni przedstawiciele naszego środowiska uważamy, iż z punktu widzenia nowoczesnego procesu edukacji jest to decyzja szkodliwa. Ponieważ jednak podjęta została w sposób arbitralny, bez uwzględnienia racjonalnych argumentów, głosów ekspertów i autorytetów, na tym etapie pozostaje nam jedynie wyrazić nasze oburzenie i rozczarowanie. Wynika ono głównie ze sposobu, w jaki przekreślono pracę wielu osób włączonych w przygotowanie koncepcji nowej szkoły oraz wysiłek związany z doprowadzeniem do uzgodnień między przedstawicielami innych dyscyplin, którzy również uznali potrzebę filozofii w szkole.

Nie traktujemy jednak tej decyzji jako ostatecznej. Nadal podejmować będziemy wszelkie wysiłki, aby w toku „reformowania reformy” polskiego szkolnictwa filozofia została do szkół wprowadzona w odpowiedniej formie i aby jej nauczanie powierzone zostało ludziom kompetentnym i dobrze do tego zadania przygotowanym.

Przewodniczący Rady Instytutu Filozofii
Uniwersytetu Warszawskiego
Prof. zw. dr hab. Henryk Jankowski

Dyrektor Instytutu Filozofii UW
Prof. dr hab. Dobrochna Dembińska-Siury

LIST OTWARTY DOTYCZĄCY PROPEDEUTYKI FILOZOFII W SZKOŁACH

Łódzkie środowisko filozoficzne wyraża zaniepokojenie z powodu skreślenia propedeutyki filozofii z projektu programu nauczania. Stało się to w kraju posiadającym bogate tradycje nauczania propedeutyki filozofii. Wielu wybitnych filozofów w okresie dwudziestolecia międzywojennego uczestniczyło w tworzeniu programu tego przedmiotu oraz w jego nauczaniu. Także w okresie powojennym wychodziły, z naszego filozoficznego środowiska, głosy o potrzebie nauczania - wolnej od restrykcji ideologicznych - propedeutyki filozofii w szkołach średnich. Przemawia za tym zainteresowanie młodzieży tym przedmiotem, wyrażające się choćby licznym udziałem w Olimpiadach Filozoficznych. Obecność tego przedmiotu w programach

nauczania dawałaby możliwość lepszego zakorzenienia w kulturze europejskiej, ucząc zarazem zrozumienia innych kultur. Zamiar skreślenia propedeutyki filozofii dziwi tym bardziej, że istnieją już przygotowane w ostatnich latach kadry specjalistów, zaś studiująca filozofię młodzież uzyskuje niezbędne do pracy nauczycielskiej przygotowanie pedagogiczne.

Z powyższych względów łódzkie środowisko filozoficzne wyraża protest wobec zamiarów likwidacji propedeutyki filozofii. Popieramy także wszelkie inicjatywy w obronie nauczania tego przedmiotu w szkołach średnich. Uważamy za rzecz wysoce niewłaściwą lekceważenie opinii środowiska filozoficznego kraju (Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Komitet Nauk Filozoficznych PAN). Liczymy na zmianę stanowiska Ministerstwa Edukacji Narodowej i przywrócenie przedmiotu w programach nauczania. W naszej opinii przemawia za tym tak dobro młodzieży, jak i przyszły kształt naszej kultury.

Łódź 6 VI 2000

Kierownik Katedry Filozofii UŁ
Prof. dr hab. Ryszard Panasiuk

Kierownik Katedry Logiki i Metodologii Nauk UŁ
Prof. dr hab. Grzegorz Malinowski

Przewodniczący OŁ PTF
Dr hab. Ryszard Kleszcz

LIST OTWARTY W SPRAWIE NAUCZANIA PROPEDEUTYKI FILOZOFII W SZKOŁACH

Pracownicy i studenci Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu protestują przeciwko skreśleniu propedeutyki filozofii z projektu programu nauczania w szkołach średnich. Decyzja ta, podjęta przez Ministra Edukacji Narodowej w sposób arbitralny i wbrew opinii środowiska naukowego, wywołuje zdziwienie, ponieważ godzi w podstawy demokratycznego ustroju w Polsce. Bez znajomości ideowych i aksjologicznych podstaw demokracji nie można kształtować i twórczo rozwijać demokratycznej kultury. Historia filozofii jest nie tylko historią szacunku dla pluralizmu, lecz także imponującą lekcją jego konieczności w każdym ustroju demokratycznym.

Decyzja Ministra jest jednoznacznie krzywdząca dla uczniów. Polska młodzież pozbawiona została możliwości wyrobienia sobie w sposób twór-

czy, świadomy i krytyczny, pod przewodnictwem nauczycieli, dojrzałego poglądu na świat i życie. W dzisiejszej epoce konfrontacji postaw i przekonań, idee akceptowane bezkrytycznie i bezrefleksyjnie, szybko ulegają podważeniu. Filozofia dostarczała i dostarcza również podstaw do wyjaśnienia zjawisk kulturowych, literackich, politycznych. Dlatego rezygnacja z nauczania filozofii odbiera uczniom możliwość dogłębnego zrozumienia innych przedmiotów, które są nauczane w szkołach. W konsekwencji prowadzi to do duchowego zubożenia polskiej młodzieży.

Dyrektor Instytutu Filozofii
Prof. zw. dr hab. Tadeusz Buksiński

Białystok 30 VI 2000 r.

Minister Edukacji Narodowej
prof. dr M. Handke

Przyłączam się do Uchwały Rady Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego z dnia 6 czerwca 2000 r. protestującej przeciwko decyzji o skreśleniu filozofii z programów szkół średnich. Pragnę zauważyć, że obecnie trudno sobie wyobrazić właściwe przygotowanie młodzieży do studiów wyższych bez znajomości podstawowych pojęć z propedeutyki filozofii (m. in. logiki, metodologii nauk). Tej wiedzy nie może zastąpić nieokreślona „ścieżka filozoficzna”. Obecne doświadczenia w nauczaniu młodzieży akademickiej wskazują na jej słabe przygotowanie w zakresie znajomości podstawowych pojęć filozoficznych, logicznych i metodologicznych.

Kierownik Katedry Filozofii
Uniwersytetu w Białymstoku
Prof. zw. dr hab. Zbigniew Kuderowicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa, 29 VI 2000 r.
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Szanowny Pan Prof. dr hab. Mirosław Handke
Minister Edukacji Narodowej

Szanowny Panie Ministrze!

W piśmie z 29 września 1998 r., które zostało wystosowane przez Szanownego Pana Ministra w ramach dyskusji nad Projektem Reformy Systemu

Edukacji, wykładowcy filozofii naszego Wydziału przedstawili następującą opinię:

„Usunięcie filozofii jako odrębnego obowiązkowego przedmiotu z projektu ramowych planów nauczania, który został przedstawiony przez MEN, spotkało się z dezaprobatą naszego środowiska. Przede wszystkim projekt ten stoi w sprzeczności z projektami z wcześniejszych etapów prac nad reformą edukacji, które zakładały utworzenie takiego przedmiotu, a raczej jego przywrócenie, odwołując się do najlepszych w tym względzie tradycji polskiej szkoły. Spotkały się one zresztą z bardzo dobrym przyjęciem przez wiele środowisk nauczycieli.

Filozofia jest wiedzą wysoce specjalistyczną. Nauczanie jej w ramach «ścieżek międzyprzedmiotowych», a zatem przez nefachowców, nie tylko nie gwarantuje jej rzetelnego nauczania, lecz prowadzi do jej ideologizacji. Ponadto właśnie filozofia jako wiedza ogólna i podstawowa, rzetelnie nauczana, umożliwia integralność kształcenia i wychowania, która jest jednym z głównych celów reformy. Złudną zaś jest próba osiągnięcia takiej integralności przez zamazywanie metodologicznej odrębności poszczególnych przedmiotów, co ma miejsce w projekcie reformy, gdyż kłóci się to z naturą ludzkiego poznania, które jest aspektywne.

Ponimamy tu całe zagadnienie doniosłości problemów filozoficznych dla edukacji”.

Dzisiaj, gdy - jak słyszymy - zamierza się zrezygnować z propedeutyki filozofii jako odrębnego przedmiotu w liceach ogólnokształcących, chcemy jeszcze raz przywołać nasze stanowisko sprzed dwóch lat. Na nauczanie filozofii w szkołach, a w szczególności w liceach, patrzymy, mając na względzie prawidłowy rozwój intelektualny przyszłych pokoleń i rozwój nauki, której fundamentem są badania podstawowe. A podstawowa wiedza filozoficzna jest tu konieczna. Ponadto - jak wiemy - w krajach Unii Europejskiej, której Polska chce być członkiem, filozofia jest nauczana jako odrębny przedmiot. Dzielimy się tymi uwagami, mając na uwadze wielki wkład Pana Ministra i Jego zaangażowanie w rozwój szkolnictwa wszystkich szczebli, czego sami doświadczyliśmy, gdy Akademia Teologii Katolickiej stała się Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Pozostajemy z wyrazami szacunku. W imieniu wykładowców Wydziału

Ks. dr hab. Józef Dołęga, prof. UKSW
Dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej

DANIEL PUTMAN

University of Wisconsin-Fox Valley

TEORIA CNOTY A EGO UWAGI NA TEMAT EGOIZMU ETYCZNEGO STUDENTÓW*

Studenci skłaniają się ku relatywizmowi. W kilku znakomitych pracach rozważano, dlaczego tak się dzieje i w jaki sposób wykładowcy filozofii mogą się do tego faktu odnieść¹. Wszelako wielu studentów bywa egoistami twierdząc, że **ego** jest jedyną logicznie uprawomocnioną podstawą dla działań moralnych. Czasami egoizm studentów jest przez nich uzasadniany psychologicznie, to znaczy argumentują, że ludzie w sposób naturalny zabiegają o własne dobro, ale z mojego doświadczenia wiem, że ów egoizm ma uzasadnienie etyczne. Argumenty przemawiające za psychologicznym egoizmem mają poważne wady logiczne i semantyczne, toteż studenci, zapoznawszy się z nimi, uznają, że ludzie mogą być przede wszystkim zwrócenii ku innym osobom. Interesujące i szczerze mówiąc niepokojące jest to, że wielu studentów uzna, że altruści są w błędzie, tzn. stwierdzi, że logika etyki nie ma lepszego uzasadnienia niż pewnego rodzaju egoizm. W tym artykule pragnę dokonać krótkiego przeglądu czterech przyczyn skłaniających studentów do etycznego egoizmu, a następnie większą część artykułu poświęcę dyskusji na temat wzajemnych zależności między cnotami moralnymi a postawą egoistyczną, zachodzącymi wśród studentów. Stwierdziłem, że omówienie teorii cnoty jest najbardziej skutecznym sposobem, by pomóc studentom docenić wartość nieegoistycznych stanowisk etycznych.

Powody, dla których studenci skłaniają się ku postawie egoistycznej, są stosunkowo proste. Po pierwsze, problem osobowości, która u większości studentów nie jest jeszcze ukształtowana. Rzeczywiście, wielu z nich podejmuje naukę między innymi po to, aby przekonać się, jakie mają uzdolnienia i co mogą uczynić ze swoim życiem. Biorąc pod uwagę to, że tak wielu

* Daniel Putman: *Virtue Theory and the Self: Thoughts on Addressing Ethical Egoism in Our Students*. "Teaching Philosophy", 21: 2, June 1988, Miami University. Tekst został przełożony z języka angielskiego przez studentów, uczestników translatorium filozoficznego angielskiego w Instytucie Filozofii UW, w roku akademickim 1999-2000, a byli to: Anna Anszperger, Olga Bialer, Aleksander Brancewicz, Jakub Bytnar, Jan Ciszewski, Anna Doktor, Elżbieta Dylewska, Małgorzata Gałysz, Krzysztof Jodłowski, Leszek Kalisiewicz, Agnieszka Kamieniak, Małgorzata Kordowicz, Maciej Kowalski, Piotr Kuś, Agata Łysakowska, Jakub Marczewski, Andrzej Orłowski, Anna Redlin, Tomasz Remiszewski, Anna Ruszkiewicz, Marcin Sawicki, Agnieszka Skura, Ewelina Śmietanka, Jan Topiński, Dominika Truszczyńska, Blanka Zawada, Hanna Zielińska, Marcin Zieliński.

¹ Zob. np.: R. Shoemaker: *Cave Angst*. "Teaching Philosophy", vol. 1, nr 3/1976, s. 235-241; R. Paden: *The Natural History of Student Relativism*. "Journal of Thought", vol. 29, nr 2/1994, s. 47-59; R. Momeyer: *Teaching Ethics to Student Relativists*. "Teaching Philosophy", vol. 18, nr 4/1995, s. 301-311.

studentów szuka sposobu na ukształtowanie swojego życia, logika teorii etycznej, odwołująca się do *ego* jako uzasadnienia normatywnego działania, nabiera większego sensu. Ayn Rand dla wielu może się wydawać okrutna i bezmyślna, ale studentom często podoba się jej logika „ego”, które jest jedynym źródłem godności i wartości. Egoizm promuje samo-uznanie jako źródło działania, a to przemawia do tych studentów, których *ego* jest w stanie nieustannej zmiany i którzy częstokroć czują, że należy im się odrobina uznania.

Po drugie, faktem jest, że większość studentów ma stosunkowo niewielkie zobowiązania wobec innych. Problem odpowiedzialności może wyraźnie ujawniać się, gdy w grupie studentów istnieje kontrast między tymi, którzy już założyli rodziny czy starszymi studentami, a tymi, którzy są w typowym wieku studenckim. Studenci będący rodzicami uważają egoizm za dalece mniej pociągający. Starsi studenci, którzy mają obowiązki związane z karierą czy pracą, postrzegają egoizm jako nadmiernie ich ograniczający. Nawet ci aktywnie zaangażowani w biznes, po których można się spodziewać, że będą się skłaniać ku egoizmowi, często wyrażają poszanowanie dla praw, obowiązków i wyższych wartości, czego brakuje młodszym studentom. Brak doświadczenia odpowiedzialności za coś poza własnym *ego* sprawia, że studenci mają ograniczone podstawy, aby móc docenić inne poglądy etyczne.

Po trzecie, istnieje bariera w postaci mediów i reklam promujących egoizm. Studenci są od dziecka bombardowani stwierdzeniami, że życie polega na konsumpcji. Gwiazdy sportu uchodzą za osoby pełne egoizmu, a noszenie odpowiednich dżinsów czy butów jest postrzegane jako sposób na bycie nieprzeciętną indywidualnością. W połączeniu z potrzebą ustanowienia tożsamości, presja społeczna kształtująca egoizm oddziałuje na młodych ludzi w sposób absurdalnie uproszczony, ale niezwykle silny.

Po czwarte, egoizm jest po prostu łatwiejszy. W tym względzie ma wiele wspólnego z relatywizmem. Wielu studentów-relatywistów czuje się nieuprawnionymi lub po prostu boi się oceniać innych ludzi. Uświadamiają sobie brak własnego doświadczenia życiowego i obawiają się osądzenia o głupotę czy nietolerancję ilekroć pozwolą sobie na osądzanie kogokolwiek. Wysiłek włożony w tworzenie racjonalnych osądów i ich obrona nie jest tym, czego chcieliby się podjąć. Relatywizm jest wygodnym stanowiskiem pozwalającym spojrzeć na siebie jako na osobę tolerancyjną. To samo dotyczy egoizmu. Nie wymaga on od studentów, by oceniali innych, wymaga jedynie rozróżnienia pomiędzy długofalową korzyścią a natychmiastową satysfakcją. Utilitaryzm i deontologia wymuszają wnikliwą analizę sytuacji i oba te stanowiska pociągają za sobą formułowanie ocen. Stopień niepewności w tym zakresie odgrywa u studentów bardzo ważną rolę, podobnie jak zwyczajne lenistwo umysłowe. Egoista, dla którego wszystko jest względne, nigdy nie musi się wysilać umysłowo. Tak jak relatywizm, egoizm staje się bezpiecz-

nym stanowiskiem wzmocnionym wrażeniem, że jest się osobą respektującą zasady realizmu życiowego.

Oczywiście, wszystkie powyższe powody obarczone są w założeniu błędem tak samo, jak teoria *ego*. Fakt, że obstawanie przy stanowisku może być wyjaśnione za pomocą czynników psychologicznych lub historycznych, nie ma nic wspólnego ze słuszością tego stanowiska. Aczkolwiek ważne jest zarówno dla słuszości stanowiska jak i dla pedagogiki, aby wyjaśnić, co oznacza *ego*. Istnieją fundamentalne różnice pomiędzy koncepcją „ja” w greckiej etyce klasycznej, a koncepcją „ja” występującą w teorii etycznego egoizmu. Wielu naszych studentów z ich postkartezjańskim poglądem na wyizolowane *ego* uznaje egoizm za atrakcyjny, a jednocześnie pozostaje świadomymi koncepcji *ego* otwartego na inne opcje i sympatyzuje z nią. Realizowanie tych możliwości jest ważnym aspektem doświadczenia akademickiego. Studenci wiedzą, że większość życia mają dopiero przed sobą i rozwijanie tych możliwości niemal zawsze jest związane z jakimś rodzajem relacji międzyludzkich, zwykle w postaci kariery, małżeństwa czy głębszej przyjaźni. Związki te pociągają za sobą zaangażowanie w dobra wyższe, poza wyizolowanym *ego*.

Dobrym przykładem, który zarówno podważa koncepcję egoizmu jak i odwołuje się do doświadczeń studentów, jest Arystotelesowska dyskusja o przyjaźni, a dokładniej, o zdolności do zawiązywania przyjaźni i bycia przyjacielem². Nawet student, który jest obciążony niewielką odpowiedzialnością, będzie wiedział, czym jest przyjaźń. Praktycznie wszyscy studenci mają nadzieję podtrzymać dotychczasowe i zdobyć nowe przyjaźnie w dalszym życiu. Jednym z założeń Arystotelesa jest to, że posiadanie prawdziwego przyjaciela wiąże się z czynnym udziałem w jego życiu, a prawdziwą radość czerpie się z kochania kogoś, a nie z bycia kochanym. O tej ostatniej kwestii nie można zapominać, lecz różnica pomiędzy prawdziwą przyjaźnią, a tą dla przydatności lub korzyści jest taka, że prawdziwy przyjaciel jest tym, na którego zawsze można liczyć. Przyjaźń, jak inne cnoty, zobowiązuje każdego do odnajdywania wyższych celów niż czysty interes własny, a rezultatem tej samorealizacji (lub, patrząc z innej strony, samoograniczenia) jest odkrycie większej eudajmonii i szczęścia.

Egoizm pojmowany tradycyjnie nie pozostawia wiele miejsca dla prawdziwej przyjaźni w ujęciu Arystotelesa. Według egoizmu etycznego moi przyjaciele winni być przede wszystkim w ten czy inny sposób użyteczni dla mnie. Idea ograniczenia własnych korzyści dla prawdziwego dobra innych (tego, którego właśnie potrzebują), może być przemycana do teorii etycznego egoizmu jedynie przez powiedzenie, iż powinniśmy ograniczyć interes

² Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, 1155a1-1172a15.

własny obecnie, ponieważ na dłuższą metę przyniesie to nam korzyść. Ale z tym ujęciem wiążą się pewne problemy. Po pierwsze, nie wydaje się ono być zgodne z doświadczeniem. Jeżeli współczuję bliskiemu przyjacielowi i poświęcam czas, aby być z nim w cierpieniu, bo on mnie potrzebuje, to nie myślę o swojej przyszłości. Myślę jedynie o swoim przyjacielu. Jest to argument przeciwko egoizmowi psychologicznemu, ale i przeciwko egoizmowi etycznemu. Etyczny egoizm zakłada: winienem myśleć więcej o sobie. Ale dlaczego? Rodzi to kolejny ważny problem związany z naczelną tezą egoizmu. Przyjaźń jest klasycznym przykładem na to, że ludzie są z natury istotami społecznymi. Instynkt społeczny, w równym stopniu jak jedzenie, ubieranie się i potrzeba schronienia, stanowi to, kim jesteśmy. Problem z egoizmem, zarówno psychologicznym jak i etycznym, jest taki, że zakłada wyizolowane *ego* jako naturalną podstawę wszelkiego normatywnego działania. Jednakowoż Arystoteles (podobnie jak reprezentanci współczesnej psychologii) rozpoznaje nieegoistyczne związki jako część tego, kim jesteśmy. Troszczenie się o przyjaciół lub o dzieci jest dane nam tak samo, jak myślenie przede wszystkim o sobie i nie ma podstawy, aby twierdzić, że powinniśmy cały czas myśleć tylko o sobie. Bliska przyjaźń jest doskonałym przykładem rozpoznawania potrzeb innych i działania na ich rzecz.

Egoizm także niewiele mówi o poświęceniu dla wyższych celów, ani o szczodrości jako cnocie. Studenci rozumieją odwagę i poświęcenie Kinga i Gandhiego w racjach wyższych niż własne, i jeżeli prowadzący zajęcia przeciwstawia taką cechę charakteru tradycyjnemu egoizmowi, to, zgodnie z moim doświadczeniem, skutek wywarty na studentach jest znacznie silniejszy niż omawianie z nimi imperatywu kategorycznego Kanta. Przy omawianiu Arystotelesowskiego opisu szczodrości dzieje się podobnie². Szczodrość jest dawaniem w odpowiedniej mierze, właściwej osobie, we właściwym czasie i we właściwy sposób. „Właściwy” i „odpowiedni” nie znaczy najlepszy dla mnie. Egoizm ze szczodrością silnie kontrastuje; nawet nie mając szczególnego doświadczenia życiowego studenci wiedzą, że niewłaściwe odczytywanie potrzeb innych ludzi i nieprzemyślane działanie wobec nich mogą być wysoce szkodliwe. Szczodrość wymaga zarówno czasu jak i dóbr materialnych. Wielu studentów mogłoby z powodzeniem odwołać się do przykładu swoich rodziców, którzy poświęcili lub nie poświęcili im odpowiedniej ilości czasu lub którzy mogli źle zrozumieć lub nie dostrzegać ich problemów, kiedy byli nastolatkami. Studentów uderza to, że jest coś dobrego samo przez się w rozumieniu sytuacji innych ludzi i w dzieleniu się z nimi zarówno czasem, jak i pieniędzmi - odpowiednio do sytuacji. Spotkałem studentów, którzy mówili, że kiedy zostaną rodzicami, to będą szczególnie

² Tamże, 1119b21-1122a17.

szczodrzy dla dobra własnych dzieci. Ma to niewiele wspólnego z poszczególnymi pragnieniami *ego* w dowolnym czasie, wiąże się natomiast z potrzebami innych osób. Rozważenie szczodrości, a zwłaszcza poświęcenia własnego czasu, często prowadzi do uznania ograniczeń egoizmu.

Inną cnotą Arystotelesowską, która silnie przemawia do studentów jest tak zwana „prawdomówność” (*truthfulness*)³. Nie jest to szczerść w sensie mówienia prawdy, ale raczej to, co mogłoby być nazwane szczerą autoprezentacją, w przeciwieństwie do, z jednej strony, chełpienia się, i fałszywej skromności z drugiej. Arystoteles dowodzi, że szczęście nie może być osiągnięte za pomocą tego, co nazywamy dziś hipokryzją lub samooszukiwaniem się, ponieważ obie te postawy uniemożliwiają trafną ocenę własnych umiejętności i sytuacji, jakie napotyka się w życiu. Chełpiący się, samooszukujący się, hipokryci - wszyscy oni naginają sytuację tak, aby pasowała do ich własnych postrzeżeń i potrzeb. Studenci, którzy często są niesłuchanie wrażliwi na fałszywe przedstawianie własnej osoby, doceniają tę cnotę. Etyczny egoista mógłby na to odpowiedzieć, że bycie szczerym w tym sensie jest po prostu przejawem inteligentnego egoizmu. Ale stanowisko Arystotelesa jest takie, że okoliczności wymagają szczerzej samooceny, a ta z kolei uznania, że w wielu przypadkach nasze własne potrzeby nie są najważniejsze. Innymi słowy, prawdomówność zawiera w sobie imperatyw, aby poważnie traktować to, co inni mówią i czego potrzebują. Uczciwe przedstawianie samego siebie oznacza, że w niektórych przypadkach moje potrzeby powinny znaleźć się na pierwszym miejscu i że to ja powinienem zyskać najwięcej. W innych przypadkach potrzeby innych ludzi, a nie moje, są na pierwszym miejscu ze względu na konkretną sytuację. Obiektywna ocena jest dokładnie tym, czego pyszałek bądź osoba z niskim poczuciem własnej wartości nie potrafi dokonać. W świetle cnoty prawdomówności egoizm sprzyja występкови, ponieważ nie jest prawdą, że we wszystkich sytuacjach dąży się do maksymalizacji własnych wartości. Prawdomówna osoba, która jest zdolna powściągnąć swoje *ego* w stosownej chwili, zda sobie z tego sprawę.

Szczęście samo w sobie w teorii cnoty jest konkurencyjne wobec stanu, jaki egoista, w swoim mniemaniu, osiągnie. Arystoteles podkreśla, że eudajmonia nie jest tym samym, co łatwo osiągalna przyjemność⁴. Jest ona osiągalna w trakcie godnego życia, z tym, że „godne życie” nie oznacza wielkiego bogactwa, ale raczej spełnianie się jako istoty ludzkiej. To znów/ wydaje się mieć egoistyczny wydźwięk, choć przykłady podane zarówno przez Arystotelesa, jak i współczesnych teoretyków cnoty, przeczą temu. Utalentowany stolarz osiąga szczęście, gdy swoją pracę wykonuje najlepiej, jak to

³ Tamże, 1127a13-1127b33.

⁴ Tamże, 1097a35-1102a3.

tylko możliwe. Oznacza to skoncentrowanie się na zadaniu, tj. skupienie się nie na samym sobie, tylko na drewnie i projekcie. Dobry nauczyciel osiąga szczęście przez porządne wykonywanie swojej pracy, co oznacza zapomnienie o swoich potrzebach i koncentrację na słuchaczach, materiale i na tym, jak się skutecznie porozumiewać. Psychologiczny egoista mógłby odpowiedzieć, że osoba wykonuje to wszystko dla własnych korzyści, lecz Arystoteles argumentowałby, że celem jest zrobienie komody lub pomoc słuchaczom w zrozumieniu trudnego pojęcia. Uzasadnianie, że prawdziwym celem jest dowartościowanie się, po prostu (ponownie) zniekształca obraz sytuacji. W rzeczywistości bowiem, im bardziej na scenę wkracza moje ja, tym trudniejsze staje się skoncentrowanie na danej sytuacji. W tym sensie etyczny egoizm sam sobie przeczy. Upewnianie się, że osiągniesz korzyść z projektu, może prowadzić do braku koncentracji na projekcie jako takim. Studenci rozpoznają tę różnicę, ponieważ mogą często przeciwstawiać pracę, na której im mało zależy i którą wykonują dla pieniędzy, czemuś, w co się angażują dla własnej satysfakcji. Różnica polega na tym, że w tym drugim wypadku mogą oni zapomnieć o swoim *ego* po to, aby docenić wyzwanie stawiane przez zadanie lub podziwiać piękno samego tego zdarzenia. Szczęście jest więc produktem ubocznym twórczego scalenia siebie i danego projektu. *Ego*, paradoksalnie, nie rozwija się za pomocą analizowania samego siebie, ale przez branie pod uwagę uzasadnionych oczekiwań innych osób czy sytuacji. Paradoks jest rozwiązany jeśli przypomnimy, że *ego* jest ze swej natury społeczne albo związane ze światem zewnętrznym, nie jest zaś wyizolowanym egoistycznym istnieniem.

Nawet taka cnota jak wstrzemięźliwość, która wydaje się idealnie pasować do egoizmu, zgoła inaczej wygląda w teorii cnoty⁶. Studenci zdają sobie doskonale sprawę z wymogów wstrzemięźliwości, a cnota ta dostarcza użytecznej podstawy do krytyki nowoczesnego społeczeństwa amerykańskiego. Odpowiedzią klasycznego egoisty w sprawie wstrzemięźliwości czy umiaru jest to, że jest on doskonałym przewodnikiem dla inteligentnego egoizmu. Używaj życia, ale nie za dużo i nie za mało. Otrzymasz mniej skutków negatywnych, jeśli będziesz doświadczać przyjemności rozumnie. Jednakże teoria cnoty kładzie nacisk nie na to, by uniknąć kaca lub AIDS. Podkreśla się raczej to, że nasze ciała posiadają zmysły nastawione na odczuwanie przyjemności, ale te same ciała mają też swoje ograniczenia. Rozpoznanie obiektywnych uwarunkowań naszego organizmu jak i konkretnej sytuacji sprzyja dłuższemu i lepszemu życiu. Stopień umiarkowania będzie różny dla różnych osób. Umiar w *menu* profesjonalnego futbolisty będzie się różnił od umiaru w *menu* pięcioletniego dziecka, ale każdy z nich może zjeść za

⁶ Tamże, 1117b23-1119b20.

mało lub za dużo w stosunku do potrzeb organizmu. Umiar jest rozpoznawaniem tych warunków i stosownym do nich zachowaniem. Studenci często rozumieją umiarkowanie w ramach egoizmu, ale Arystoteles pomaga im pojąć, że przyjemność nie jest jedyną drogą osądzania, jak postępować. Rozsądne działania w sferze przyjemności mogą zależeć w równym stopniu od gruntownego poznania samego siebie jak i rozpoznania, czego wymaga od nas sytuacja. Różnica ta szczególnie wiąże się z tymi studentami, których przyjemności angażują inne osoby. Studenci pozostający w związkach erotycznych dobrze rozumieją stanowisko Arystotelesa, wedle którego świadomość siebie i sytuacji, włączając potrzeby innych osób, jest niezbędna do właściwego działania w sferze przyjemności. W takich sytuacjach egoizm nie na wiele się zdaje.

Przyjmując zarysowaną wyżej nadbudowę teoretyczną, pytam: jakie metody dyskusji są użyteczne w prezentowaniu etyki cnoty, w opozycji do egoizmu? Wspomniałem krótko o kilku pedagogicznych aspektach sprawy i będę je później rozszerzał, ale chcę na początku zwrócić uwagę na znaczenie wykładu i dyskusji nad Arystotelesowską analizą przyjemności, szczególnie na rozróżnienie pomiędzy przyjaźnią dla korzyści lub przyjemności a prawdziwą przyjaźnią. Na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie Arystotelesa, że prawdziwy przyjaciel jest jakby „drugim tobą”, i że całkowite otwarcie się jest cechą prawdziwej przyjaźni. Powyższe zagadnienie, łączone z czytaniem stosownych fragmentów *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, absorbowало studentów nie tylko w trakcie zajęć, ale i po zakończeniu semestru. Ta koncepcja odpowiada im i prawdopodobnie jest najsilniejszym kontrargumentem wobec egoizmu w codziennych doświadczeniach wielu studentów.

Wspomniana wcześniej Arystotelesowska cnota prawdomówności czy uczciwego przedstawiania samego siebie jest kolejną cnotą, która silnie oddziałuje na studentów. Uwikłanie studentów w dyskusję o samooszukiwaniu się albo o braku szczerości w prezentowaniu samego siebie jest jednym z najbardziej efektywnych sposobów przybliżenia tej cnoty, jakie znalazłem. Samooszukiwanie się nie było analizowane przez Arystotelesa, ale jest ono szeroko omawianym problemem we współczesnej filozofii. Książka Mike’a Martina *Self-Deception and Morality* jest znakomitym przeglądem z zakresu tej problematyki⁷. Kwestia samooszukiwania się wysuwa na pierwszy plan problem egoizmu jako cnoty, bowiem samooszukiwanie się jest powszechnie postrzegane jako czynnik blokujący rozwój osobowości, a to, co konstytuuje *ego*, jest naturalną częścią tej dyskusji. Studenci przeważnie rozumieją samooszukiwanie się jako wadę (np. niemożność dostrzeżenia własnego uzależ-

7

M. Martin: *Self-Deception and Morality*. Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1986.

nienia alkoholowego), ale nie jest możliwe rozmawianie o tym jako o wadzie, bez rozpoznania, że rzeczywiste potrzeby innych ludzi czy zdarzeń w świecie muszą być uznane za ważne. Jako że samooszukiwanie się, w niektórych przypadkach, może trwać przez całe życie, stanowi ono dobry przykład stanowiska Arystotelesa w sprawie nawyków będących podstawą cnót i wad. Martin kategoryzuje samooszukiwanie się na wiele sposobów i część tych sposobów, w niektórych przypadkach, czyni samooszukiwanie się dobrem koniecznym. Te przeciwne punkty widzenia stanowią więc dobry temat wykładu i sprzyjają owocnej dyskusji. Chociaż książka jest nieco trudna dla początkujących studentów filozofii, to jednak umożliwia ona prowadzenie owocnej dyskusji na temat *ego* i cnoty.

Znane rozróżnienie MacIntyre'a między dobrami zewnętrznymi i wewnętrznymi dobrze koresponduje z doświadczeniami studentów i sprzyja omawianiu problemu podczas zajęć. Jego argument jest taki, że cnotami są te cechy, które pozwalają nam doświadczyć wewnętrznych dóbr związanych z naszym działaniem⁸. Bez wdawania się w tym miejscu w obszerną dyskusję nad poglądem MacIntyre'a wystarczy stwierdzić, że studenci, którzy pracują, dobrze zdają sobie sprawę z rozróżnienia pomiędzy czynieniem czegoś jedynie dla zewnętrznej korzyści, a wykonywaniem pracy dla osiągnięcia wewnętrznej satysfakcji. Takie cnoty jak uczciwość i samodyscyplina są podstawą do osiągnięcia większości dóbr wewnętrznych (np. zrealizowanego i dobrze wykonanego zamierzenia), podczas gdy skupienie się na dobrach zewnętrznych (takich jak zapłata) może doprowadzić, przynajmniej na krótką metę, do próby osiągnięcia tych dóbr dzięki wszystkim dostępnym środkom, nie wykluczając nieuczciwości czy lenistwa. Przykłady są bardzo pomocne w wyjaśnianiu tego rozróżnienia. Jedną z najlepiej nadających się do tego lektur jest *Shantung Compound* Langdona Gilkey'a⁹. Jest to opowieść o prawdziwych wydarzeniach oparta na doświadczeniach Gilkey'a w japońskim obozie dla internowanych podczas II wojny światowej. Dokumentuje ona wysiłek około 2000 ludzi o bardzo różnym pochodzeniu, próbujących wspólnie zorganizować sobie życie od podstaw. Pokrótce: Japończycy dostarczyli jeńcom pewną ilość surowców i dali im mały, zatłoczony, ale nadający się do życia obszar i powiedzieli: „Żyćcie”. Gilkey opisuje wysiłek tych ludzi związany z balansowaniem pomiędzy egocentryzmem a cnotą, i wielokrotnie zauważa jej wpływ na jakość życia. *Shantung Compound* zawiera wiele przykładów na to, jak dobra zewnętrzne mogą deprawować ludzkie poczynania i jak cnoty, tj. ciężka praca bądź odwaga - odno-

⁸ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski. Warszawa 1996, r. XIV.

⁹ L. Gilkey: *Shantung Compound: The Story of Men and Women Under Pressure*. New York: Harper & Row, 1975.

szą się do osobistej satysfakcji w głębszym sensie, a także umożliwiają przetrwanie. Studenci mogą nigdy nie zetknąć się z tym, czego doświadczyli więźniowie obozu Shantung, ale takie wady jak chciwość, lenistwo czy niesprawiedliwość równie dobrze odnoszą się do ich własnych poczynąń. Studenci, którzy mówią: „Żyję tylko dla siebie, bo taki jest ten świat”, po przeczytaniu tej książki mogą być zaskoczeni tym, jak w rzeczywistości ten świat funkcjonuje.

Jeden ze współczesnych argumentów najsilniej przemawiający za koncepcją *ego* w etyce cnoty pochodzi nie z filozofii, a z psychologii rozwojowej. Najlepszym źródłem jest *The Moral Child* Williama Damona¹⁰. Książka ta jest doskonałą lekturą i środkiem dydaktycznym, ponieważ Damon nie spekuluje na temat natury ludzkiej; swoje wywody popiera drobiazgowymi badaniami. Jest ona szczególnie ważna dla tych studentów, którzy mają lub będą mieć dzieci. Damon zauważa, że kolejne badania wskazują na ważną rolę pre-moralnych emocji u bardzo małych dzieci, włączając w to pierwotne poczucie empatii i sprawiedliwości. Odpowiednio pielęgnowane rozwijają się one (jak uważał Arystoteles) w trwałe cechy charakteru. Częstość egoistycznych *ego* jest fikcją nie tylko na gruncie filozofii, ale również na gruncie doświadczenia. Rozwój cnót ma pozytywny wpływ już to na społeczeństwo jako całość, już to na długotrwałe szczęście indywidualne. Podstawowe nawyki u dzieci, np. w sferze sprawiedliwości, kształtują się wokół prostych doświadczeń typu: kto i w jakiej kolejności ma korzystać z huśtawki. Ta praca z zakresu psychologii rozwojowej koresponduje z feministyczną analizą „etyki opieki” i wagi empatii dla właściwie ukształtowanej osobowości. Sfera tych zagadnień jest miazdzącym ciosem dla egoistycznego założenia o wyizolowanym *ego* jako centrum uwagi i celu naszych etycznych działań. Student może się nie zgadzać z Damonem i innymi przedstawicielami psychologii rozwojowej twierdząc, że osoba powinna być tak egocentryczna, jak jest to możliwe. Jednak ten argument staje się coraz bardziej irracjonalny, bowiem studia służą wychowaniu i wpływają na jakość życia dorosłej jednostki.

Ostatnią pedagogiczną kwestią, do której chcę się odnieść, jest waga grupowych dyskusji umożliwiających studentom rozpoznanie nieegoistycznych perspektyw. Możliwych jest tu wiele technik dyskusji. Proponuję zbiór tematów do rozważenia, z których studenci muszą wcześniej wybrać jeden i napisać przed zajęciami krótką, polemiczną pracę. Dyskusja toczy się wokół tych prac i dotyczy poszczególnych problemów. Pisanie uważam za ważny czynnik podnoszący jakość dyskusji. Bez względu na użytą metodę, wartością dyskusji dla większości studentów zaangażowanych w problem

¹⁰ W. Damon: *The Moral Child: Narturing Children'a Natural Moral Growth*. New York: The Free Press, 1988.

etyki cnoty, jest kompromis ludzi o różnej przeszłości. Na przykład, trudno jest bronić egoizmu, gdy obok ciebie siedzi samotna matka martwiąca się o to, czy wychowa dziecko na społecznie produktywną, szczęśliwą istotę ludzką. Niektóre poważne dyskusje o „szczęściu” wyrastają z takich właśnie różnic w doświadczeniu życiowym. Podobnie, pojęcie takiej cnoty jak odwaga, w znaczący sposób wypełnia się treścią, gdy studenci słyszą, jak kolega opowiada o anonimowych alkoholikach, lub gdy starszy student mówi o ryzyku utraty dobrze płatnej pracy, związanym z chęcią podjęcia studiów i stania się bardziej twórczą jednostką. Toteż w trakcie dyskusji rozróżnienie między egoizmem a cnotami wysuwa się na pierwszy plan. Ograniczone doświadczenie większości studentów wzbogaca się o nowe treści i racje za egoizmem wymienione na początku tej pracy stają się mniej atrakcyjne. Studenci swoim odmiennym doświadczeniem wzajemnie wzbogacają rejestr swoich cnót: szczęścia, *akrasii* (słabej woli), *phronesis* (roztropności, mądrości życiowej), złotego środka, samooszukiwania się i wielu innych, co służy krytyce presji egoistycznego zachowania się, jaką na jednostkę wywiera społeczeństwo, oraz rozszerza rozumienie tego, czym - dla studentów - jest odpowiedzialność. Takie dyskusje znacząco utrudniają uważanie egoizmu za „łatwy sposób na życie”. Aby uwypuklić kwestie dyskutowane w tym artykule, gorąco polecam przeprowadzanie dyskusji w ten właśnie sposób.

Podsumowując powiem, że etyka cnót może mieć znaczący wpływ na tych studentów, którzy są przyzwyczajeni do oceniania sytuacji według stopnia egoistycznie osiągniętych celów. *Phronesis*, czyli Arystotelesowska „roztropność”, może być postrzegana jako warunek i podstawa dojrzałości jednostki. W odróżnieniu od celów osiąganych dzięki postawom egoistycznym, przed każdym „własnym ja”, które pozostaje zawsze w takiej bądź innej relacji z innymi, stoi zadanie trafnego rozszyfrowania, jak należy zachować się w różnych sytuacjach. Po to właśnie potrzebne są cnoty, aby pomagać naszemu *ego* maksymalizować ludzką dobroć w wielorakich relacjach, w jakich się znajdujemy. Podczas gdy cnoty promują szczęście dla „własnego ja”, a właśnie owo „ja” nie jest wyizolowanym bytem, *eudajmonia* (poczucie szczęśliwości) w naturalny sposób promieniuje na innych i jako taka ma dużą wartość społeczną. Z przyjaźni, szczodrości lub prawdomówności korzyści czerpią wszystkie zaangażowane strony. Jak powiedziałaby Arystoteles, uczciwi ludzie działają uczciwie, a uczciwi ludzie tworzą uczciwe społeczeństwo. Idea, że osiąganie szczęścia jest w etyce cnoty formą egoizmu, pociąga za sobą nieporozumienia związane z rozumieniem własnego „ja”. Właściwe zrozumienie tegoż „ja” uwikłanego w interakcje społeczne oraz zaprezentowanie studentom odmienności ludzkich losów jest w praktyce dydaktycznej najbardziej skuteczną formą wskazania postaw konkurujących z postawami egoistycznymi.

MAREK HETMAŃSKI

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

ZDZISŁAW CACKOWSKI

I. DZIEŁA. A. Książki. Pełna bibliografia prac Zdzisława Cackowskiego (do połowy 2000 roku) obejmuje 365 pozycji, w tym 13 następujących książek (wśród nich 5 podręczników akademickich): *Treść poznawcza wrażeń zmysłowych*. Warszawa 1962; *Problemy i pseudoproblemy*. Warszawa 1964; *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1966, wyd. 2 poprawione i uzupełnione, 1968; wyd. 3, 1969; wyd. 4, 1970; wyd. 5, 1973; wyd. 6 poszerzone, 1977. Przekład czeski: *Hlavné problémy a směry filozofie*, prel. J. Marusiak. Bratislava 1972; *O teorii poznania i poznawania: podstawowe zagadnienia*. Warszawa 1968; *Główne pojęcia materializmu historycznego*. Warszawa 1974; wyd. 2, 1977; *Jedność i wielość. Działanie i poznawanie: wykłady z materializmu dialektycznego*. Warszawa 1975; *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*. Warszawa 1979; *Trud i sens ludzkiego życia*. Warszawa 1981; *Filozofia marksistowska: wybrane problemy*. Warszawa 1986; *Zasadnicze zagadnienia filozofii*. Warszawa 1989; *Filozoficzne problemy człowieka i społeczeństwa*. Warszawa 1990; *Prawda a posłuszeństwo*. „Res Humana” 1994; *Ból, lęk, cierpienie*. Lublin 1995; wyd. 2, 1997; *Rozum między chaosem a „Dniem Siódmym” porządku*. *Kategorie Ludzkiego Doświadczenia*. Lublin 1997.

B. Ważniejsze artykuły. *Zagadnienia stosunku czasowego, przyczyny i skutku*. „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1955 (druk 1958), sectio F, vol. X, s. 217-235; *O stosunkach poglądów gnoseologicznych Lenina i Plechanowa*. „Studia Filozoficzne” 1960, nr 1, s. 27-69; *Teoria subiektywnego obrazu świata realnego*. „Ruch Filozoficzny” 1960, t. 20, nr 1-2, s. 50-53; *Normy moralne i sankcje moralne*. „Kwartalnik Pedagogiczny” 1961, nr 2, s. 195-208; *Obraz psychiczny a rzeczywistość*. „Studia Filozoficzne” 1961, nr 1, s. 43-72; *O twórczości naukowej prof. Narcyza Łubnickiego*. „Studia Filozoficzne” 1965, nr 2, s. 3-11; *A Creative Problem Solving Process*. "Journal of Creative Behaviour" 1969, vol. 3, nr 3, s. 185-193; *Myślenie twórcze a myślenie wartościująco-krytyczne*. „Studia Filozoficzne” 1971, nr 2, s. 131-146; *Działalność twórcza i przesłanki teorii twórczości*. „Nauka Polska” 1972, nr 6, s. 56-65; *Działanie, praktyka, poznanie*. „Studia Filozoficzne” 1972, nr 1, s. 95-119; *Moralność: próba analizy pojęć*. „Człowiek i Światopogląd” 1972, nr 2, s. 5-30; *Problemy teorii odkrycia na-*

ukowego. „*Studia Filozoficzne*” 1972, nr 7/8, s. 129-139; *Nauczanie szkolne a kształcenie światopoglądowe*. „*Kwartalnik Pedagogiczny*” 1973, nr 3, s. 21-34; *On Human Creative Activity*. „*Dialogue and Humanism*” 1973, nr 1, XVth World Congress of Philosophy s. 173-178; *Action, Praxis, Cognition*. „*Dialogue and Humanism*” 1974, nr 2, s. 55-78; *Eksterioryzacja jako droga autokreacji i środek samopoznania*. „*Studia Filozoficzne*” 1974, nr 1, s. 5-15; *Philosophical and General Methodological Problems of the Investigation of the Human Environment*, tłum. A. Blaim. „*Dialogue and Humanism*” 1975, nr 2, s. 55-66; *Treść i zakres odpowiedzialności moralnej nauczyciela akademickiego*. „*Życie Szkoły Wyższej*” 1975, nr 2, s. 21-31; *Voraussetzungen für die qualitative Informationsauffassung*. „*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*” 1976, Heft 12, s. 1498-1515; *Osservazioni sull' epistemologie e sull' antropologia marxiste e sulla loro specificità*. „*Bolletino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce*” 1976, vol. 4, s. 21-35; *Wolność i konieczność*. „*Studia Filozoficzne*” 1976, nr 10/11, s. 51 - 60; *Cięgłość i nieciągłość ludzkiego poznania*, w: *Materiały I Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego*, czerwiec 1977. Sekcja Epistemologiczna: *Społeczny kontekst poznania*. Lublin 1977, s. 120—136; *Experience and the Material Unity of the World*, tłum. A. Blaim. „*Dialogue and Humanism*” 1977, nr 2, s. 105-116;

Poznanie a materialne warunki życia społecznego, w: *Materiały I Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego*, Lublin, czerwiec 1977. Sekcja Epistemologiczna. Lublin 1977, s. 3—19; *Działalność twórcza człowieka*. „*Studia Filozoficzne*” 1978, nr 10, s. 25-35; *Filozofia w szkole: wartości oferowane i warunki skutecznego funkcjonowania*. „*Studia Filozoficzne*” 1978, nr 5, s. 25-33; *La vita umana come bontà e misura di valore*. „*Bolletino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce*” 1978, vol. 6, s. 27-46; *Życie ludzkie jako dobro i miara wartości*. „*Studia Filozoficzne*” 1978, nr 4, s. 23-33; *Człowiek jako wartość poznawcza i pozapoznawcza*. „*Organon*” 1979, nr 15, s. 35-48; *Problemy teorii umysłu w świetle efektów komisuromii*. „*Studia Filozoficzne*” 1979, nr 9, s. 127-143; *The Specifity of Human Activity (Mediacy, Problematization, Symbolization)*. „*Dialogue and Humanism*” 1979, vol. 6, nr 1 s. 49-59; *Przewidywalność, wyjaśnialność, emergencja*. „*Studia Filozoficzne*” 1980, nr 8, s. 97-104; *Współczesne teorie umysłu. „Teoria identyczności”*. „*Studia Filozoficzne*” 1980, nr 1, s. 3-21; *Przeciwdziałanie jako składowa aktywności ludzkiej*. „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 7/8, s. 12-16; *Epistemologia Ludwika Flecka*. „*Studia Filozoficzne*” 1982, nr 5/6, s. 65-77; *Information, Regulation, Negentropy*, w: W. Krajewski (red.): *Polish Essays in the Philosophy of the Natural Sciences*. Dordrecht 1982, s. 249-264; *Swoistość ludzkiego działania: upośrednienie, problematyzacja, symbolizacja*, w: Z. Cackowski (red.): *Poznanie, umysł, kultura*.

Lublin 1982, s. 42-67; *Wiedza jako wartość poznawcza i pozapoznawcza*, w: Z. Cackowski (red.): *Poznanie...*, s. 58-70; *Współczesna teoria umysłu. Koncepcja Karla Poppera*, w: Z. Cackowski (red.): *Poznanie...*, s. 222-271; *Human Work: Its Creative Power and Conditions of Its Destruction*, tłum. A. Blaim. „Dialogue and Humanism” 1983, nr 2, s. 47-59; *Samobójstwo*. „Akcent” 1985, nr 2/3, s. 157—179; *Działanie, przeciwdziałanie, wartościowanie*. „Studia Filozoficzne” 1988, nr 12, s. 35-46; *Epistemological Obstacles in the Scientific Development*, w: A. Kamiński (red.): *Isaac Newton's Philo sophiae Naturalis Principia Mathematica*. Singapore 1988, s. 131-142; *Fear and the Limits of Human Subjectivity*. „Dialogue and Humanism” 1988, vol. 15, nr 3/4, s. 223-231; *Odpowiedzialność*. „Przegląd Humanistyczny” 1988, nr 3, s. 145-158; *Sprawność dydaktyczna - konieczny element kompetencji naukowej*. „Życie Szkoły Wyższej” 1989, nr 7, s. 97-104; *Przeszkoda epistemologiczna*. „Kwartalnik Pedagogiczny” 1992, r. XXXVII, nr 1 (141), s. 3-14; *Ból i cierpienie a świadomość ludzka*. „Akcent” 1992, nr 4, s. 202-212; *Wartości chrześcijańskie nie są uniwersalne*. „Przegląd Filozoficzny” 1993, nr 1, s. 165-171; *Zagadnienie przestrzennej jedności bytu i myślenia*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1997, nr 4 (34), s. 338-347; *The Continuing Validity of the Marxian Thought*, w: R. Panasiuk, L. Nowak (red.): *Marx's Theories Today*. „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” 1998, vol. 60, s. 115-129; *Umysł - mózg - przedmiotowe działanie człowieka*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1998, t. XXXIV, z. 2 (136), s. 157—176; *Rzeczowo-praktyczna i symboliczno-językowa organizacja doświadczenia ludzkiego*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1999, nr 1 (139), s. 13-32;

II. OPRACOWANIA. Opracowaniem, w którym przedstawiona jest całość dorobku Zdzisława Cackowskiego jest monografia Piotra Walli pt. *Trud i sens jako konstytutywne cechy wartości życia w koncepcji Profesora Zdzisława Cackowskiego* (Instytut Filozofii UAM, Poznań 1999). Biogram i opis dzieła zawiera także hasło autorstwa Andrzeja Kapusty i Andrzeja Kubicia w *Słowniku filozofów polskich* (red. Jan Szmyd, Kraków 2000). Pracą odnoszącą się do niektórych problemów stanowiących istotę filozofii Zdzisława Cackowskiego (rozum jako porządkowanie, cierpienie, związek funkcjonalny umysłu i mózgu) jest księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin i czterdziestopięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej pt. *Człowiek, poznanie, wartości* (pod red. Józefa Dębowskiego i Marka Hetmańskiego. Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000) zawierająca prace filozofów z lubelskiego środowiska i z Polski (m. in. Jerzego Kmity, Leszka Nowaka, Józefa Lipca, Ryszarda Panasiuka).

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Zdzisław Cackowski urodził się 1 stycznia 1930 roku w Warząchewce, w dawnym województwie bydgoskim. Zaczęta przed wojną naukę w szkole podstawowej skończył w 1946 roku, zaś wykształcenie średnie odebrał w Gimnazjum i Liceum Ziemi Kujawskiej. W latach 1950-1955 studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Moskiewskiego. Praca dyplomowa napisana na zakończenie studiów dotyczyła pojęcia prawa w filozofii Hegla.

Pracę naukową i dydaktyczną Zdzisław Cackowski rozpoczął w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w 1955 roku, gdzie przez czterdzieści pięć lat przeszedł kolejne stopnie akademickiej kariery, uzyskując wszystkie tytuły naukowe. Doktorat uzyskał w 1960 roku na Wydziale Humanistycznym UMCS na podstawie rozprawy pt. *Treść poznawcza wrażeń zmysłowych. Spór o jakości zmysłowe w filozofii marksistowskiej* (promotorem był prof. Narcyz Łubnicki, recenzentami - Władysław Krajewski i Adam Schaff). Habilitował się w roku 1962 w UMCS na podstawie rozprawy zatytułowanej *Zagadnienie pytań w filozofii* (recenzentami byli Narcyz Łubnicki, Władysław Krajewski, Adam Schaff). W 1971 roku uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1976 roku profesora zwyczajnego. W czasie pracy zawodowej w UMCS pełnił kolejno funkcje: kierownika Zakładu Teorii Poznania (1963-1968), kierownika Zakładu Filozofii Marksistowskiej (1969-1990), kierownika Zakładu Ontologii i Teorii Poznania (1990-2000), prodziekana Wydziału Humanistycznego (1963-1965), dyrektora Międzyuczelnianego Instytutu Filozofii i Socjologii (1971-1977) i rektora UMCS (1987-1990). W październiku 2000 roku Profesor Zdzisław Cackowski przeszedł na emeryturę, lecz nadal prowadzi, ciesząc się dużym zainteresowaniem słuchaczy, wykłady kursowe i fakultatywne.

Zdzisław Cackowski należy do następujących stowarzyszeń i komitetów naukowych: Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (prezes oddziału lubelskiego w latach 1977-1981 i wiceprezes Zarządu Głównego PTF w latach 1977-1989), Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (w latach 1976-1982 jego wiceprzewodniczący), Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej do spraw Kadr Naukowych (w latach 1973-1987), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, jest ponadto redaktorem sekcji filozoficzno-socjologicznej „Annales” Wydawnictwa UMCS. W latach 1961-1962 i w roku 1975 odbył w Paryżu, w ramach stypendium rządu francuskiego, staż w École Pratique des Hautes Études en Sciences Économiques et Sociales na Sorbonie. Był stypendystą Fundacji Forda (USA 1968/1969), odbył staż w Moskwie w 1984 roku. Uczestniczył w wielu kongresach i sympozjach krajowych oraz międzynarodowych. Brał udział w polskich zjazdach filozoficznych (Lublin 1977, Kraków 1987, Toruń 1995), w światowych kongresach filozofii (Warna 1974, Düsseldorf 1978, Brighton 1988, Boston 1998), w polsko-amerykańskich

spotkaniach filozoficznych (Monachium. 1976, Warszawa 1978, Bellagio 1980), w sympozjum poświęconym dziełu Ludwika Flecka (Hamburg 1980), a także w krajowych zjazdach lekarskich (Gdańsk 1976, 1983) i pedagogicznych (Toruń 1995, Poznań 1999).

IV. POGLĄDY. Główna tematyka filozoficznych i naukowych dociekań Zdzisława Cackowskiego dotyczy zasadniczo poznania i wiedzy, ale również takich form ludzkiego doświadczenia, jak cierpienie, ból czy świadomość, społecznego współdziałania, jak praca, komunikacja czy nauczanie, a także wartości obecnych w życiu zbiorowym, w tym wartościowania jako składowej procesu poznawania świata. Są to zagadnienia, które rozważa od początku swoich badań filozoficznych w ciągu czterdziestu pięciu lat pracy naukowej i dydaktycznej. Klasyczna problematyka teoriopoznawcza (geneza poznania, treść doznań zmysłowych) jest przy tym wsparta na ontologicznych zgadnieniach (charakter związku przyczynowego, zmienność i ewolucja świata przyrodniczego i społecznego), wykracza również w stronę aksjologicznych (poznanie jest zawsze wartościowaniem, wartości mają utylitarny i historyczny sens) oraz światopoglądowych (wartość życia człowieka leży w trudzie i współdziałaniu) implikacji.

Taki splot zagadnień i szczegółowych problemów czyni z dzieła Zdzisława Cackowskiego jednolitą i spójną filozofię. Jej zasadniczą teoretyczną i praktyczną inspiracją jest filozofia Karola Marksa (w sporej części również Fryderyka Engelsa, ale i nie bez pewnego wpływu Hegla). W polskim marksizmie dorobek ten mieści się w nurcie akcentującym przyrodoznawczą i teoriopoznawczą orientację; niektórzy komentatorzy (Antoni B. Stępień) zaliczają ją do scjentyzującego marksizmu. Łączy się on również z pozytywistyczną (w tym neopozytywistyczną) interpretacją wiedzy naukowej, a także z bardziej szczegółowymi wpływami ze strony francuskiej filozofii reprezentowanej głównie przez Gastona Bachelarda i (co jest zresztą najmniej widoczne w tekstach) amerykańskiej filozofii, głównie Williama Jamesa, Charlesa S. Peirce'a, czy George'a H. Meada. Drugą, poza filozoficzną, inspiracją jest nauka, głównie nauki przyrodnicze i matematyczne, których znajomość najnowszych wyników i metodologicznych dyskusji w ich obrębie daje podstawy dla własnych uogólnień i wniosków; przykładem takiej recepcji jest analiza filozoficznych i metodologicznych prac Ludwika Flecka, który dzięki tym staraniom został szerzej przyswojony polskiej nauce i filozofii. Spory wpływ na filozoficzne wnioski dotyczące przede wszystkim poznania i wiedzy, w drugiej kolejności społeczeństwa, miała w tym względzie cybernetyka, której całościowe podejście do układów żywych i sztucznych zostało, w interpretacji Zdzisława Cackowskiego, połączone z marksistowską teorią poznania. Nie mniej znaczącym źródłem inspiracji jest rów-

nież literatura i tacy „filozofujący” pisarze, jak Witold Gombrowicz, Robert Musil, Fiodor Dostojewski czy Tomasz Mann, których wypowiedzi są częstym motywem i ilustracją dla własnych tez i myśli. Filozofia Zdzisława Cackowskiego jest ponadto nastawiona na żywy udział (dawniej w gremiach politycznych, później w ciałach akademickich, teraz głównie w postaci publicystycznych wypowiedzi) w istotnych kwestiach życia publicznego kraju. Naukowe prace badawcze łączą się ponadto z bardzo aktywną działalnością dydaktyczną, która traktowana jest (znajduje to uzasadnienie teoretyczne w licznych publikacjach) jako niezbywalna część warsztatu naukowca i badacza, jako miara kompetencji naukowej; duża frekwencja na wykładach Zdzisława Cackowskiego potwierdza trafność jego własnej tezy.

Zasadnicze zagadnienia teorii poznania. Problematyka teoriopoznawcza od samego początku twórczości Zdzisława Cackowskiego zajmowała w niej centralne miejsce. Pierwszym tego wyrazem były studia nad dyskusjami w psychologii (Sieczenow, Pawłow) i sporami rosyjskich marksistów (Plechanow, Lenin) oraz inspiracja ze strony Narcyza Łubnickiego, który wówczas analizował i poddawał krytyce teoriopoznawcze wątki materializmu dialektycznego. Efektem tych badań i wpływów była książka *Treść poznawcza wrażeń zmysłowych*, w której „zagadnienie waloru poznawczego naszych przeżyć zmysłowych” zostało zanalizowane od strony ontologicznej (jako kwestia poznawanego przedmiotu, materii) i epistemologicznej, o której pisał: „W tej kwestii rozpatrzyć trzeba z jednej strony zależność obrazu od świata zewnętrznego, z drugiej zaś - od naszego organizmu, od aktywności tego ostatniego”. Zależności ontologiczno-epistemologiczne wewnątrz problematyki poznania i wiedzy ludzkiej od tego czasu stały się wiodącym tematem badawczym Zdzisława Cackowskiego; w latach kolejnych uzupełniane były one również o kwestie społeczne, antropologiczne i aksjologiczne. Od początku było to (konsekwentnie rozwijane i argumentowane) stanowisko materializmu i realizmu teoriopoznawczego, akcentujące społeczną praktykę jako kryterium prawdziwości poznania oraz obiektywności wiedzy.

Praksistyczne nastawienie wyraźne było również w dalszych pracach, głównie w analizie sytuacji problemowych i warunków stawiania poprawnych (i niepoprawnych) pytań, czego wyrazem była książka *Problemy i pseudoproblemy* (wynik poszerzonych badań zawartych w habilitacyjnej dysertacji). Stawianie pytań w sytuacjach problemowych zostało potraktowane, poza stroną logiczno-gramatyczną, jako wyraz „myślenia refleksyjnego”, które wyrasta z dwóch motywów praktyczno-poznawczych: dążenia do osiągnięcia (najczęściej praktyczno-biologicznych) celów za pomocą określonych środków oraz dowiedzenia się, do jakich konsekwencji prowadzi współdziałanie tych czynników. „W obu tych sytuacjach człowiek siłą rzeczy

staje wobec konieczności formułowania pytań. W pierwszym przypadku pyta o środki prowadzące do określonego celu, w drugim zaś pyta o rezultaty, które mogą wynikać ze współdziałania danych czynników, danych środków działania. Świadomość pytań zatem jest koniecznym elementem myślenia i nie można tego ogniwa pominąć przy analizie procesu poznawczego człowieka, przy analizie badawczego wysiłku uczonego”. Analizy sytuacji problemowych i rodzajów pytań, głównie warunków poprawności i niepoprawności w ich stawianiu, zostały oparte na przypadkach z historii nauki (tzw. kwadratura koła, *perpetuum mobile* czy problem celowości w świecie) oraz na polemice Rudolfa Carnapa i Moritza Schlicka z Jean-Paul Sartrem i Martinem Heideggerem.

Dydaktyka a kompetencja naukowa. Analizy warunków poprawności stawiania pytań i formułowania problemów Zdzisław Cackowski wykorzystał w dalszych publikacjach, głównie w podręczniku *Główne zagadnienia i kierunki filozofii* z 1966 roku (sześć dalszych wydań, jedno znaczne rozszerzenie w postaci *Zasadniczych zagadnień filozofii* z 1989 roku). Tematyka podręczników akademickich była w jednej połowie uporządkowanym ujęciem zagadnień omawianych już we wcześniejszych naukowych publikacjach (geneza poznania, przedmiot i granice wiedzy, determinizm, kauzalizm, finalizm), w drugiej zaś połowie zapowiedzią problemów, które stały się w następnych dziesięcioleciach tematyką dalszych badań (doświadczenie czasu, problem psychofizyczny, mózgowe podłoże operacji umysłowych, świadomość jako pochodna cierpienia i bólu, konieczność a wolność, odpowiedzialność, rozum jako dyspozycja porządkująca świat itp.). Ta zależność pomiędzy dydaktyką (skryptami, podręcznikami, wykładami i seminariami) prowadzoną przez Zdzisława Cackowskiego a jego własnymi badaniami i wynikami jest zgodna z jego tezą, iż „wskaźnikiem autentycznego rozumienia jakiejś treści jest umiejętność jej przekazu. Miarą głębi tego zrozumienia ma być kompetencyjny 'zasięg' tego przekazu: im odleglejszej (innej lub niższej) kompetencji potrafię przekazać pewną treść przeze mnie rozumianą, tym głębsza jest moja kompetencja (tym głębsze moje rozumienie) w zakresie tej treści. ” Teza ta znajduje liczne uzasadnienia w szczegółowych analizach procesu antropogenezy ludzkiej wiedzy (z częstym wykorzystaniem badań z psychologii i pedagogiki), socjogenezy wiedzy naukowej (z przywołaniem i omówieniem przypadków z historii nauk przyrodniczych i matematycznych) oraz w analizach procesu twórczości w nauce.

Przekonanie, że skuteczność przekazu (głównie dydaktycznego) wiedzy jest funkcją głębi jej zrozumienia ze strony podmiotu przekazującego (nauczyciela, rodzica, badacza w nauce) jest przez Zdzisława Cackowskiego ograniczone zasadniczo do przypadków wiedzy naukowej, a więc tej, z którą ma się do czynienia w uniwersytecie. Społeczność akademicka i naukowy

warsztat (warsztaty) badacza zarówno teoretyka, jak i eksperymentatora są przypadkami, w których procesy wiedzotwórcze są połączone z procesami komunikacyjnymi. Komunikacja (w ogóle eksterioryzacja myśli) jest istotnym elementem twórczego zdobywania wiedzy i jej rozumienia; nie jest wyłącznie samym przekazem gotowych treści, lecz tworzeniem wiedzy. Ważne są przy tym warunki skuteczności przekazu, które mają zapewnić zrozumienie wiedzy takie, jak chociażby drożność i obustronność kanałów i środków przekazu czy uświadomienie sobie przez nadających i odbierających dany przekaz własnych ograniczeń i poziomu niekompetencji, a nie wyłącznie (co najczęściej zdarza się w akademickim życiu) kompetencji. Warunek drożności kanału przekazu informacji i wiedzy formułowany był przez Zdzisława Cackowskiego (szczególnie pod koniec lat osiemdziesiątych) pod adresem politycznych, partyjnych gremiów decyzyjnych.

Podmiot poznający. Najpełniejszym i wielowątkowym rozwinięciem problematyki teoriopoznawczej, uzupełnionym o zagadnienia ontologiczne, antropologiczne i historiozoficzne, przy tym o duży ładunek polemiczny i krytyczny pod adresem idealistycznej (również religijnej) tradycji filozoficznej, jest obszerna praca zatytułowana *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego*, wydana w 1979 roku. Jest to dobitnie sformułowana, odwołująca się do twórczości Marksa, koncepcja poznającego podmiotu. Podmiotowość (kategoria filozoficzna poddana na 747 stronach tekstu dokładnym analizom) jest traktowana jako dialektyczne dopełnienie przedmiotowości, świata rzeczy, a właściwie różnych stanów rzeczy. „Każdy z tych stanów rzeczy jest elementem podmiotowości, o ile funkcjonuje w działaniu jako środek, narzędzie, instrument, o ile jest przenośnikiem działania na jakiś inny stan rzeczy tego samego lub innego rodzaju. Jednocześnie też każdy z tego rodzaju stanów rzeczy ma charakter przedmiotowy, jest przedmiotem, o ile stawia opór działaniu, o ile mu się nie podporządkowuje, o ile traci 'przezroczystość', i nie przenosi działania na inne stany rzeczy. W instrumentalności zatem i 'przezroczystości' każdej rzeczy i każdego stanu rzeczy, które współtworzą ludzki świat, jest podmiotowość; w ich oporności zaś i 'nieprzezroczystości' - przedmiotowość”. Przedmiotowość jest dialektycznym dopełnieniem podmiotowości i odwrotnie. Takie całościowe ujęcie podmiotowości człowieka ma, zdaniem Zdzisława Cackowskiego, wyrażnie filozoficzne i światopoglądowe przesłanki. Jest mianowicie materialistyczną teorią myślenia, która jest zresztą Jediną filozofią myślenia”, gdyż nie ograniczając się wyłącznie do czysto poznawczej strony życia człowieka (jak robi idealistyczna teoria poznania), analizuje warunki i przesłanki konieczności poznawania; „filozoficzna teoria poznania docieka źródeł konieczności poznawania”, koniecznościami poznania są zaś wszystkie praktyczne warunki życia człowieka, wynikające z jego cielesności, życia

w społeczeństwie, z posługiwania się narzędziami, z pracy, walki, współdziałania.

Założenia ogólne swojego stanowiska teoriopoznawczego Zdzisław Cackowski formułuje z wykorzystaniem kategorii i terminologii zapożyczonych z Marksowskich tekstów (także marksistów radzieckich) oraz literatury cybernetycznej, a także psychologicznej i neurologicznej. Z tej perspektywy mówi o „gnozeologii obwodowej, dwufazowej”, wyrażającej „praksizm” i „aktywizm” polegające na akcentowaniu faktu, iż poznanie jest czynnością życiową człowieka, w której władze poznawcze są o tyle władzami poznawania świata, o ile sprzężone są z władzami działania praktycznego. Między człowiekiem a światem istnieją dwa rodzaje oddziaływań w postaci swoich kanałów: kanały więzi praktyczno-życiowych, oddziaływań „mocnych” (realizujących się za pomocą „ciężkich” środków działania praktycznego) i kanały więzi poznawczych, oddziaływań „słabych” (za pomocą „lekkich” środków znakowych i symbolicznych). Poznanie jest aktywnością człowieka usytuowaną niejako „na przecięciu” tych dwóch rodzajów oddziaływań, nie jest więc (jak w tradycyjnej epistemologii) wyodrębnioną analitycznie lub fenomenologicznie samoistną bytowo strukturą człowieka. Jest jednym z rodzajów więzi człowieka ze światem. Genetycznie i funkcjonalnie poznanie jest powiązane z działaniem praktycznym, z którego wyodrębniło się w antropogenezie jako względnie samodzielny element orientacyjno-regulacyjnego działania. Czynności poznania i ich wyniki spełniają wobec całego działania człowieka rolę czynnika sterującego i regulującego (jak w cybernetycznym sprzężeniu zwrotnym, zwłaszcza negatywnym sprzężeniu zwrotnym) po jego względnym usamodzielnieniu się wobec zasadniczej działalności praktyczno-życiowej. Poznaniem i wiedzą jest zatem tylko to, co ma genetyczny i funkcjonalny związek z działalnością praktyczną, co wywodzi się z działania i co steruje praktyką.

Tematyka teoriopoznawcza, sposób rozumienia poznania i wiedzy, ich powiązanie z życiem gatunku ludzkiego i jednostki oraz charakter teorii poznania wyłożone w książce *Człowiek jako podmiot działania praktycznego i poznawczego* są ilustrowane i uzupełnione bardzo obszernym materiałem faktograficznym (także polemicznym) referującym badania z dziedziny psychologii (radzieckie teorie odkryć naukowych i twórczości, np. koncepcja Kiedrowa), fizyki (druga zasada termodynamiki), matematycznej teorii poznania i komunikacji (zasada entropii i negentropii), historii nauki i cywilizacji (francuska psychologia historyczna w postaci teorii I. Meyersona, J. P. Vemanta i M. Detienne’a), antropologu filozoficznej (teoria L. Mumforda) czy klasycznej teorii poznania obecnej w filozofii tomistycznej. Ten wielowątkowy i wyraźnie systemowy charakter (nie mający równego sobie odpowiednika w innych stanowiskach gnozeologicznych polskiego marksiz-

mu) teorii poznania Zdzisława Cackowskiego z końca lat siedemdziesiątych w następnych dwóch dziesięcioleciach uległ dalszemu rozwinięciu i wzbogaceniu. Rozbudowaniu uległa zasadniczo perspektywa antropologiczna i aksjologiczna, pojawiły się również nowe tematy i zagadnienia.

Cierpienie jako źródło świadomości. W książce *Ból, lęk, cierpienie* (zamierzonej jako tom pierwszy w serii pod tytułem „Kategorie ludzkiego doświadczenia”) wydanej w 1995 roku (II wyd. 1997) autor napisał: „Punktem wyjścia moich zainteresowań dla problematyki bólu, cierpienia i lęku były problemy epistemologii, a dokładniej problem źródeł ludzkiej wiedzy i fundamentalnych motywów ludzkiego poznania. Wielowiekowy spór między filozofami o to, czy źródłem wiedzy jest rozum, czy też zmysły wydawał mi się nader spekulatywny. Doświadczenie bolesne - oto autentyczne źródło ludzkiej motywacji poznawczej i ludzkiej wiedzy”. Słowa te wskazują na przejście od klasycznej teorii poznania do aksjologii i antropologii z zachowaniem jednocześnie głównego celu filozofowania - zbadania genezy ludzkiej świadomości oraz opisu różnych jej postaci. Zmiana perspektywy *stricte* epistemologicznej na aksjologiczną, pojawienie się nowych (tytułowych) tematów badawczych oraz nowych dziedzin wiedzy (medycyna, teoria kultury, prawo karne) pociągnęły za sobą również zmianę stylu literackiego oraz sposobu wypowiedzi, które z podręcznikowego wykładu przekształciły się w formę eseistyczną, z licznymi odwołaniami się już nie tylko do naukowych (specjalistycznych) opracowań tytułowego tematu, lecz również do źródeł literackich.

Bardzo dokładne i szczegółowe są same analizy i rozróżnienia między bólem a cierpieniem, a także różnorodnymi postaciami i formami wyrazu tego drugiego. Poprzedzają je istotne pytania o rodzaj wiedzy, kompetencji poznawczych (także braku wystarczającej wiedzy), jakie można mieć w zakresie bólu jako zjawiska zasadniczo cielesnego, a także samego fenomenu cierpienia czy lęku, które z racji odmiennych postaci manifestacji tym bardziej łączą się z zagadnieniem subiektywnej i zmiennej wiedzy na ich temat. Wobec narastającego wciąż rozmiaru wiedzy o bólu czy cierpieniu, powstawania nowych kompetencji poznawczych, wzrasta rola całościowego jej ujęcia, konieczność syntezy. Rolę taką może przyjąć na siebie filozofia, jeśli tylko zdoła partykularność tych kompetencji opanować na rzecz jednej wizji (teorii) znaczenia bólu i cierpienia w gatunkowej egzystencji człowieka. Badanie fenomenów bólu i cierpienia dla samej filozofii ma o tyle jeszcze znaczenie, zauważa autor *Bólu, lęku i cierpienia*, że pozwala na nowo spojrzeć na jedno z klasycznych jej zagadnień - genezę wiedzy. Dzięki badaniom „doświadczenia bolesnego”, doświadczenia „poparzonych paluszków” (jak brzmi jedno z ulubionych w dydaktyce sformułowań Zdzisława Cackowskiego) można znieść nie tylko starą dychotomię między empiryzmem a ra-

cjonalizmem, ale również głębiej zrozumieć istotę ludzkiej świadomości. Rodzi się ona bowiemz sytuacji lękowych, zagrożeń, niepewności, ze strachu czy czujności, która jest stanem wywołanym niektórymi rodzajami bólu. Wskazanie na te dodatkowe czynniki genetyczne świadomości poszerza spektrum jej postaci, czyni to zagadnienie o wiele bogatszym i atrakcyjniejszym niż miało to miejsce w klasycznej teorii poznania.

Ból i cierpienie są ponadto przyczynami pewnych przeciwdziałań, będących (jak wynikało z analiz przeprowadzonych już w tekstach z lat siedemdziesiątych) istotną składową działania ludzkiego w ogóle. Różne postaci przeciwdziałania zmierzają z reguły do likwidacji lub złagodzenia cielesnych i psychicznych skutków bólu i cierpienia, realizując się przy tym za pomocą pewnych środków i wobec pewnych przedmiotów. Specyfiką przeciwdziałania bólowi czy cierpieniu, specyfiką terapii (co jest zresztą charakterystyczne dla każdego ludzkiego działania) jest to, że mogą się one realizować zarówno w sferze przedmiotowej i za pomocą konkretnych środków (np. leków), ale również poza tą sferą, w wymiarze czysto symbolicznym, jak ma to miejsce w medycynie niekonwencjonalnej czy wręcz w magii. Zdzisław Cackowski pokazuje przy okazji tej epistemologicznej, ale również i kulturowej i cywilizacyjnej zależności (sformułowanej i analizowanej w pracach już wcześniejszych), jak bogate są formy i środki symbolicznego radzenia sobie z bólem, lękiem i cierpieniem, które stanowią przy tym żywotną treść indywidualnej i zbiorowej świadomości. Tym treściom i mechanizmom ich zbiorowego powstawania poświęcona jest znaczna część pracy, wzbogaconej o studia nad psychologicznymi, kulturoznawczymi, karnoprawnymi, a nawet teologicznymi aspektami bólu i cierpienia.

Różne wątki tematyczne i perspektywy badawcze otworzyły nową perspektywę aksjologiczną. Jeśli bowiem świadomość ludzka - jej treści i kulturowe formy wyrazu - są wyznaczone bolesnym doświadczeniem, to świat wartości, który stanowi jej wyraz najpełniejszy, musi być uwikłany w to doświadczenie, a więc w konflikty, partykularne interesy, musi podlegać zmianie, być zawsze czymś światem, mieć swoje koszty. Podważa to tym samym tradycyjne wyobrażenie o autonomii i niezmienności wartości takich, jak prawda, dobro, piękno czy wolność. Dla Zdzisława Cackowskiego świat wartości stał się przedmiotem dokładnych analiz, czego przykładem było kilka tekstów (ze znamienym tytułem lub podtytułem „wartości i WARTOŚCI”), będących owocem polemik i głosów w dyskusji z połowy lat dziewięćdziesiątych, a dotyczących między innymi interpretacji wartości chrześcijańskich lub wartości z życia społecznego i politycznego.

Porządkująca moc rozumu ludzkiego. Tematyka aksjologiczna i antropologiczna ma, w interpretacji Zdzisława Cackowskiego, to do siebie, że wciąż odsyła do klasycznych zagadnień teorii poznania. Jednym z nich jest

natura rozumu ludzkiego czy też umysłu traktowanego jako pewien aspekt ludzkiej aktywności realizujący się „w obszarze i za pomocą środków substancjalnie lekkich”. Przykładem takiego ujęcia jest praca z 1997 roku *Rozum między chaosem a „Dniem Siódmym” porządku*, w której autor tytułową kategorię definiuje następująco: „Gdy mowa o rozumie, który ciągle jest między chaosem a ’Dniem Siódmym ostatecznego porządku’, to tłem tej idei jest myśl o realnym ’ciężkim’ ludzkim świecie, który także - od wieków i na zawsze zapewne jest i będzie MIĘDZY, między Scyllą chaosu a równie śmiertelnie groźną Charybdą ostatecznego porządku”. Rozum i racjonalność są analizowane jako dyspozycje poznawcze człowieka, które charakteryzują się predylekcją do porządkowania - tak poznawczego, jak i praktycznego - rzeczywistości, do wprowadzania w różne obszary świata pewnej struktury, porządku; racjonalizm (doktryna wyrażająca tę postawę poznawczą) jest w tym względzie tym, co przeciwstawia się irracjonalizmowi, a nie empiryzmowi czy sensualizmowi. Sferą funkcjonowania rozumu jest gospodarka, polityka, kultura materialna i duchowa, nauka, w każdej z nich dokonuje on różnych rodzajów porządkowania rzeczywistości, przy czym mogą to być uporządkowania o różnym stopniu - od stopnia częściowego i zmiennego uporządkowania do bliskich (lub równych) pełnemu i zakończonemu porządkowi. Zdaniem Zdzisława Cackowskiego to spektrum rodzajów porządków (samo w sobie zmienne historycznie i kulturowo), jakich dokonać może ludzki rozum, wyznacza nie tylko jego bogactwo, lecz przede wszystkim decyduje o jego mocy, o jego „życiu”. Pełnia tego życia rozpościera się zawsze „pomiędzy” całkowitym chaosem a całkowitym porządkiem, które oznaczają w każdym przypadku swoistą „śmierć” rozumu ludzkiego, wyczerpanie się jego rzeczywistych (choć nie urojonych) zdolności poznawczych.

Specyfiką decydującą o wartości ostatniej książki Zdzisława Cackowskiego jest to, że ogólna teza wyrażona w bogatym myślowo i stylistycznie tytule przedstawiona zostaje w rozbudowanych treściowo rozdziałach poświęconych różnym przykładom porządkującej mocy rozumu, w tym głównie trudnościom i ograniczeniom, jakie na tej drodze są spotykane. Są tu więc analizy pojęcia przeszkody epistemologicznej, która oznacza różne przypadki ograniczeń charakteryzujących proces poznawczy, jak na przykład zgubna skuteczność w uzyskiwaniu wyników, opinia, niestosowny krytycyzm, dosadna obrazowość i poglądowość, a także uprzedzenia czy niecierpliwość nastawienia eksplanacyjnego, które spotyka się tak w poznaniu naukowym, jak i potocznym. Związki myślenia z językową i pozajęzykową komunikacją zajmują w książce szczególnie dużo miejsca. Autor analizuje przypadki nie tylko wyrażania i tworzenia myśli za pomocą słów, ale również ukrywania przez słowa pustki myślowej, a także zjawisko nadwerbalności w komunikacji ludzkiej, co ma ważne, negatywne znaczenie (jest to stały motyw obec-

ny w jego badaniach) szczególnie w procesie dydaktycznym, narażonym przez to na istotne zniekształcenia.

Stylistyczna figura „dnia siódmego” używana jest w analizie bardzo różnorodnych zjawisk, których cechą charakterystyczną jest to, że poznanie lub działanie pretenduje do wyczerpania swych opisowych i sprawczych mocy. Metafora „dnia siódmego”, zwłaszcza w polemicznym kontekście z chrześcijaństwem (głównie z jego katolicką postacią), oznacza więc nie koniec udanej pracy rozumu, jego sukces, lecz zasadniczo jego porażkę, kres jego zdolności poznawczej, tym samym zaprzeczenie jego podstawowej funkcji. Ta generalna teza o epistemologiczno-antropologicznym wydzwisku jest przez Zdzisława Cackowskiego formułowana w odniesieniu do bardzo różnorodnych przykładów funkcjonowania ludzkiego rozumu. W pracy *Rozum między...* jest ona obecna na przykład w polemice z fizycznymi i filozoficznymi koncepcjami Rogera Penrose’a czy zwolennikami sztucznej inteligencji na temat ludzkiego umysłu. Autor stwierdza, że praca umysłu, w przeciwieństwie do maszyny, nie ma charakteru algorytmicznego, gdyż algorytm jest wytworem zakończonej i udanej operacji myślowej, a takimi własnościami rozum odznacza się w bardzo wąskim zakresie. Umysłu nie opisuje zatem algorytm, lecz stała jego praca w kierunku porządkowania, częściowego, lecz nigdy pełnego algorytmizowania, bowiem „ludzki umysł jest funkcją ludzkiego rzeczywistego życia, w którym dominują dwa niezwykle doniosłe i ciężące fakty: nieuporządkowanie (chaotyczność, niealgorytmiczność) oraz ogromny i dramatycznie ważny, a nigdy nie ostateczny, wysiłek porządkujący (algorytmizujący). [...] A umysł ludzki właśnie z owej całości ludzkiego życia się wywodzi, w której dominuje boleśnie niebezpieczeństwo chaosu, który trzeba ciągle wielkim kosztem, wielkim wysiłkiem i nigdy nie ostatecznie porządkować, porządkować...”. Taka istota umysłu otwiera konieczność, argumentuje Zdzisław Cackowski, przyjęcia takiej teorii umysłu, która uwzględni „dynamikę świata ludzkiej praktyki społecznej, czyli zmiennego świata działań technicznych i społecznych człowieka”, teorii, którą nazywa on stanowiskiem „materialistyczno-historycznym”.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Podczas działalności akademickiej w środowisku Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, w przeciągu ponad dwudziestu pięciu lat, Profesor Zdzisław Cackowski wypromował 13 prac doktorskich napisanych pod jego kierunkiem. Są to następujące prace: 1. Wiktor Niedźwiecki: *Zasada korespondencji i jej metodologiczne znaczenie*, 1972; 2. Sabina Magierska: *Rola analogii w rozwoju mechaniki klasycznej*, 1975; 3. Witold Martyna: *Filozoficzne problemy psychologii nastawienia D. N. Uznadzego*, 1976; 4. Jadwiga Mizińska: *Filozoficzne przesłanki psychologicznych teorii twórczości*, 1978; 5. Lech Witkowski:

Teoria poznania we współczesnym racjonalizmie (na przykładzie koncepcji F. Gonsetha), 1980; 6. Krzysztof J. Brozi: *Antropologia funkcjonalna B. Malinowskiego*, 1981; 7. Kazimierz Jodkowski: *Antykumulatywizm T. S. Kuhna i P. K. Feyerabenda na tle ich poglądów filozoficznych*, 1983; 8. Paweł Bytniewski: *Język jako medium poznania. Problem funkcjonowania i pochodzenia ludzkiej aktywności symbolicznej w wybranych koncepcjach naukowych i filozoficznych*, 1986; 9. Janusz Jusiak: *Filozofia nauki i teoria poznania Alfreda Northa Whiteheada*, 1988; 10. Marek Hetmański: *Geneza umysłu i wiedzy ludzkiej w koncepcji George'a Herberta Meada*, 1988; 11. Maciej Kociuba: *Dynamiczna epistemologia Gastona Bachelarda*, 1992; 12. Andrzej Łukasik: *Problem obiektywności w mechanice kwantowej. Interpretacje jej twórców*, 1996; 13. Andrzej Kapusta: *Szaleństwo i władza: myśl krytyczna Michela Foucaulta*, 1999.

VI. KOMENTARZ. Dzieło filozoficzne Profesora Zdzisława Cackowskiego stanowi wyróżniający się w polskiej filozofii powojennej przykład rozwoju marksizmu wykraczający poza jego tradycyjne i ortodoksyjne ramy. Problematyka teoriopoznawcza jest tutaj centralna i znajduje szerokie i twórcze rozwinięcie. Poza tradycyjnymi wątkami refleksji teoriopoznawczej znajdującymi się w marksizmie (lub mu przypisywanymi), jak zagadnienie realności przedstawień zmysłowych, roli praktyki jako kryterium prawdziwości poznania i wiedzy czy tzw. teorii odbicia, badania własne Zdzisława Cackowskiego najczęściej daleko wykraczają poza ten krąg. W polemice z teoriami poznania zawartymi w klasycznym idealizmie filozoficznym, neotomizmie, fenomenologii, francuskim determinizmie historycznym czy w komputacjonizmie i kognitywizmie sformułował własną, spójną teorię podmiotowości rozumianej jako jedność praktycznego i poznawczego działania człowieka wobec środowiska przyrodniczego i społecznego. Koncepcji podmiotowości nie traktuje przy tym jako domeny samej filozofii, lecz jako obszaru badań wielu dyscyplin i nauk. Szeroko wykorzystując badania i wyniki nauk szczegółowych, głównie przyrodniczych, teorii informacji i cybernetyki, także psychologii, pedagogiki i antropologii (sięgając przy tym do źródeł literackich), twórczo i oryginalnie opisuje oraz analizuje takie sfery przejawiania się podmiotowości człowieka, jak komunikacja, współdziałanie praktyczne, nauczanie i uczenie się czy wartościowanie. Zachowuje w tych analizach oraz w poszczególnych koncepcjach stanowisko realizmu i obiektywizmu teoriopoznawczego oraz praksizmu. Tematyka teoriopoznawcza jest uzupełniana o refleksję antropologiczną i aksjologiczną, co dziełu jego przydaje perspektywy humanistycznej.

URSZULA M. ŻEGLEŃ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
w Toruniu

STANISŁAW KAMIŃSKI

I. DZIEŁA. Ks. Stanisław Kamiński opublikował ponad 170 pozycji, wśród których znajdują się samodzielne publikacje książkowe, prace redakcyjne, skrypty, rozprawy naukowe, sprawozdania, recenzje i komunikaty (listę jego publikacji można jeszcze znacznie wzbogacić artykułami encyklopedycznymi publikowanymi w *Encyklopedii katolickiej*, wyd. TN KUL). Za życia opublikował trzy książki: *Georgonne'a teoria definicji*. Lublin 1958; *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1961, wyd. 2, uzup. 1970, wyd. 3, uzup. 1982; [wspólnie z M. A. Krąpcem] *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1962. Pośmiertnie wydano pięć tomów jego *Pism zebranych*: t. I *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka. Lublin 1989; t. II. *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, red. J. Herbut, 1993; t. III. *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, red. U. Żegleń. Lublin 1994; t. IV. *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, red. A. Bronk. Lublin, 1992; t. V. *Światopogląd — religia — teologia*, red. M. Walczak i A. Bronk. Lublin 1998.

Z ważniejszych jego rozpraw na uwagę zasługują następujące: *Fregego logika zdań*. „Roczniki Filozoficzne”, t. V (1955) z. 2, s. 31-64; *Nauka o indukcji w logice XVI-ego wieku*. „Colectana Theologica”, t. XXVIII (1957), z. 1-2, s. 235-258; *O początkach indukcji matematycznej*. „Studia Logica”, t. VII (1958), s. 221-241; *W sprawie liczby konkludujących trybów sylogistycznych*. „Studia Logica”, t. VIII (1958), s. 165-176; *Pierwiastki empiryczne i aprioryczne w podstawach nauk fizykalnych*. „Roczniki Filozoficzne”, t. VIII (1960), z. 1, s. 23-52; *Tradycyjna teoria wnioskowania bezpośredniego jako pewien fragment dwuwartościowego rachunku zdań*. „Studia Logica”, t. XI (1961), s. 7-21; *O uzasadnianiu tez filozoficznych*. „Roczniki Filozoficzne”, t. X (1962), z. 3, s. 37-65; *Wyjaśnianie w metafizyce*. „Roczniki Filozoficzne”, t. XIV (1966), z. 1, s. 43-70; *Metody współczesnej metafizyki, cz. I*. „Roczniki Filozoficzne”, t. XV (1967), z. 1, s. 5-40; *O prawdach koniecznych*. „Studia Philosophiae Christianae”, t. I (1968), nr. 1, s. 47-72; *Argumentacja filozoficzna w ujęciu analityków*, w: *Rozprawy filozoficzne*. Toruń 1968, s. 127-141; *Von der Möglichkeit notwendiger Wahrheiten*, w: *Saint Thomas d'Aquin. Pour le septieme centenaire de sa mort*, red. S. Kamiński, M. Kurdziałek. Lublin 1976, s. 17-41; *Metody filozofowania do XX wieku*. „Roczniki Filozoficzne”, t. XXV (1978), z. 1, s. 9-45; *Metody współczesnej metafizyki, cz. II*. „Roczniki Filozoficzne”, t. XXI(1978), z. 1, s. 5-50.

Od 1982 do 1986 roku był redaktorem naczelnym *Encyklopedii katolickiej*, wyd. przez TN KUL; od 1977 do 1986 roku był współredaktorem z. 2 „Roczników Filozoficznych” wydawanych przez TN KUL; ponadto współredagował dwie prace zbiorowe: *Saint Thomas d'Aquin. Pour le septieme centenaire de sa mort*. Lublin 1976; *Theory of being. To understand reality*. Lublin 1982.

II. OPRACOWANIA. *Dialektyka ludzkiego myślenia*. Rozmowa z ks. prof. S. Kamińskim (przeprowadzona przez W. Stróżewskiego). „Znak” 21 (1969), s. 713-720; Kamiński, Stanisław, biogram w: *Mała encyklopedia logiki*, wyd. W. Marciszewski. Wrocław 1970, s. 99 (brak w drugim wydaniu); *Czym są warunki dialogu?* Rozmowa z ks. prof. S. Kamińskim, dziekanem Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej (przeprowadzona przez K. Jagiełło). „Więź” 26 (1983), nr. 3, s. 69-71; S. Kamiński, *Autobiogram i bibliografia*. „Ruch Filozoficzny”, 42(1985), s. 106-112; *Myśli ks. prof. Stanisława Kamińskiego*. „Roczniki Filozoficzne”, t. XXXIII-XXXIV (1985-1986), z. 2; *Bibliografia prac naukowych Stanisława Kamińskiego*, zestawiał T. Szubka. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 22 (1986) nr. 4, s. 673-678; A. Bronk: *Ksiądz Profesor Kamiński (1919-1986)*. „Studia Filozoficzne” (1986), nr. 17; *Ksiądz Stanisław Kamiński*. „Tygodnik Powszechny” (1986), nr. 20, s. 5; S. Majdański, A. Bronk: *Z grona naukowców odszedł Stanisław Kamiński (1919-1986)*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 22 (1986), nr. 4, s. 731-733; E. Morawiec: *Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński*. „Życie Katolickie” (1986), nr. 6, s. 118-122; A. B. Stępień: *Działalność naukowa i organizacyjna ks. prof. S. Kamińskiego (1919-1986)*. „Zeszyty Naukowe KUL” 29 (1986), nr. 1, s. 17-23; E. Morawiec: *Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński nie żyje*. „Studia Philosophiae Christianae” (1987), nr. 1, s. 213-216; A. Bronk, S. Majdański: *Słowo od wydawcy*. *Ksiądz Profesor Stanisław Kamiński (1919-1986)*, w: S. Kamiński: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka. Lublin, TN KUL 1989, s. I-VIII; R. Maciołek: *Stanisława Kamińskiego koncepcja związku logiki formalnej z filozofią - metoda czy maniera?* „Zeszyty Naukowe KUL” 34 (1991), nr. 3-4 (135-136), s. 13-38; A. Bronk: *Wielość nauk i jedność nauki (Stanisława Kamińskiego opcje metodologiczne)*, w: S. Kamiński: *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, red. A. Bronk. Lublin TN KUL 1992, s. 345-370; A. B. Stępień: *Rola ks. prof. Stanisława Kamińskiego w rozwoju środowiska filozoficznego KUL*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka. Lublin 1992, s. 81-89; A. Bronk: *Filozofia nauki i nauka w ujęciu Stanisława Kamińskiego*. „Studia Philosophiae Christianae” 29 (1993), nr. 1, s. 156-163; S. Kiczuk: *Dociekania ks. prof. Stanisława Kamińskiego w dziedzinie logiki*. „Zeszyty Naukowe KUL” 40 (1997), nr. 3-4 (159-160), s. 13-18; A. Bronk, S. Majdański: *Filozofia w życiu człowieka (w nawiązaniu do idei ks. Prof.*

Stanisława Kamińskiego). „Zeszyty Naukowe KUL” 40 (1997), nr. 3-4, s. 19-28; A. Bronk: *Stanisław Kamiński - Philosopher of science and science historian*. „Poznań Studies” (w druku); A. Bronk, S. Majdański, A. B. Stępień: *Kamiński, Stanisław*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin, TN KUL (w druku).

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Stanisław Kamiński urodził się 24. X. 1919 roku w Radzynie Podlaskim. W latach 1938-1946 studiował filozofię i teologię w Wyższym Seminarium Duchownym (początkowo w Janowie Podlaskim, potem w Siedlcach, gdzie zdobył święcenia kapłańskie). Studia filozoficzne kontynuował (w latach 1946-1948) na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, gdzie w 1948 roku uzyskał magisterium, a w 1949 roku doktorat na podstawie rozprawy zatytułowanej *Fregogo system aksjomatyczny logiki zdań w świetle współczesnej metodologii nauk dedukcyjnych* (recenzowanej przez J. Słupckiego, N. Łubnickiego, A. Korcika). W 1947 roku został asystentem na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, a następnie na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej i z tym Wydziałem (przemianowanym potem na Wydział Filozofii) związany był do końca życia.

Przeszedł wszystkie stopnie kariery akademickiej, od asystenta (1947-1950), przez adiunkta (1950-1956), zastępcę profesora (1956-1958), docenta (1957-1965), profesora nadzwyczajnego (1965-1970), aż do profesora zwyczajnego (od 1970 r.). Tytuł naukowy docenta został mu przyznany w 1957 roku przez Centralną Komisję Kwalifikacyjną na podstawie całości dorobku naukowego, ze szczególnym uwzględnieniem rozprawy *O początkach indukcji matematycznej* (recenzowanej przez K. Ajdukiewicza, T. Czeżowskiego i A. Grzegorzcyka). Rozprawa ta miała być podstawą habilitacji, która w tym czasie jednak nie obowiązywała. Ocena dalszego dorobku naukowego zaopiniowana pozytywnie przez Tadeusza Czeżowskiego, Izydoreę Dąmborską i Józefa Iwanickiego stanowiła podstawę do przyznania mu w 1970 roku tytułu profesora zwyczajnego.

Stanisław Kamiński pełnił wiele odpowiedzialnych funkcji, wszystkie z wielkim zaangażowaniem, a nawet pasją. W 1957 roku został (po J. Iwanickim) kierownikiem (założonej w 1952 r., pierwszej o tej nazwie w Polsce) Katedry Metodologii Nauk i funkcję tę pełnił do końca życia. Przez wiele lat kierował Zakładem Logiki i Teorii Poznania (obejmującym trzy Katedry: Logiki, Teorii Poznania oraz Metodologii Nauk), był też wieloletnim kierownikiem sekcji filozofii teoretycznej na Wydziale Filozoficznym. Był wielokrotnie wybieranym dziekanem Wydziału Filozofii i funkcję tę pełnił z przerwami w sumie ponad dziesięć lat, dbając o określony profil Wydziału i przyczyniając się do jego rozwoju. Przez kilka lat przewodniczył senackiej komisji finansowej KUL. Należał ponadto do różnych komisji i towarzystw

naukowych, m. in. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Lubelskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL (od 1957 r. do 1963 r. był jego sekretarzem generalnym, od 1964 r. do śmierci w 1986 r. - członkiem zarządu). Był przewodniczącym sekcji filozoficznej przy Komisji Episkopatu do Spraw Nauki, współpracował z konwersatorium naukoznawczym PAN oraz grupą historii logiki IFiS PAN, w latach 1981-1984 był członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Zajmował się też działalnością redakcyjną, pełniąc m. in. (w latach 1982-1986) funkcję redaktora naczelnego *Encyklopedii katolickiej*, powołał Pracownię Słownika Terminów Metodologicznych przy Zakładzie Leksygraficznym KUL.

Miał szerokie zainteresowania badawcze, początkowo najbardziej koncentrujące się na logice formalnej, historii logiki i metodologii nauk dedukcyjnych. W latach 1950-1952 brał udział w seminarium podstaw matematyki prowadzonym przez prof. Andrzeja Mostowskiego w Państwowym Instytucie Matematyki w Warszawie. Pod wpływem Kazimierza Ajdukiewicza zainteresował się metodologią nauk i tym zainteresowaniom pozostał wierny do końca życia, kierując swoje badania coraz bardziej w stronę metodologii filozofii aż po metodologię teologii.

Swoimi pracami naukowymi dawał podstawy metodologiczne filozofii klasycznej rozwijanej w Szkole Lubelskiej. Był jednym z twórców tej Szkoły i ważnym jej filarem. Szczególnie owocna dla rozwoju filozofii klasycznej uprawianej w Szkole Lubelskiej była jego współpraca z Mieczysławem A. Krąpcem, Marianem Kurdziałkiem, Stefanem Świeżawskim, Karolem Wojtyłą, potem także m. in. z Antonim B. Stępnem., Tadeuszem Stycznem, Zofią J. Zdybicką.

Jako dziekan i kierownik Katedry dbał o kontakty naukowe, zapraszając z wykładami wielu znanych filozofów z kraju i z zagranicy. Pełniąc funkcje kierownicze dał się poznać jako wybitny organizator, mający swój indywidualny sposób kierowania sprawami Wydziału i Katedry. W praktyce nie uznawał raczej „demokratycznego” stylu działania, współpracował jednak bardzo dobrze z władzami uczelni. Łączył w sobie postawę mądrego i silnego „przywódcy” z bezpośredniością i otwartością, która ułatwiała mu porozumienie z ludźmi, tym bardziej, że potrafił też znakomicie rozpoznawać ludzkie charaktery i odpowiednio dobierać współpracowników. Ponadto jego znakomity zmysł organizacyjny, olbrzymia kompetencja sprawiały, że był bardzo dobrym dziekanem i kierownikiem odnoszącym sukcesy i cieszącym się uznaniem otoczenia. Pracował jednak zawsze z prawdziwym poświęceniem i zamiłowaniem.

Takie samo jak w pracy administracyjnej było jego zaangażowanie w działalność dydaktyczną. Był świetnym dydaktykiem, którego wykłady

cieszyły się powodzeniem na całym uniwersytecie. Wykładał w sposób jasny, a jego wykłady (szczególnie kursoryczny z ogólnej metodologii nauk) zawierały mnóstwo anegdot i zabawnych (aczkolwiek trafnie dobranych do omawianego tematu) przykładów, które znane były kolejnym pokoleniom studentów. Był jednak wykładowcą bardzo wymagającym, robiącym na studentach wrażenie niezwykle surowego, ale faktycznie był zawsze dostępny i prywatnie wspomagał niejednego będącego w potrzebie studenta. Jego seminaRIA przyciągały studentów i naukowców z różnych dziedzin, często też i spoza KUL i nieformalnie pod jego kierunkiem powstawało wiele prac naukowych. Zainteresowanym potrafił zawsze udzielać fachowych wskazówek metodologicznych i celnie pokazywać problemy warte dyskusji i rozwiązania.

Sam był niezwykle pracowity, całkowicie oddany sprawom uczelni, przy tym wypełniał jeszcze swoje obowiązki kapłańskie. Miał bogatą osobowość, która sprawiała, że był wielką indywidualnością, postacią barwną, obdarzoną poczuciem humoru i już za życia stał się „legendą KUL”.

Zmarł w pełni sił zawodowych i twórczych 21. III. 1986 roku we Fryburgu Bryzgowijskim, dokąd udał się na leczenie. Pozostawił stosunkowo silnie obsadzoną Katedrę z określonym programem działalności naukowo-dydaktycznej i wyznaczonym obszarem badawczym dla swoich uczniów.

IV. POGLĄDY. Zainteresowania badawcze Stanisława Kamińskiego obejmowały logikę formalną i historię logiki, ogólną metodologię nauk, historię koncepcji nauki i dzieje nauki, metodologię filozofii klasycznej i metodologię teologii, a ponadto etykę i etykę nauki.

1. Stanisław Kamiński jako logik i historyk logiki. Logika formalna stanowiła wieloletni przedmiot zainteresowań dydaktycznych, a początkowo (w latach 50.) także badawczych S. Kamińskiego. Zainteresowany był przede wszystkim historią logiki i logiką scholastyczną. W badaniach nad sylogistyką uzyskał ciekawe rezultaty dotyczące praw wnioskowania bezpośredniego, które zinterpretował jako fragment dwuwartościowego rachunku zdań, reguł negacji oraz kwantyfikacji terminów i trybów konkludujących (wyniki opublikowane w „Studia Logica” 1958, 1961, 1965). Prowadził badania nad semiotyką średniowieczną (zagadnieniem *suppositio* u Dunsza Szkota, formą logiczną, błędami wysławiania myśli). Zajmował się nowożytnymi dziejami teorii definicji (u Th. Hobbesa, J. Locke’a, É. B. de Condillaca, J. D. Gergonne’a), teorii indukcji, szczególnie matematycznej oraz metody dedukcyjnej (u B. Pascala, G. W. Leibniza, G. Fregego).

2. S. Kamiński jako metodolog i filozof nauki. Swoje prace badawcze rozpoczynał zawsze od odpowiedniego opracowania aparatury językowej, przede wszystkim uściślenia terminologii, usystematyzowania omawianych zagadnień, pokazania ich kontekstu badawczego, w tym także historycznego, dokonania odpowiedniej klasyfikacji czy typologizacji. Zwracał uwagę

na wieloznaczność użycia pojęcia nauki jak i na wieloznaczność nazwy „metodologia nauk”. Metodologii nauk nie ograniczał do teorii metod uprawiania nauki, lecz uważał ją za dyscyplinę kompleksową dotyczącą rodzajów i struktur czynności naukotwórczych oraz budowy, funkcji i rozwoju teorii naukowych. Jakkolwiek w ścisłym sensie metodologię nauk zaliczał do nauk formalnych o nauce, to przy szerszym jej ujęciu uwzględniał także podejście humanistyczne (zwłaszcza w badaniu nauki jako tworu kulturowego i jej roli w kulturze i społeczeństwie) oraz filozoficzne (szczególnie w ocenie wartości poznania naukowego i procedur naukotwórczych). Przy takim szerszym ujęciu metodologii nauk uważał, że nie jest ona tylko dyscypliną deskryptywną, lecz posiada także elementy normatywne.

Zadania metodologii nauk widział w (1) logicznej rekonstrukcji faktycznie stosowanych w nauce procedur badawczych (z rozpoznaniem ukrytych w nich założeń filozoficznych), (2) ich krytycznej analizie, (3) budowie hipotetycznych modeli nauki, rozpatrywanych początkowo głównie w ich funkcji opisowo-eksplanacyjnej, potem także w normatywnej (tzn. ze względu na ich efektywność w osiągnięciu zamierzonych celów). W ten sposób za Ajdukiewiczem metodologię nauk określał jako rozumiejącą, tzn. taką, której celem jest nie tylko podanie opisu i teorii stosowanych w nauce metod, lecz także wykazanie ich trafności. Za Ajdukiewiczem również w aspekcie praktycznym i normatywnym wskazywał na powiązanie metodologii nauk z metodyką nauki (zajmującą się systemem reguł sprawnego działania naukowego).

Własne podejście S. Kamińskiego do ogólnej metodologii nauk odzwierciedlał wyraźnie jego autorski wykład kursoryczny, w rezultacie którego powstała książka *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Wprowadzenie do ogólnej metodologii nauk stanowiły elementy semiotyki logicznej wraz z teorią pytań, definicji oraz teorią dyskusji i argumentacji; następnie teoria rozumowań i metod naukowych (dedukcyjnej i indukcyjnej w odmianie przyrodniczej, historycznej i statystycznej), wreszcie teoria nauki obejmująca zagadnienie przedmiotu i celu nauki oraz struktury i dynamiki teorii naukowych. Do zagadnień ogólnometodologicznych nauki zaliczał także charakterystykę poszczególnych typów nauk, typologię i klasyfikację nauk, stosunek nauki do filozofii, problem różnorodności i jedności nauk. Osobne miejsce poświęcał historii koncepcji nauki obejmującej także historię metod naukowych i dzieje nauki.

Metodologię nauk odróżniał od innych typów metanauk, wśród nich od naukoznawstwa, które uważał także za dyscyplinę kompleksową, tyle że praktyczną, zajmującą się badaniem nauki (powiązanej z techniką) jako faktu kulturowego, w którym szczególnie bierze się pod uwagę jej ujęcie instytucjonalne. Do dyscyplin praktycznych tworzących naukoznawstwo zaliczał socjologię, ekonomię i politykę nauki. Ogólną metodologię nauk odróżniał

też od metodologii poszczególnych typów nauk, wśród których za najbardziej zaawansowaną uważał metodologię nauk dedukcyjnych.

Prowadził badania w metodologii nauk przyrodniczych, szczególnie dotyczące struktury i rozwoju teorii empirycznych, charakterystyki poznania empirycznego i problemu prawdy w fizyce. Uważał, że rozwój teorii empirycznych zależy zarówno od czynników wewnątrzteoretycznych jak i zewnętrznych. Dlatego sądził, że korespondencja między teoriami nie może mieć jedynie charakteru logicznego (tzn. polegać na powiązaniach formalnych zachodzących między tezami konkurujących teorii) ani metodologicznego (czyli zależeć od reguł czy praktycznych aplikacji teorii), ale winna mieć charakter filozoficzny (tj. uwzględniający założenia ontologiczne teorii) a nawet kulturowo-historyczny (tzn. zależny od tradycji, działalności naukowców i ich roli w społeczeństwie).

Z czasem prowadzone przez siebie badania skłonny był bardziej włączyć do filozofii nauki (w nurcie popopperowskim) niż metodologii nauk. Zdawał sobie jednak sprawę także z wieloznaczności terminu „filozofia nauki” używanego odmiennie w różnych tradycjach filozoficznych. Zwracał przede wszystkim uwagę na trzy znaczenia tego terminu: (1) neopozytywistyczny, według którego filozofię nauki utożsamiał z formalnie rozumianą metanauką, (2) analityczny (funkcjonujący w literaturze anglosaskiej), zgodnie z którym przez filozofię nauki rozumiał logiczno-metodologiczną teorię języka, metod i podstawowych założeń wspólnych poszczególnym naukom, (3) arystotelesowsko-tomistyczny (czyli według terminologii Szkoły Lubelskiej - filozofii klasycznej). Opracowaniem tego ostatniego pojęcia zajmował się w swoich pracach. Przez filozofię nauki w sensie filozofii klasycznej rozumiał dyscyplinę dociekającą ostatecznych (w porządku ontycznym) racji i wartości przyjmowanego celu i przedmiotu nauki oraz jej rozwoju i roli w kulturze. W tak uprawianej filozofii nauki wyróżniał epistemologię nauki i ontologię nauki i odróżniał ją od wąsko pojętej metodologii nauk traktowanej jako metanauka typu formalnego. Ale również przy szerszym traktowaniu metodologii nauk jako metanauki kompleksowej dostrzegał jej uwarunkowania filozoficzne (ontologiczne i epistemologiczne). Głosił pluralizm metodologiczny wiedzy szukając czynników unifikujących, a jednocześnie dostrzegał osobliwość metodologiczną poszczególnych typów wiedzy, szczególnie w odniesieniu do wiedzy teologicznej i filozoficznej oraz humanistycznej i przyrodniczej.

Jako zwolennik określonej (egzystencjalno-realistycznej) opcji filozofii tomistycznej w filozofii nauki opowiadał się za realizmem epistemologicznym, hołdującym postawie racjonalnej, przyznając też właściwą rolę empirii.

3. Stanisław Kamiński jako współtwórca Szkoły Lubelskiej (metodolog filozofii klasycznej). Poglądy metodologiczne S. Kamińskiego określała

jego przynależność do nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, tzw. Szkoły Lubelskiej, na kształt której wywarł silny wpływ, przede wszystkim w wypracowaniu metodologii klasycznej teorii bytu (czyli metafizyki), ale również metodologii dotyczącej antropologii filozoficznej, etyki, filozofii dziejów i religii, jak i metodologii teologii. W badaniach metodologicznych cenił szeroko rozumianą metodę analityczną, respektującą tradycyjne precyzyjne podziały scholastyków, jak i dbałość o precyzję w definiowaniu pojęć, jasność w stawianiu i rozwiązywaniu problemów oraz racjonalne kryteria argumentacji, szczególnie rozwiniętej w Szkole lwowsko-warszawskiej. Zainteresowany stosowaniem metod formalnych do zagadnień filozoficznych w pracach polskich logików i filozofów (m. in. S. Leśniewskiego, J. Łukasiewicza, I. M. Bocheńskiego) skłaniał się początkowo (w latach 50.) ku programowi „logicyzacji” filozofii (widząc możliwość analizy formalnej jej pojęć oraz aksjomatyzacji jej tez). Zainteresowania te doprowadziły S. Kamińskiego do bliższej współpracy z M. A. Krąpcem i dogłębnych badań metodologicznych nad metafizyką (czy inaczej klasyczną teorią bytu). W badaniach S. Kanińskiego zaowocowało to m. in. wskazaniem na możliwości (ale i ograniczenia) stosowania logiki współczesnej do filozofii klasycznej, uwyrażnieniem struktury systemu scholastycznej teorii bytu, pokazaniem roli definicji w metafizyce, scharakteryzowaniem dedukcji w metafizyce tomistycznej i pokazaniem jej odmienności od właściwej dedukcji stosowanej w systemach formalnych. Doceniając wartość analizy pojęciowej (aż do analizy formalnej) podkreślał jednak mocno ograniczenia metod analitycznych, szczególnie formalnych w zastosowaniu do filozofii. Pokazywał odmiennność języka formalnego (ekstensjonalnego) od filozoficznego (specyficznie intensjonalnego i intencjonalnego, zawierającego pojęcia analogiczne i transcendentalne), w przypadku klasycznej teorii bytu, rozpatrującego swój przedmiot w jego strukturze wewnętrznej w nie dającym się ująć formalnie aspekcie ogólnoegzystencjalnym.

W dalszych badaniach koncentrował się już nie tyle na zagadnieniu możliwości stosowania środków formalnych do filozofii, ile na charakterystyce metodologicznej klasycznej teorii bytu. Uważał, że o jej specyfice, to znaczy „klasyczności” decyduje typ poznania, które charakteryzował jako: (1) autonomiczne, tj. metodologicznie niezależne od innych typów wiedzy, mające swój odrębny przedmiot, cel i metodę (która jednak w swoich elementach może być taka sama jak metoda naukowa); (2) realistyczne, czyli dotyczące rzeczywistości istniejącej niezależnie od poznania; (3) specjalistyczne, a jednocześnie uniwersalne (dotyczące wszystkiego co istnieje, ale wychodzące poza ograniczone kategorie bytowe), badające swój przedmiot w aspekcie struktury ontycznej, ujętej w języku analogiczno-transcendentalnym; (4) racjonalne, tj. oparte wyłącznie na intersubiektywnie kontrolo-

walnym doświadczeniu i intuicji intelektualnej oraz uzyskane w wyniku stosowania odpowiednich reguł metodologicznych (zgodnie z przyjętym empiryzmem genetycznym, gnozeologicznym intelektualizmem i metodologicznym racjonalizmem); (5) teoretyczno-mądrościowe, czyli mające charakter wyjaśniający w świetle ostatecznych (w porządku bytowym) racji; (6) koniecznościowe, tj. dające w zasadniczych sprawach prawdy konieczne¹.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Wśród uczniów S. Kamińskiego jest wielu znanych w kraju filozofów zajmujących się problematyką logiczno-metodologiczną, m. in. Leon Koj, Witold Marciszewski, Tadeusz Kwiatkowski, Jan Kopania, Kazimierz Trzęsicki, Kazimierz Jodkowski. S. Kamiński dbał o to, by zatrudnieni przez niego pracownicy Katedry Metodologii Nauk, wcześniej także Logiki, specjalizowali się w różnych dyscyplinach metodologicznych, zajmując się przede wszystkim ogólną metodologią nauk i metodologią filozofii, ale także zastosowaniem logiki do filozofii (Urszula Żegleń, Stanisław Kiczuk), metodologią nauk humanistycznych (szczególnie socjologii) wraz z semiotyką (Andrzej Bronk, Stanisław Majdański, Rafał Wierchosiński), metodologią teologu (A. Bronk), metodologią nauk przyrodniczych (Tadeusz Szubka, S. Kiczuk) i metodologią nauk dedukcyjnych, względnie filozofią logiki (Anna Buczek). Przywiązywał też dużą wagę do znajomości współczesnych nurtów filozoficznych i aktualnie podejmowanej w nich problematyki. Dlatego cenił u swoich uczniów umiejętność wiązania klasycznych problemów filozoficznych z najnowszymi ich ujęciami, ale w sposób krytyczny i pokazujący podstawy metafizyczne dyskutowanych zagadnień.

Kierownikiem Katedry Metodologii Nauk po śmierci S. Kamińskiego został ks. prof. A. Bronk, którego Profesor już wcześniej traktował jako swojego następcę. A. Bronk kontynuuje zasadniczy program badawczy i dydaktyczny wyznaczony przez S. Kamińskiego, dba też o jego spuściznę naukową. Zainicjował bowiem wydanie jego pism zebranych, przygotowanych do druku przez pracowników Katedry, zadbał również o przejęcie przez Katedrę i opracowanie księgozbioru S. Kamińskiego. Obecnie pod kierunkiem A. Bronka prowadzone są badania w ogólnej metodologii nauk, m. in. nad zagadnieniem racjonalności (Agnieszka Lekka-Kowalik, Monika Walczak), teorią uzasadniania (Paweł Kawalec), teorią definicji (R. Kublikowski); metodologią nauk społecznych, m. in. teorią A. Schütza (Rafał Wierchosiński). Rozwój badań z metodologii filozofii pozwolił na wyodrębnienie nowej katedry, tj. Katedry Metodologii Filozofii, a jej kierownikiem został (związany wcześniej z Katedrą Metodologii Nauk) ks. prof. Józef Herbut,

¹ Zob. S. Kamiński: *Jak filozofować?* TN KUL, Lublin 1989, s. 51.

który poza kontynuowaniem badań metodologicznych dotyczących podstaw metafizyki klasycznej w wersji tomizmu egzystencjalnego, zajmuje się również niemieckim tomizmem transcendentalizującym. Do Katedry Metodologii Filozofii przeszedł również T. Szubka (jeden z ostatnich uczniów S. Kamińskiego), mający już pewne międzynarodowe osiągnięcia naukowe (m. in. współredakcję z R. Warnerem książki *The Mind-body problem. A guide to the current debate*. Oxford, Blackwell 1994 oraz inne publikacje w prestiżowych wydawnictwach zachodnich).

Uczniów i kontynuatorów badań Stanisława Kamińskiego zdaje się łączyć dobre opanowanie warsztatu metodologicznego, zamiłowanie do analizy, często chęć podejmowania tematów interdyscyplinarnych, mających jednak znaczenie filozoficzne. W środowisku filozoficznym KUL pamięć o postaci Stanisława Kamińskiego i jego dorobku naukowym jest wciąż bardzo żywa. Pierwszy z tomów *Pism zebranych*, przygotowany do druku przez T. Szubkę, jeszcze w dyskusji z Autorem, ale wydany już po jego śmierci, uważany jest za program „jak dziś uprawiać filozofię klasyczną?” i naukowy „testament”, który jego Autor zostawił swoim uczniom i kontynuatorom.

VI. KOMENTARZ. Dojrzałe poglądy Stanisława Kamińskiego znamionuje postawa filozoficzna wyznaczona przynależnością do filozofii klasycznej w wersji tomizmu egzystencjalnego. Przez pryzmat filozofii patrzył na wszystkie wytwory poznania ludzkiego, w tym także naukowego. Ale też dostrzegał wartość stosowania metod naukowych w uprawianiu filozofii, mimo że całościowo jej metoda jest specyficzna i odmienna od metod stosowanych w innych typach wiedzy. Metodolog czy filozof nauki winien jednak w filozofii odnajdywać właściwy system wartości (norm postępowania, kryteriów oceny), jak i w niej szukać ostatecznych założeń i racji dla podejmowanych problemów badawczych. Dostrzegał też szczególną rolę filozofii w kulturze. „Filozofia - jak pisał - winna służyć tu za przewodnika, gdyż wskazuje i w porządku ontycznym ostatecznie uzasadnia, dlaczego należy preferować określone zachowania wartościotwórcze i jednolicie rozwiązuje problemy wykraczające poza poszczególne dziedziny kultury (religię, moralność, naukę, sztukę), a wreszcie dostarcza środków do zrozumienia jej przemian i kryteriów oceny jej osiągnięć. Filozofia stanowi przeto jakby samoświadomość kultury, przenika ją całą, lecz nie redukuje do żadnej z jej dziedzin, które harmonizuje tak, aby człowiek mógł się równomiernie i w pełni doskonalić: tworzy ona bowiem kulturę”².

² Zob. S. Kamiński: *Encyklopedia katolicka*, t. V, kol. 254. Por. też A. Bronk, S. Majdański: *Słowo od wydawcy, Książd Profesor Kamiński (1919-1986)*, w: S. Kamiński: *Jak filozofować?*, wyd. cyt., s. VI oraz tamże, s. 51 n.

Streszczenie

Stanisław Kamiński (24. X. 1919 - 21. III. 1986), filozof, historyk nauki, metodolog nauk, związany był poprzez studia, a następnie działalność naukowo-dydaktyczno-administracyjną z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, gdzie spędził czterdzieści lat życia. Swoimi badaniami metodologicznymi przyczynił się znacznie do opracowania teorii i metodologii metafizyki klasycznej. Uważany jest (m. in. obok S. Swieżawskiego, M. A. Krąpca, M. Kurdziałka, K. Wojtyły) za jednego z współtwórców Szkoły Lubelskiej, reprezentanta tomizmu egzystencjalnego. Filozofii przypisywał ważną rolę nie tylko teoretyczno-poznawczą, ale także kulturotwórczą.

Prowadził również badania ogólnometodologiczne (m. in. zajmując się problemem racjonalności, rozumowań, definicji, charakterystyką koncepcji naukowych i klasyfikacją nauk), jak i w metodologii nauk empirycznych (m. in. nad strukturą i rozwojem teorii przyrodniczych, zagadnieniem prawdy w fizyce), semiotyce (m. in. zagadnieniem *suppositio*, formą logiczną, błędami wysławiania myśli), logice formalnej i historii logiki (szczególnie scholastycznej). Wyniki jego badań zostały pośmiertnie zebrane i opublikowane w pięciu tomach *Pism zebranych*. Nie odzwierciedlają one jednak w pełni prac S. Kamińskiego, gdyż pozostawił jeszcze wiele nie zredagowanych notatek, a w przygotowaniu miał kolejną książkę, tym razem poświęconą zagadnieniom metafizycznym.

Oddany był całkowicie pracy naukowej i dydaktycznej oraz sprawom uczelni, w której pełnił wiele odpowiedzialnych funkcji, m. in. przez ponad dziesięć lat funkcję dziekana Wydziału Filozofii, a przez blisko trzydzieści lat kierował Katedrą Metodologii Nauk. Był postacią niezwykle barwną, która za życia tworzyła legendę KUL.

Summary

Stanisław Kamiński (1919-1986), philosopher, historian and philosopher of science, graduated from philosophy at the Catholic University of Lublin where in 1949 he received his Ph. D. (dissertation: *Frege's axiomatic system of the sentence logic in the light of the contemporary methodology of deductive science*). Since 1947 until his death in 1986 he has been employed at the Catholic University of Lublin where since 1957 he has been a chair of methodology of science. His research strongly contributed to the methodological basis for the classical metaphysics. Together with distinguished Thomistic philosophers (S. Swieżawski, M. A. Krąpiec, M. Kurdiałek, K. Wojtyła) he is found to be one of the founders of the „Lublin school of philosophy”.

He was also linked to the analytic tradition of the Lvov-Warsaw school, especially by his earlier works where in discussion with K. Ajdukiewicz and T. Kotarbiński he dealt with the problem of definition, reasoning and fallacies. Under the influence of S. Leśniewski, J. Łukasiewicz, I. M. Bocheński he was interested in the application of logic to philosophy and concerned the formal logic (received some results in traditional syllogistic) and medieval semiotics. He is, however, best known for his work in philosophy of science, where he focused especially on the issue of rationality, characterisation of the concept of science and classification of sciences (his book *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* [*The concept of science and classification of sciences*] had three editions during his life), but also on the structure and development of empirical theories, the problem of truth in physics. His enquiries into these questions, although took into account the current approaches, were grounded in the classical philosophy. In his latest work he attempted to show how to be a classical philosopher today and what it means to philosophize in a classical way (see: his posthumous book *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej* [*How to philosophize? Studies in methodology of classical philosophy*]).

WOJCIECH SŁOMSKI

Mazowiecka Wyższa Szkoła
Humanistyczno-Pedagogiczna w Łowiczu

WŁADYSŁAW KRAJEWSKI

I. DZIEŁA. A. Monografie. Światopogląd Mariana Smoluchowskiego. Warszawa 1956; Związek przyczynowy. Warszawa 1967; Engels o ruchu materii i jego prawidłowości. Główne idee „Dialektyki przyrody” z perspektywy stu lat. Warszawa 1973; Konieczność, przypadek, prawo statystyczne. Warszawa 1977; *Correspondence Principle and Growth of Science*. Series Episteme 4. Dordrech 1977; Prawa nauki. Przegląd zagadnień metodologicznych. Warszawa 1982. Drugie poprawione wydanie, Warszawa 1998 r

B. Redakcja zbiorów rozpraw. Pojęcie prawa nauki w XIX wieku. Warszawa 1967; Z dziejów pojęcia prawa nauki w naukach biologicznych. Warszawa 1967; Pojęcie prawa nauki w końcu XIX wieku. Wrocław 1969; Pojęcie prawa nauki a konwencjonalizm na początku XX wieku. Wrocław 1972; Z dziejów pojęcia mechanicyzmu w fizyce i chemii. Wrocław 1974; (Wraz z W. Mejbbaumem i J. Suchem) Zasada korespondencji w fizyce a rozwój nauki. Warszawa 1974; (Wraz z E. Pietruską-Madej i J. Żytkowem) Relacje między teoriami a rozwój nauki. Wrocław 1978; *Polish Essays in the Philosophy of the Natural Sciences*. Boston Studies in the Philosophy of Science 68. Dordrecht 1982; (Wraz z W. Strawińskim) O uniwersalności i jedności nauki. Warszawa 1993.

C. Rozprawy w zbiorach. Polskie. O empirycznej sprawdzalności twierdzeń filozoficznych. W: H. Eilstein i M. Przełęcki (red.): *Teoria i doświadczenie*. Warszawa 1967; Engels o prawach przyrody. W: Pojęcie prawa nauki w XIX wieku (1967).; Marian Smoluchowski o prawach fizyki. W: Pojęcie prawa nauki w XIX wieku (1969); Pojęcie prawa w teorii nauki Ernesta Macha. W: Pojęcie prawa nauki a konwencjonalizm..., op. cit.; *Filozofia matematyki Samuela Dicksteina*. W: A. Hochfeldowa i B. Skarga (red.): *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*. Wrocław 1972; *Mechanicyzm i redukcjonizm*. W: Z dziejów pojęcia mechanizmu, op. cit.; *Idealizacja, redukcja, korespondencja*. W: *Zasada korespondencji...*, op. cit.; *Materializm przyrodniczy uczonych polskich przełomu XIX i XX stuleci*. W: B. Skarga (red.): *Polska myśl filozoficzna i społeczna. T. III*, Warszawa 1977; *Pojęcia rozwoju i postępu*. W: J. Kmita (red.): *Założenia teoretyczne badań nad rozwojem historycznym*. Warszawa 1977; *Różne relacje między teoriami i problem niewspółmierności*. W: *Relacje między teoriami...*, op. cit.; *Idealizacyjna koncepcja rozwoju nauki*. W: A. Klawiter,

L. Nowak (red.): *Odkrycie, abstrakcja, prawda, empiria, historia a idealizacja*. Warszawa 1979; *Jak rozumieć tezę „Byt określa świadomość”?* W: M. Siemek (red.): *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*. Warszawa 1988; *Czy wszystkie nauki o przyrodzie są historyczne?* W: J. Kmita i K. Łastowski (red.): *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*. Warszawa 1990; *Czy prawdę i fałsz w nauce wyjaśniamy jednakowo? Krytyka „tezy o symetrii” szkoły edynburskiej*. W: S. Butryn (red.): *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*. Warszawa, 1991; *O twórczości filozoficznej Jana Sucha*. W: T. Buksinski (red.): *Współczesna filozofia nauki*. Poznań 1991; *Stalinizm a nauki przyrodnicze. Przykład oddziaływania czynników zewnętrznych na naukę*. W: S. Amsterdamski i in. (red.): *Historia i wyobrażenia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*. Warszawa 1992; *Uniwersalność nauki*. W: *O uniwersalności...*, op. cit.; *Jedność i wielopoziomowość przyrody*. W: tamże; *Mosty, organizmy i przekonania naukowe. 'A propos tezy o symetrii Davida Bloora*. W: B. Markiewicz (red.): *O filozofii praktycznej*. Warszawa 1993; *Wartości w nauce*. W: B. Markiewicz (red.): *Filozofia i wartości*. Warszawa 1994; *Uniwersalne normy etyczno-metodologiczne w nauce*. W: J. Sekuła (red.): *Czy możliwa jest etyka uniwersalna?* Siedlce 1994; *Naukowa metafilozofia a logiczny empiryzm*. W: M. Czarnocka (red.): *Dziedzictwo logicznego empiryzmu*. Warszawa 1995.

Angielskie. *The Idea of Statistical Law in Nineteenth Century Science*. W: *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*. "Boston Studies in the Philosophy of Science" 14. Dordrecht 1974; *Copernicus and Galileo versus Aristotle - a New Scientific Method against Dogmatism and Crude Empiricism*. „Colloquia Copernicana” IV. Wrocław 1975; *Correspondence Principle and the Idealization*. W: M. Przełęcki et al. (red.): *Formal Methods in the Methodology of Empirical Sciences*. Wrocław 1976; *On Hypotheses and Hypotheticism*. W: *Scientific Philosophy Today. Essays in Honor of Mario Bunge*. Boston Studies in the Philosophy of Science 67. Dordrecht 1982; *Polish Philosophy of Science*. W: *Polish Essays in the Philosophy...*, o. cit.; *Four Conceptions of Causation*. W: tamże; *Aiming at Truth as a Trans-Historical Principle of Science*. W: D. Henrich (red.): *Kant oder Hegel?* Stuttgart 1983; *May We Identify Reduction and Explanation of Theories?* W: W. Balzer et al. (red.): *Reduction in Science*. "Synthese Library" 175. Dordrecht 1983; *Two Conceptions of Statistical Law*. W: L. Kostro et al. (red.): *Problems in Quantum Physics*. Gdansk 1987; Singapore 1988; *Were There Scientific Revolutions in Physics between Newton and Einstein?* W: W. Kaminski (red.): *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Lublin 1987; Singapore 1988; *Approximative Truth and Depth as the Main Aims of Science. A Discussion with John Watkins*. W: J. Misiek (red.): *The Problem of Rationality in Science and Philosophy*. "Boston Studies

in the Philosophy of Science" 160. Dordrecht 1995; *Stalinism and Soviet Science*. W: K. Gavroglu et al. (red.): *Science, Politics and Social Practice*. "Boston Studies in the Philosophy of Science" 164. Dordrecht 1995; *Scientific Meta-Philosophy*. W: W. Herfel et al. (red.); *Theories and Models in Scientific Processes*. „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities" 41. Rodopi, Amsterdam 1995; *Must the Explanans be True?* W: D. Giniiev and R. S. Cohen (red.); *Issues and Images in the Philosophy of Science*, BSPS 192. Dordrecht 1997; *The Triumph of Historical Materialism*, w: R. Panasiuk and L. Nowak (red.): *Marx's Theories Today*. Poznań Studies in the Philosophy of the Science and the Humanities 6). Rodopi, Amsterdam 1998; *Aristotelian and Leibnizian Concepts of Possibility*, w: D. Sfentoni-Metzou (red.): *Aristotle and Contemporary Science*, Vol. II. Thessaloniki 2000.

Rosyjskie. *Problema ontologiczkiej kategorii przyczyny i sledstwija*. W: *Zakon, nieobchodimost', wierojatnost'*. Moskwa 1967; *K woprosu o klassifikacii zakonow nauki*. W: G. Swieczników (red.): *Sowriemiennyj determinizm i nauka*. T. I. Nowosibirsk 1975; *Tri stupieni poznania i spor realizma s anti-realizmom*, w: *Filosofija Nauki*, wydruk I. Moskwa 1995.

Niemieckie. *Das Naturgesetz als notwendiger Zusammenhang*. W: G. Kröber (red.): *Der Gesetzbegriff in der Philosophie und den Einzelwissenschaften*. Berlin 1968; *Dialektik und die Entwicklung der Wissenschaft*. W: W. Becker, W. K. Essler (red.): *Konzepte der Dialektik*. Frankfurt am Main 1982.

D. Artykuły w encyklopediach. „Determinizm i indeterminizm”. *Filozofia a Nauka. Zarys Encyklopedyczny*. Wrocław 1987; „Kauzalizm i finalizm” Tamże; „Ontologia”. Tamże; *Rewolucja naukowa*. Tamże; „Bunge Mario, Treatise on Basic Philosophy”. *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Tom 2. Warszawa 1994; „Lenin Władimir, Materializm i empiriokrytycyzm”. Tamże; „Planck Max, Wege zur physikalischen Erkenntnis”. Tamże.

E. Wstępy i posłowania. *Wstęp do Wyboru pism filozoficznych Mariana Smoluchowskiego*. Warszawa 1956; *Słowo wstępne do książki Dawida Bohma Przyczynowość i przypadek w fizyce współczesnej*. Warszawa 1961; *Max Planck jako filozof*. *Posłowie do książki Maxa Plancka Jedność fizycznego obrazu świata*. Warszawa 1970; *Dialektyka przyrody po stu latach*. *Wstęp do Fryderyka Engelsa Dialektyki przyrody*. Warszawa 1979.

F. Artykuły w czasopismach naukowych (wybór). *Uwagi o prawach dynamicznych i statystycznych*. „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 3 (13); *O przedmiocie filozofii marksistowskiej i innych sprawach spornych*. „Studia Filozoficzne” 1958, nr 2 (5); *O pojęciach prawdy względnej*. „Studia Filozoficzne” 1963, nr 3-4 (34-35); *Istota związku przyczynowego*. „Studia Filozoficzne”

1964, nr 1 (36); *W sprawie pojęcia determinizmu*. „Studia Filozoficzne” 1964, nr 4 (39); *Fryderyka Engelsa klasyfikacja form ruchu materii i podstawowych nauk przyrodniczych*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1971, nr 1; *Projekt klasyfikacji praw nauki. Zagadnienia Naukoznawstwa*” 1972, nr 3; *Zasada korespondencji w fizyce a rozwój nauki*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1973, nr 1; *O naukach nomologicznych i nomologiczno-idiograficznych*. „Nauka Polska” 1973, nr 3; *Darwinizm a materializm historyczny. Statystyczno-selektywna interpretacja prawa zależności świadomości społecznej od bytu społecznego*. „Studia Socjologiczne” 1974, nr 3; *Związek ilości z jakością. Analiza, przeformułowanie i formalizacja prawa „przejścia ilości w jakość”*. „Studia Filozoficzne” 1974, nr 4 (101); *Czy prawa idealizacyjne mogą być zdaniem praktycznymi?* „Studia Filozoficzne” 1974, nr 5 (102); *Kopernik i Galileusz versus Arystoteles - nowa metoda naukowa przeciw dogmatyzmowi i wąskiemu empiryzmowi*. „Studia Metodologiczne UAM” 1974, nr 12; *Cybernetyczny schemat oddziaływania wzajemnego teorii i praktyki*. „Człowiek i światopogląd” 1975, nr 7-8; (9 indukcjonizmie, istotności i innych sprawach spornych. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 6 (127); *O względnej prawdziwości praw i teorii naukowych*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 4 (137); *Rewolucje i kumulacja w rozwoju nauki*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1977, nr 4; *Etapy rozwoju determinizmu*. „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 4; *Indukcja a hipoteza. Czy metoda hipotetyczno-dedukcyjna różni się istotnie od metody indukcyjnej?* „Studia Filozoficzne” 1980, nr 5 (174);

Historia nauki i jej racjonalna rekonstrukcja. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5-6 (210-211); *O losach filozofii w PRL*. „Krytyka” 1985, nr 19-20; *Czy przesłanki wyjaśniania naukowego muszą być prawdziwe?* „Studia Filozoficzne” 1986, nr 7 (248); *Platonizm czy jednak materializm? W sprawie interpretacji filozoficznej współczesnej fizyki*. „Studia Filozoficzne” 1988, nr 11 (276); *Rola czynników wewnętrznych i zewnętrznych w rozwoju nauki*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1986, nr 3-4; *Trzydzieści lat filozofii nauk przyrodniczych w Polskiej Akademii Nauk i poza nią (1957-1987)*. „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1; *Dlaczego nie wiedziałem o zbrodniach UB?* „Krytyka” 1989, nr 32; *O niezmiennych i zmiennych normach nauki. Które normy XVII-wiecznej fizyki przestały obowiązywać?* „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 1-2; *Jeszcze o platonizmie i materializmie w fizyce. Odpowiedź Michałowi Hellerowi i Józefowi Żyćkiemu*. „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4; *Pozytywizm, filozofia racjonalistyczna, naukowa, analityczna. Uwagi o sporach terminologicznych*. „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, nr 1; *Filozofia nauki w Polsce*. „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1994, nr 2 (30); *Kłęska i triumf materializmu historycznego*. „Ruch Filozoficzny” t. LII, nr 3-4, 1995; *Różne pojęcia modelu w nauce*. „Zagadnienia Naukoznawstwa”

4(13) m 1996; *Trzy pojęcia sytuacji w filozofii nauki*. „Filozofia Nauki” nr 3-4(23-24), 1988.

Artykuły w języku angielskim. *The Role of Correspondence Principle in the Development of Physics*. „Dialectics and Humanism” 1974, nr 3; *Idealization and Factualization in Science*. "Erkenntnis" 1977, nr 3; *Approximative Truth of Fact-Statements, Laws and Theories*, "Synthese" 1978, vol. 38; *The March Events of 1968 and Polish Philosophy*. "Praxis International" 1982, nr 1; *Internal and External Factors in the Development of Science*. "Science of Science" 1988-1989, nr 1-8; *The Universal Scientific Methods*. „Dialogue and Humanism” 1992, nr 2-4; *Questions of the Objects of Knowledge and Types of Realism*. "International Studies in the Philosophy of Science" 1992, vol. 6, nr 3; *Ideal objects as models in science*. "International Studies in the Philosophy of Science" vol. 11, nr 2, 1997; *Energetic, Informational and Triggering Causes*. "Erkenntnis" 47, 1997.

Artykuły w języku rosyjskim. *Bor'ba Mariana Smołuchowskiego za naucznuju atomistiku*. "Woprosy Filosofii" 1956, nr 4; *Materialisticheskie tendencii w polskoj filozofii XX. wieku*. "Woprosy Filosofii" 1960, nr 3; *Piat' poniatij priczinnoj swiazi*. "Woprosy Filosofii" 1966, nr 7.

Artykuły w języku niemieckim. *Die statistische Natur der Grundgesetze der Gesellschaft*. "Zeitschrift für Soziologie" 1974, Heft 3.

Artykuły w języku francuskim. *Matière, énergie, information*. "Scientia" Jan. -Febr. 1969; *La conception idéalatrice du développement de la science*. "Fundamenta Scientia" 1980, vol. 1.

II. BIOGRAFIA NAUKOWA. Władysław Krajewski urodził się 14 XII 1919 roku w Warszawie, w rodzinie polskich komunistów. Będąc wnukiem Adolfa Warskiego od wczesnych lat dziecięcych uważał się za komunistę i marksistę. Mając 10 lat należał do młodzieżowej organizacji „Pionier”, wówczas nielegalnej w Polsce. W gimnazjum ukrywał swoje poglądy, komunizm był źle widziany przez nauczycieli i kolegów.

W 1931 roku mając 11 lat, wraz z matką wyjechał do ZSRR, gdzie mógł swobodnie przyznać się do prokomunistycznych zapatrywań. Szkołę średnią ukończył w Moskwie. Miał wielostronne zainteresowania. Pochłaniał książki historyczne, zwłaszcza o rewolucji francuskiej, z biblioteki dziadka Adolfa Warskiego. Jednak głównym przedmiotem jego zainteresowań w tym czasie były matematyka, fizyka i inne nauki przyrodnicze. Ogromne wrażenie zrobiła na nim wzmianka w szkolnym podręczniku fizyki, że odkrycie kwantów potwierdza dialektyczną ideę skokowości w przyrodzie. Skierowało to jego uwagę na filozofię przyrodoznawstwa.

Jego dziadek, ojciec i matka zostali aresztowani w roku 1937, była to bezpośrednia przyczyna nie przyjęcia go na Uniwersytet Moskiewski, po

ukończeniu szkoły średniej - był to szczytowy okres terroru stalinowskiego. Zainteresowanie tematyką filozofii przyrodoznawstwa rozwinęło się podczas studiów na Wydziale Matematyczno-Fizycznym Instytutu Pedagogicznego im. A. Potiomkina. W Instytucie podczas zajęć z filozofii marksistowskiej studiował szczegółowo *Materializm a empiriokrytycyzm* W. Lenina. Zainteresował go szczególnie rozdział poświęcony „najnowszej rewolucji” w przyrodoznawstwie. Po studiach od 1942 roku przez cztery lata pracował jako nauczyciel fizyki i matematyki w Szkole Średniej im. Lwa Tołstoja w Jasnej Polanie. W ZSRR przebywał w latach 1931-1946.

W 1946 roku repatriował się do Polski. Pracując w różnych miejscach, podjął studia na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym Uniwersytetu Warszawskiego w 1947 roku. Uczęszczał na kilka wykładów, ale zdał tylko jeden egzamin - z logiki matematycznej u profesora Andrzeja Mostowskiego. Natomiast na Wydziale Filozoficznym zdał wszystkie egzaminy eksternistycznie, m. in. u profesorów Tadeusza Kotarbińskiego (w jego seminarium brał udział przez kilka lat), Władysława Tatarkiewicza i Tadeusza Tomaszewskiego. Magisterium z filozofii uzyskał w 1952 roku.

Obok studiów na Uniwersytecie Warszawskim, od 1948 roku pracował w Szkole Partyjnej przy KC PZPR, w katedrze prof. Adama Schaffa, a w latach 1950-1954 był też aspirantem (doktorantem) w Instytucie Nauk Społecznych przy KC PZPR. Przygotował tam pracę doktorską (która się wtedy nazywała „kandydacką”) nt. *Światopogląd Mariana Smoluchowskiego*, którą obronił w 1954 roku. Promotorem był profesor chemii fizycznej o zainteresowaniach filozoficznych Ignacy Złotowski. W 1955 roku uzyskał docenturę na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Wówczas istniała praktyka mianowania na docenta po zatwierdzeniu stopnia kandydackiego (podobnie zostali wtedy docentami Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko i inni). Dopiero po 1956 roku przywrócono w Polsce przedwojenny system doktoratów i habilitacji.

Profesor Władysław Krajewski posiada niezwykle życiorys, w którym nastąpiła radykalna przebudowa poglądów. Studiował dzieła klasyków marksizmu. Interesował się filozoficznymi problemami nauki, przede wszystkim fizyki. Pisał na te tematy artykuły, wydane potem w książce *Materializm dialektyczny w świetle fizyki współczesnej*. Czytał oczywiście książki filozofów różnych kierunków. Głębokie wrażenie wywarły wówczas na nim *Elementy* Tadeusza Kotarbińskiego, a także prace Stanisława Ossowskiego. Sądził, że ich idee można pogodzić z materializmem dialektycznym, nieco tylko wzbogaconym.

Rok 1956 jest przełomowym w rozwoju politycznym i filozoficznym. Władysław. Krajewski należał do entuzjastów Października. Powitał z zadowoleniem powrót na katedry filozofii profesorów prezentujących różne op-

cje. Chociaż był zwolennikiem filozofii marksistowskiej, pragnął otwartych dyskusji z innymi kierunkami, przyjmując wyższość marksizmu. Zarazem odczuwał niezbędność rewizji (która nie narusza istoty filozofii marksizmu) pewnych założeń nie tylko doktryny politycznej, ale również jej podstaw filozoficznych.

Najbardziej interesowały go wówczas kwestie filozofii przyrody. W 1957 roku w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN powstała Pracownia Filozoficznych Zagadnień Nauk Przyrodniczych pod kierownictwem Heleny Eilstein, która zorganizowała ogólnopolskie seminarium; w jego pracach Władysław Krajewski wziął czynny udział. Referowano tam książki filozofów nauki i uczonych z różnych krajów, dyskutując zarazem nad tym, co należy zmienić w stanowisku materializmu dialektycznego, który wciąż wyznawano. Zarazem nawiązywali oni w coraz większym stopniu do tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Już wcześniej Władysław Krajewski odrzucił wywodzącą się od Hegla „logikę dialektyczną”, przeciwstawianą logice formalnej, uważając, że ta ostatnia zawsze obowiązuje (już w 1955 roku bronił tego stanowiska na spotkaniu w Moskwie, ścierając się ze „starym Mitinem”). Chociaż niektórzy polscy logicy formalizowali logikę heglowską, z czego wyrosła parakosystematna logika uznająca sprzeczność, to jednak nie była to mętna logika dialektyczna, wykładana w ZSRR.

Druga sprawa dotyczyła nieskończoności świata. Engels, podobnie jak dawni materialści, twierdził, że materialny świat jest nieskończony zarówno w czasie, jak i w przestrzeni, co stało się jednym z dogmatów materializmu dialektycznego, aczkolwiek w XIX wieku nikt sobie nie wyobrażał możliwości skończonego świata (co by było poza jego granicami?). Dopiero po stworzeniu przez Einsteina ogólnej teorii względności, zakładającej zakrzywioną Riemannowską przestrzeń, powstała koncepcja „świata zamkniętego”, skończonego, chociaż nieograniczonego (na podobieństwo sfery). Teoria Einsteina nie przesądza zresztą tego, czy świat jest otwarty czy zamknięty, zależy to bowiem od tego, czy średnia gęstość materii przekracza pewną krytyczną wartość (co dotychczas nie jest wiadome). Władysław Krajewski odrzucił dogmat o nieskończoności i w ogóle przeświadczenie, że filozofia może rozstrzygać takie zagadnienia. Uznał, wraz ze swoją grupą, prawomocność relatywistycznej kosmologii, którą wówczas radziecka filozofia traktowała jako „idealistyczną” (był to paradoks: uznawano ogólną teorię względności, ale odrzucano płynące z niej wnioski dla kosmologii).

Najwięcej czasu zajmowały wówczas dyskusje nad sprowadzaniem wyższych procesów do niższych, np. biologicznych do fizyko-chemicznych. Engels, z jednej strony, podkreślał więź między nimi, genetyczną i strukturalną, z drugiej zaś strony mówił, że nie jest możliwa redukcja wyższych

„form ruchu” (czy nauk) do niższych, są one bowiem jakościowo odmienne. W filozofii marksistowskiej (i nie tylko marksistowskiej) na ogół utożsamia się redukcjonizm z mechanycyzmem. Wielu jednak uczonych, zwłaszcza fizyków, aprobuje ideę redukcji, twierdząc, że w każdym razie nauki przyrodnicze można będzie sprowadzić do fizyki. Przyjęto po wielu dyskusjach, że pożądana jest redukcja, ale taka, która zachowuje jakościowe odrębności. Np. redukcja praw systemów wyższych do niższych wymaga uwzględnienia wśród swych przesłanek struktury wyższych systemów (prawa systemu wynikają z koniunkcji praw elementów i opisu struktury systemu). Jest to już redukcja niemechanistyczna (czy też, jak ją nazwano, „dialektyczna”).

Kierunek, który reprezentował Władysław Krajewski szedł śladem szkoły Lwowsko-Warszawskiej, stosując coraz szerzej analizę semantyczną i logikę. Było to w opozycji do bardziej ortodoksyjnej szkoły „dialektycznej”, na czele której stał Czesław Nowiński, również zajmujący się filozofią przyrody, głównie biologii, ale podkreślający całościowość systemów żywych, niemożliwość ich redukcji do elementów i przeciwstawiający swą metodę „dialektyczną” grupie „analitycznej”, w skład której wchodził Władysław Krajewski. Szkole „analitycznej” zarzucano pozytywizm, ci zaś zarzucali „dialektykom” heglizm.

Władysław Krajewski był „rewizjonistą”, jednakże znajdował się w opozycji nie tylko do dogmatyków, ale też do bardziej znanego nurtu rewizjonistycznego, reprezentowanego przez Leszka Kołakowskiego, Bronisława Bączkę i ich uczniów. Oni nawiązywali do młodego Marksa, egzystencjalizmu, fenomenologu czy hermeneutyki, zaś grupa „analityków” do Engelsa (pomimo różnych zastrzeżeń). W filozofii XX wieku Władysław Krajewski i jemu podobni nawiązywali do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i anglosaskiej *Philosophy of Science* (filozofii nauki). Padały wzajemne zarzuty, Kołakowski nazywał przeciwników pozytywistami czy scjentyistami, ci zaś nie byli dłużni zarzucając, że tamci nie liczą się z nauką i prowadzą spekulacje metafizyczne. Natomiast w dziedzinie społeczno-politycznej obie grupy, „scjentyistyczna” i „metafizyczna”, były w pełni solidarne: wszyscy byli wówczas zwolennikami dalszej demokratyzacji socjalizmu i krytykowali „odwrot od Października”.

W końcu lat 60. bieg wypadków został zakłócony przez tzw. wydarzenia marcowe, emigrację niektórych z wyżej wymienionych. Jednakże polska filozofia nadal się rozwijała, trwała też ewolucja poglądów. Władysław Krajewski zajmował się wtedy przede wszystkim filozofią nauki, w obrębie której toczyły się ożywione dyskusje. Najbardziej zafascynowało go stanowisko Karla Poppera: walka z wąskim empiryzmem i indukcyjnizmem neopozytywizmu, hipotetyzm, wedle którego główną metodą nauki jest metoda hipotetyczno-dedukcyjna, ujawnienie roli konwencji w ustalaniu faktów,

które są zawsze „teoretycznie obciążone”, a więc czynnej roli rozumu w nauce. Krajewski odszedł wówczas ostatecznie od historiozofii Marksa i całego rzekomo naukowego socjalizmu, który okazał się jeszcze jedną utopią.

Przez wiele lat Władysław Krajewski pełnił wiele odpowiedzialnych funkcji, m. in. kierownika Zakładu Filozofii Przyrodoznawstwa Uniwersytetu Warszawskiego (1957-1968) oraz Zespołu Historii Filozofii Przyrodoznawstwa IFiS PAN (1964-1968), a także członka Zarządu Oddziału Warszawskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (1957-1968), członka zespołu Redakcyjnego „Studiów Filozoficznych” (1959-1968) oraz członka Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (1960-1968). Wszczęte przez Radę Naukową Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego w 1963 roku postępowanie o przyznanie mu tytułu profesora nadzwyczajnego nie doszło do skutku, chociaż wszyscy recenzenci dali wniosek pozytywny. Były to czasy wewnątrzpartyjnych sporów i każda nominacja wymagała partyjnej rekomendacji. Bez zgody Komitetu Wojewódzkiego, a potem Wydziału Nauki Komitetu Centralnego, żadna nominacja profesorska nie była możliwa. W 1968 roku został wykluczony z PZPR przez Komisję Kontroli Partyjnej (wykluczenie to, jak sam przyznaje, zostało spowodowane jego krytyką ówczesnej linii partii), co na długo uniemożliwiło mu awans. Starania w sprawie nadania tytułu profesora ponowiono w latach 1974-1975, jednakże dopiero w 1983 roku zostały uwieńczone powodzeniem. W 1983 roku Rada Państwa nadała Władysławowi Krajewskiemu tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1988 roku - zwyczajnego. Cały więc przewód profesorski trwał w tym przypadku 20 lat, które uczony obficie zapełnił pracą naukową. Wydał w tym czasie wiele prac, w których uwidacznia się także jego ewolucja poglądów politycznych i ideologicznych.

W latach 1980-1990 Władysław Krajewski był członkiem Solidarności, od 1990 roku w ROAD, obecnie w Unii Wolności. W 1990 roku przeszedł na emeryturę. Do 1993 roku prowadził, wraz z profesor Pietruską-Madej, ogólnopolskie seminarium z filozofii nauki. Obecnie piastuje stanowiska wiceprezesa Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Przewodniczącego Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej (od roku 1990) oraz działa w Międzynarodowym Komitecie Olimpiady Filozoficznej (od 1995 roku).

Władysław Krajewski prezentował swoje wyniki naukowe na wielu konferencjach, m. in.: Philosophie-Naturwissenschaft (Lipsk 1958), Filozofia nauk przyrodniczych (Moskwa 1966), Kongres Historii Nauki (Moskwa 1971), Colloquia Copernicana (Toruń 1973), Boston Colloquium in the Philosophy of Science (1979, 1986), Światowe Kongresy Filozoficzne (Warna 1973, Moskwa 1994), Kongresy Logiki i Filozofii Nauki (Salzburg 1983, Moskwa 1987, Florencja 1995, Kraków 1999), Kongres Hegłowski (Stuttgart

1981), Colloquium Reduktion in der Wissenschaft (Bielefeld 1983), Natura badań epistemologicznych (Bogota 1984), Problemy mechaniki kwantowej (Gdańsk 1987), 300-lecie dzieła Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (Lublin 1987), Popper o racjonalności nauki (Janowice 1988), Racjonalność i cel nauki (Kraków 1989), Światowy Kongres Uniwersalizmu (St. Catherine 1991), Teorie i modele w procesach naukowych (Warszawa 1994), Szkoła Lwowsko-Warszawska i współczesna filozofia (Lwów-Warszawa 1995), Problemy społeczeństwa otwartego (Barczewo koło Olsztyna 1996), Arystoteles i współczesna nauka (Thessaloniki 1997), Odkrycie i twórczość w nauce (Gdańsk 1998).

Od 1981 roku jest jednym z dyrektorów sekcji Philosophy of Science w Inter-University Center Dubrovnik, gdzie wielokrotnie występował z referatami. Jest także członkiem komitetu doradczego serii wydawniczej Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, rady redakcyjnej kwartalnika "International Studies in the Philosophy of Science, the Dubrovnik Papers", rady programowej kwartalnika „Filozofia Nauki”, rady redakcyjnej dwumiesięcznika „Dialogue and Universalism”.

III. POGLĄDY. Twórczość tego współczesnego filozofa nauki jest niezwykle płodna i obfituje w wiele wartościowych pozycji naukowych.

W początkowym okresie swej twórczości był pisarzem marksistowskim (*Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, cz. II *Ontologia*, 1959). Po 1956 roku jego pokolenie filozofów-marksistów przeszło zbiorową ewolucję od ortodoksyjnego marksizmu poprzez rewizjonizm filozoficzny do innych postaw. Jeśli chodzi o filozofów przyrody, to w większości wypadków opowiedzieli się oni za filozofią analityczną, przywiązując coraz mniej wagi do dialektyki, ale zachowując materializm. Następnie niektórzy zerwali całkowicie z marksizmem, inni (do których należy i Władysław Krajewski) - częściowo.

Władysław Krajewski coraz bardziej uznaje się za filozofa analitycznego, kontynuatora szkoły lwowsko-warszawskiej. Nadal określa siebie jako materialistę, do dialektyki odnosi się bardziej krytycznie.

W latach 60. i 70. w swym dorobku naukowym zajmował się także analizą zagadnień teoriopoznawczych (*Szkice Filozoficzne*, 1963). Interesujące są jego pozycje naukowe traktujące o historii nauki (*Pojęcie prawa nauki w XIX wieku*, 1967 /red. /, historii filozofii przyrodoznawstwa (*Engels o ruchu materii i jego prawidłowości*, 1973), czy analiza zmienności i niezmienności norm i politycznych uwarunkowań rozwoju nauki i filozofii.

Nurt metodologiczny widoczny jest w pracy z końca lat 70. i 80., poświęconej głównie prawidłowościom rozwoju nauki oraz metodzie idealizacji i metodzie redukcji. Szczegółowa analiza problemów korespondencji

i relacji między teoriami zawarta jest m. in. w takich pracach, jak: *Zasada korespondencji w fizyce a rozwój nauki*, 1978 (red.); *Correspondence Principle and Growth of Science*, 1977.

Ważne miejsce zajęły rozważania metodologiczne, zagadnienia związane z determinizmem, problemem praw i prawidłowości w nauce (*Prawa nauki*, 1982; *Konieczność—przypadek-prawo statystyczne*, 1997).

Profesor Krajewski pisał również prace dotyczące sporu o rolę czynników wewnętrznych i zewnętrznych w rozwoju nauki (opowiada się za umiarkowanym intentalizmem), rozważań o metodach badania naukowego (głównie metodzie idealizacji i faktualizacji, metodzie hipotetyczno-dedukcyjnej) czy rozważań epistemologicznych, w których uwaga skupiona jest na analizie pojęcia prawdziwości. Jego autorstwa jest oryginalna konstrukcja pojęcia prawdy przybliżonej w oparciu o pojęcie błędu względnego i stopnia nieadekwatności.

Do obecnych osiągnięć należy wprowadzenie pojęcia naukowej metafizologii (por. *Dziedzictwo Logicznego Empiryzmu* pod red. M. Czarnockiej oraz *Poznań Studies*, tom 44, zbiór *Polish Essays in the Philosophy of the Natural Sciences*, który ukazał się z inicjatywy i pod red. W. Krajewskiego w ramach serii *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1983).

W latach 90. podczas prac w Komitecie Głównym Olimpiady Filozoficznej wiele pracy W. Krajewski poświęcił kompletowaniu i redagowaniu *Słownika Pojęć Filozoficznych*, który filozofowie przygotowują dla potrzeb olimpijczyków (choć może on służyć i innym pasjonatom filozofii).

W obrębie poglądów teoretycznych Władysława Krajewskiego szczególne miejsce zajmuje koncepcja **prawdy**. Przyjmując, że nauka rozwija się w sposób racjonalny, Profesor posługuje się pojęciem prawdy pojmowanej na sposób klasyczny. Jednak jest świadom trudności z tą kategorią związanych, przedstawia pojęcie prawdy przybliżonej oraz prawdy modelowej. Żadne nowe definicje prawdy nie mogą jednak zastąpić definicji klasycznej. Definicja klasyczna, jak wiadomo, głosi, że prawda to zgodność teorii z rzeczywistością. Definicję tę nazywa się też często, za literaturą anglosaską „korespondencyjną” (korespondencja teorii z rzeczywistością czy też z faktami). Zapoczątkował ją Arystoteles, a potem uściślali inni filozofowie, przede wszystkim, na gruncie logiki, Alfred Tarski. Co prawda, nie sądzi się dziś naiwnie, że wszystkie czy nawet najważniejsze prawa i teorie naukowe są po prostu prawdziwe w sensie klasycznym. Dostrzega się tu wiele komplikacji i trudności. Po pierwsze, wszelkie pomiary, nie mówiąc już o obserwacjach bezpośrednich, dają wyniki przybliżone; już dlatego nie można mówić o dokładnym opisie rzeczywistości przez prawa i teorie weryfikowane przez pomiary czy obserwacje. Po drugie, wiadomo dziś, że wszelkie obserwacje są „obciążone” teoretycznie, nie ma „czystych faktów”, dlatego przy powo-

ływaniu się na nie trzeba zachować należyłą ostrożność. Po trzecie, dojrzałe nauki operują najczęściej idealnymi modelami zjawisk, upraszczającymi rzeczywistość (inaczej żadnej teorii nie można sformułować), toteż prawa nauki oparte są na tych modelach. Mimo tych wszystkich trudności, prawda pozostaje celem nauki. Nigdy chyba nauka nie osiąga pełnej prawdy, nie tylko w odniesieniu do całej rzeczywistości, ale nawet w odniesieniu do żadnego realnego zjawiska. Wszystkie teorie nauki są co najwyżej w przybliżeniu prawdziwe. Jednakże w toku rozwoju nauki osiąga się coraz lepsze przybliżenia, zbliżenie do prawdy w coraz większym stopniu. Proces ten jest, jak się wydaje, nieskończony. Można to porównać do nieskończonego zbliżania się niektórych krzywych, np. hiperboli, do swych asymptot. Dlatego też mówi się czasem o asymptotycznym zbliżaniu się nauki do prawdy.

Determinizm jest jednym z wyzwań naukowych Władysława Krajewskiego. W sporze determinizmu z indeterminizmem coraz więcej filozofów skłania się ku stanowisku indeterministycznemu. Profesor Krajewski nie broni ścisłego determinizmu. Za zgodne z nauką uważa przekonanie o prawidłowości przyrody, które czasem nazywa się „determinizmem ogólnym”. Głosi on, że każde zjawisko przyrody podlega pewnym prawom. Mogą to być jednak prawa statystyczne (probabilistyczne) - wówczas prawo (wraz z warunkami początkowymi i brzegowymi) nie wyznacza dokładnie zachowania się poszczególnego ciała, lecz tylko prawdopodobieństwo jego zachowania się. Zależność prawdopodobieństwa od warunków jest już ścisła. Tego nie neguje dziś żaden uczony czy filozof liczący się z nauką - w każdym razie w odniesieniu do zjawisk przyrody. Bardziej skomplikowana jest sytuacja, gdy chodzi o zjawiska społeczne. Tutaj tylko w pewnych wypadkach znane są prawa rządzące kolektywami ludzkimi (są to prawie zawsze prawa statystyczne). W odniesieniu się do całego społeczeństwa, jego dziejów, takich praw nie określono, chociaż dawniej marksistom wydawało się, że te prawa znają. Ludzkość nie potrafi przewidzieć dalszych losów społeczeństw nawet w przybliżeniu, nikt np. nie przewidział upadku komunizmu w Europie na przełomie lat 80. i 90. Nie znaczy to, aby żadnych prawidłowości tu nie było. Tylko na razie są nieznane, gdyż zbyt wiele czynników wchodzi w grę. Probabilistyczny charakter obrazu świata prezentowanego przez współczesną naukę sprawia, że coraz donioślejszą rolę pełni filozoficzna kategoria przypadku. Stan nauk szczegółowych wywołuje w ten sposób odpowiednie zmiany filozoficznych poglądów na temat determinizmu.

Materializm jest niezmiennym rysem postawy filozoficznej Władysława Krajewskiego. Niektórzy byli marksiści atakują dziś marksizm z taką samą pasją, z jaką go kiedyś propagowali. Profesor nie aprobejuje takiej postawy. W filozofii marksistowskiej obok błędów - jak twierdzi - jest też wiele słusznych i cennych idei. Na przykład uznaje zasadnicze tezy materializmu,

a także tezy racjonalnie rozumianej, „odheglizowanej” dialektyki, sprowadzające się do uznania zmienności i rozwoju całej rzeczywistości, obecności przeciwstawnych sił i tendencji w każdym systemie materialnym i społecznym, jakościowych różnic między różnymi szczeblami rozwojowymi i strukturalnymi przyrody, co nie przeczy temu, że szczeble wyższe można w pewnym sensie sprowadzić do niższych (wywieść z nich), ale z uwzględnieniem swoistej struktury szczebli wyższych.

Jeśli chodzi o materializm historyczny, według Profesora nadal pozostaje prawdziwa jego podstawowa teza: „byt społeczny określa świadomość społeczną”. Chodzi o to, że warunki bytu (głównie ekonomiczne, ale nie tylko) danej grupy społecznej determinują (w sensie statystycznym) jej świadomość, tzn. jej poglądy społeczno-polityczne, np. w okresie realnego socjalizmu nomenklatura dysponująca środkami produkcji i środkami przymusu miała odpowiednią do tego świadomość społeczną, tzn. uważała istniejący ustroj za najlepszy w danym okresie historycznym. I była o tym przeważnie rzeczywiście przekonana, podobnie jak właściciele niewolników za najlepszy ustroj uważali ustroj niewolniczy, a feudałowie feudalny. Również upadek socjalizmu jest paradoksalnym potwierdzeniem materializmu historycznego. O zwycięstwie kapitalizmu zadecydowała bowiem jego przewaga ekonomiczna: wyższa wydajność pracy, innowacyjność techniczna, co prowadzi do większego dobrobytu ogółu społeczeństwa. Lenin mówił po rewolucji październikowej, że ten ustroj zwycięży, który stworzy wyższą wydajność pracy - i to kryterium okazało się trafne.

Filozofia analityczna - to nurt, w którym obecnie sytuuje się Profesor. Według niego, filozofia analityczna postuluje analizę pojęć, ich definiowanie, badanie stosunków logicznych pomiędzy sądami, odróżnianie sądów analitycznych (definicji i ich następstw) od syntetycznych. Ogólnie rzecz biorąc, kładzie nacisk na jasność i precyzję rozumowań. Za jej prekursora można uważać Kartezjusza, z jego hasłem pojęć Jasnych i wyraźnych”. Ale jako odrębny kierunek filozofia analityczna powstała w XX stuleciu. Wielu jej twórców ograniczało się do analizy języka potocznego i języka filozofii, inni sądzili, że szczególnie ważna jest analiza języka nauki. Nie znaczy to, że należy się do analizy języka ograniczać, jak to czyni wielu - określa się to mianem filozofii analitycznej w sensie wąskim.

Filozofia analityczna w szerszym sensie, którą Profesor popiera, nie ogranicza się do analizy pojęć, lecz na jej podstawie dąży do rozwiązywania rzeczowych problemów filozoficznych (po wyeliminowaniu pozornych, pochodzących z różnego rozumienia słów). W jej ramach jest też miejsce na syntezy, tylko winny one być poprzedzone porządną analizą.

Można twierdzić, iż Profesor reprezentuje orientację scjencyzną, chociaż sam stwierdza, że łączy filozofię analityczną z nauką. Preferuje naz-

wę „filozofia naukowa” niż „scjentyzm”, ze względu na negatywne obciążenia tego ostatniego terminu. Scjentyzm ukształtował się w drugiej połowie XIX wieku. Był to wówczas kierunek oparty na optymizmie poznawczym, który dziś traktuje się jako naiwny.

Sądono bowiem, że nauka przynosi tylko skutki dobroczynne i jej upowszechnienie doprowadzi do dobrobytu i powszechnej szczęśliwości, że rozwój nauki rozwiąże wszystkie najważniejsze problemy społeczne, moralne, egzystencjalne. Była to utopia. I dzisiaj termin „scjentyzm” najczęściej stosuje się w takim właśnie znaczeniu - a więc pejoratywnym. Czym jest natomiast współczesna filozofia naukowa, którą można ewentualnie nazwać też scjentystyczną, z zastrzeżeniem, że ma ona niewiele wspólnego ze wspomnianym scjentyzmem XIX wieku? Jest to filozofia opierająca się na nauce, usiłująca wyciągać ze zdobyczy nauki ogólne wnioski, wykraczające poza horyzont poszczególnych nauk, a zarazem filozofia stosująca metody rozumowania nie mniej ścisłe niż nauka. Przedmiotem filozofii naukowej jest sama nauka: jej język, metody, struktura i rozwój. Wszystkim tym zajmuje się filozofia nauki, ale wykracza też i poza jej granice. Podejmuje również różne zagadnienia z zakresu innych działów filozofii - ontologii, epistemologii, aksjologii. Byleby były rozwiązywane w sposób Uczący się ze współczesną nauką, a nie abstrahujący od niej, jak to często czynią różni filozofowie i dzisiaj, albowiem filozofia analityczna i naukowa nie przesądza rozwiązania poszczególnych problemów filozoficznych, nawet najbardziej podstawowych, wskazuje tylko na metody poszukiwania tych rozwiązań.

Popperyzm. Kari Popper głęboko zafascynował Władysława Krajewskiego. Osobiście spotkał Poppera w 1983 roku. Uważa go za największego filozofa dwudziestego wieku. Karl Popper był filozofem analitycznym i naukowym. Przejawiał głębokie zainteresowanie dla nauk - od matematyki i logiki poprzez fizykę i biologię do socjologii. Dokonał przełomu w filozofii nauki i w epistemologii, krytykując pozytywizm Koła Wiedeńskiego i jego wąski indukcjonizm i radykalny empiryzm, jego niechęć do wszelkiej metafizyki. Zapoczątkował nowy kierunek w filozofii nauki, który nazywał dedukcjonizmem lub falsyfikacjonizmem, a który dziś nazywamy raczej hipotetyzmem. Potem zaś lansował w filozofii i całym myśleniu ludzkim kierunek zwany krytycznym racjonalizmem. Kładzie on nacisk na potrzebę racjonalnej analizy każdego problemu, krytycznego stosunku do wszelkich hipotez, cudzych i własnych, poddawanie ich „surowym testom”. Do innych zasług Poppera w filozofii nauki należy zwrócenie uwagi na „teoretyczne obciążenie” wszelkich faktów, a zatem na potrzebę decyzji co do tego, co w danych okolicznościach uznać za fakt, za „zdanie bazowe”, według jego terminologii. Stworzył w ten sposób nową postać konwencjonalizmu, który jednakże mieści się w pełni w ramach realizmu teoriopoznawczego i racjo-

nalizmu, do których Popper się zawsze przyznawał. Ponadto dał wnikliwą krytykę historycyzmu postulującego niewzruszone prawa dziejowe, bronił „społeczeństwa otwartego” przeciwko różnym totalitaryzmom, a także odrzucał wszelki fundamentalizm, zarówno religijny i ideologiczny, jak i filozoficzny (widoczny np. u Husserla).

Profesor Krajewski nie odnosi się do Poppera bezkrytycznie. Popper zawsze stał na gruncie teoriopoznawczego realizmu, klasycznej definicji prawdy, uznania realnego istnienia bytów odkrywanych przez naukę, z jednoczesnym podkreśleniem, że każde twierdzenie może ulec rewizji w toku dalszego rozwoju nauki. Wszystko to bardzo Krajewskiemu odpowiada. Niemniej jednak za błąd Poppera uznaje zupełne negowanie przezeń roli indukcji enumeracyjnej w poznaniu naukowym, nawet na jego wczesnych stadiach oraz jednostronny nacisk na falsyfikację, który uległ zresztą osłabieniu w późniejszym okresie, gdy Popper rozwinął swą ewolucyjną teorię poznania, wprowadzając pojęcie *verisimilitude*, czyli podobieństwa do prawdy, rosnącego w miarę postępu wiedzy. Mimo że nie udało mu się próba zdefiniowania tego pojęcia, cała jego ewolucyjna koncepcja bardzo przypadła Krajewskiemu do gustu (jest ona zresztą pokrewna idei Engelsa asymptotycznego zbliżania się do prawdy absolutnej). Podobnie Popperowska teoria trzech światów, mająca duże znaczenie dla analizy rozwoju nauki jako autonomicznego systemu. Krajewski zaaprobował również krytykę koncepcji niezłomnych praw historycznych (którą Popper, chyba niezbyt trafnie, nazywa historyzmem). Przyjął krytyczny racjonalizm lansowany przez Poppera w ostatnim okresie życia; jest to postawa nieustannego krytycyzmu, zarówno w nauce, jak i w życiu społecznym. Dlatego też Władysław Krajewski uważa, że Popper jest największym filozofem XX stulecia.

Ceni również prace uczniów Poppera, nieraz poprawiających jego koncepcje (Lakatos, Watkins, Zahar). Natomiast nie zgadza się z bardziej radykalnymi koncepcjami, jak cały nurt historyczny zapoczątkowany przez Kuhna, a zwłaszcza z anarchizmem Feyerabenda, z socjologizmem w tłumaczeniu rozstrzygnięć problemów naukowych, jak np. silny program Szkoły Edynburskiej czy też konstruktywizm społecznym Latoura i Woolgara, a tym bardziej z neopragmatyzmem Rorty’ego i całym postmodernizmem. Jest w ogóle przeciwnikiem relatywizmu poznawczego, do którego skłania się u nas np. Stefan Amsterdamski, a ostatnio Adam Chmielewski.

Z zacięciem przyjmuje inny kierunek filozofii nauki: nowy eksperymentalizm, zapoczątkowany przez Iana Hackinga, podkreślając rolę czynnej ingerencji w badany system dla uzasadnienia realnego istnienia mikroobiektów (współbrzmi to z ideami Marksa i Engelsa, na co sam Hacking zwraca uwagę).

W metodologii nauki podkreśla od dłuższego czasu rolę metody idealizacji, tworzenia idealnych modeli zjawisk przyrody i społeczeństwa. Mówi o niej też wiele Leszek Nowak i cała Szkoła Poznańska, można więc to traktować jako polski wkład do filozofii nauki. Uznają to niektórzy filozofowie nauki w innych krajach (np. w Finlandii); na Zachodzie na rolę idealizacji w nauce zaczęto zwracać uwagę później, ale polskie pierwszeństwo rzadko jest tam dostrzegane.

W zakresie ontologii docenia prace Mario Bungego, który lansuje współczesny materializm naukowy; twierdzi, że nie tylko materializm mechanistyczny, ale i dialektyczny, jest już minionym etapem rozwoju materializmu. Z materializmu przejmuje ideę rozwoju oraz jakościowego zróżnicowania świata materialnego, ale kładzie nacisk nie na hierarchię form ruchu, jak Engels, lecz na hierarchię systemów materialnych, wykorzystując ogólną teorię systemów Bertalanffy'ego. Można więc tu też mówić o materializmie systemowym. Władysław Krajewski jest jego zwolennikiem. Według niego, materializm często bywa rozumiany jako negacja realnego istnienia świadomości, umysłu, zjawisk psychicznych, jako uznanie wyłącznie fizykalnych metod badania całego zachowania się ludzi. Ma się jednak wtedy do czynienia z prymitywnym czy wulgarnym materializmem (który można spotkać i dziś). Naukowy materializm, jak go widzi Profesor, uznaje istnienie świadomości, zjawisk duchowych, twierdzi tylko, że ich źródłem jest świat materialny; zgadza się to z koncepcją Poppera, który też sądził, że światy drugi i trzeci - pochodzą z pierwszego (choć sam nie uważał się za materialistę). Czy to znaczy, że te światy istnieją tak samo? Nie, tylko świat materialny istnieje samoistnie, nie jest przez nic innego „podtrzymywany”, podczas gdy elementy świata drugiego (procesy psychiczne) i trzeciego (idee, teorie, problemy) istnieją niesamoistnie, muszą być za każdym razem jakoś „umocowane” w świecie pierwszym.

W podsumowaniu należy stwierdzić, iż profesor Krajewski jest w ontologii zwolennikiem współczesnego materializmu systemowego i ujmowanej w jego świetle koncepcji trzech światów. W epistemologii, a także w filozofii społecznej jest zwolennikiem krytycznego racjonalizmu i realizmu. Jest przeciwnikiem wszelkiego relatywizmu. W filozofii nauki jest zwolennikiem idealizacyjnego hipotetyzmu.

Podkreślić należy różnicę między jego ewolucją polityczną i filozoficzną. Ta pierwsza doprowadziła do bardzo radykalnej przemiany: z komunisty stał się liberałem. Ta druga była mniej radykalna. W odróżnieniu od wielu innych byłych marksistów, nie przekreślił marksizmu całkowicie. Uznał go w całości za doktrynę fałszywą, zarazem dostrzegając w nim wiele cennych elementów.

IV. UCZNIOWIE. Są nimi przede wszystkim doktoranci Profesora Władysława Krajewskiego. W latach 1958-1995 promocję uzyskało 28 osób:

1. Irena Szumilewicz (UW 1959, *Zagadnienia śmierci cieplnej wszechświata*);
2. Kazimierz Ochocki (UW 1961, *Spór o pojęcie materii w dziejach filozofii marksistowskiej*);
3. Jan Sikora (UW 1962, *Stosunek neopozytywizmu do metafizyki*);
4. Zbigniew Majewski (UW 1964, *Problem względności ruchu w filozofii przyrody i mechanizm klasyczny*);
5. Wiesław Panasiewicz (UW 1967, *Analiza poglądów gnoseologicznych i metodologicznych Hermanna Helmholtza*);
6. Andrzej Bednarczyk (UW 1970, *Johann Wolfgang Goethe. Problemy metodologiczne teorii typu morfologicznego*);
7. Kazimierz Ślęczka (UW 1971, *Uniformitaryzm i aktualizm w teorii geologicznej Charlesa Lyella*);
8. Elżbieta Pietruska-Madej (UW 1971, *Niektóre problemy metodologiczne odkryć Lavoisiera*);
9. Zbigniew Kwapich (UW 1970, *Problem indukcji a hipotetyczna-dedukcyjna koncepcja nauki Karla Poppera*);
10. Wiesław Sztumski (UW 1971, *Zależność czasowa przyczyny i skutku*);
11. Stanisław Butryn (UW 1972, *Marksa i Engelsa koncepcja stosunku wzajemnego filozofii i nauk przyrodniczych*);
12. Olgierd Cetwiński (UW 1972, *Dialektyka całości i części w teorii poznania E. Cassirera*);
13. Jan Kozłowski (UW 1972, *Pojęcie ewolucji u Bergsona i Teilharda de Chardin*);
14. Jan Żytkow (UW 1972, *Struktura teorii fizycznych*);
15. Józef Stuchliński (UW 1972, *Mechanicizm jako filozofia biologii w świetle organizmalizmu Ludwika von Bertalamff'ego*);
16. Alina Motycka (IFiS PAN 1978, *Relatywizm poznawczy koncepcji nauki T. S. Kuhna i S. E. Toulmina*);
17. Marian Dębogórski (UGd 1978, *Teoria poznania Davida Hume'a i empiryzmu logicznego - analiza porównawcza*);
18. Ewa Chmielecka (UW 1979, *Kategoria „kontekst odkrycia” i jej implikacje dla filozofii nauki*);
19. Makary K. Stasiak (UW 1980, *Metoda idealizacji w nauce a realizacja układów technicznych*);
20. Aldona Pobjewska (UŁ 1980, *Koncepcja natury i kultury w poglądach Konrada Lorenza*);
21. Marek Bielecki (UW 1981, *Problem struktury i interpretacji teorii fizycznej*);
22. Witold Strawiński (UW 1982, *Pojęcie prostoty*);
23. Jan Okniański (UW 1981, *Pojęcie prawa nauki w filozofii Paula Natorpa*);
24. Jędrzej Stanisławek (UW 1984, *Pojęcie prawdy względnej we współczesnej filozofii marksistowskiej*);
25. Janina Solarska (UW 1985, *Predylucja i prognoza. Dwa rodzaje przewidywań w nauce*);
26. Michał Brodowski (UW 1987, *O twierdzeniach różnych warstw teorii fizycznych*);
27. Ewa Hope (UGd 1988, *Rozwój nauki jako proces zmierzający ku ogólności integracyjnej - podstawowe prawidłowości*);
28. Jan Czerniawski (UJ 1995, *Struktura empirycznego testu teorii*).

V. KOMENTARZ. Profesor Władysław Krajewski jest postacią wybitną w polskiej filozofii najnowszej. Filozof otwarty na innych - studentów,

naukowców, zwykłych ludzi. Postawa otwartości uwidacznia się także w sposobie i stylu jego filozofowania. Wypowiedzi i publikacje cechuje prosta forma, a w nauczaniu unika skrajności, stara się godzić przeciwieństwa. Nie negując wpływu tzw. zewnętrznych czynników na rozwój nauki przyznaje jednak, że na jej treść wpływ decydujący mają uwarunkowania wewnętrzne. Jego idee pozostają zazwyczaj w harmonii z tzw. zdroworozsądkowym obrazem świata, zaś analizy, obok wad czy słabości, ukazują walory mądrego krytyka. Podkreślał wielkość filozofów polskich i ich nowatorski rys w dziejach światowej filozofii. Jego ambicją było pokazanie naukowcom zachodniego piśmiennictwa filozoficznego, polskiej literatury przedmiotu. Profesor Krajewski zabiera głos w każdej niemal ważnej i żywo przez filozofów dyskutowanej kwestii. Stara się w swojej aktywności zawodowej uczestniczyć w rozwiązywaniu najbardziej aktualnych problemów współczesnej filozofii. Jest ateistą, ale cechuje go postawa akceptacji dla innych poglądów, także religijnych. Wyznaje pluralizm poglądowy i uważa, że każdy ma prawo do swojego zdania.

Ceniony za recenzje rozpraw na tytuły i stopnie naukowe. Jako redaktor prac naukowych i pedagog, wielu swoich uczniów zaraził pasją do języka filozoficznego, uczulając na jego piękno. Dziś, po wielu latach aktywności twórczej wciąż publikuje, uczestniczy w seminariach i konferencjach. Zadziwia swoją żywotną pasją do filozofii. Ostatnio zainicjował i zredagował anglojęzyczny tom o polskich filozofach nauki XX wieku; zawiera on sylwetki dwudziestu sześciu uczonych, zarówno zawodowych filozofów, jak i przyrodników, zajmujących się filozoficznymi zagadnieniami nauki. Obecnie przygotowuje, wraz z Małgorzatą Czarnocką (IFiS PAN), tom przekładów na polski dotychczas niepublikowanych fragmentów dzieł czołowych filozofów nauki na świecie.

Władysław Krajewski, nestor powojennej filozofii naukii przeszedł ewolucję od filozofii marksistowskiej do analitycznej, w szczególności do krytycznego racjonalizmu połączonego z materializmem systemowym. Po uzyskaniu gruntownego wykształcenia matematyczno-fizycznym swoje zainteresowania skierował ku filozofii nauki, a także historii filozoficznej refleksji w naukach przyrodniczych. Analizował też pojęcia ontologiczne i ich dzieje, zajmował się ogólną metodologią nauki (metoda idealizacji, wyjaśnianie naukowe), prawidłowościami rozwoju nauki (zasada korespondencji, relacje między kolejnymi teoriami), zmiennością i stałością norm metodologicznych, rolą czynników wewnętrznych i zewnętrznych (społecznych) w rozwoju nauki, metafizologią.

Ten uczony i filozof jest niezwykle płodnym pisarzem. Opublikował wiele książek, artykułów i rozpraw naukowych. Jest autorem piszącym po polsku, rosyjsku, niemiecku, angielsku i francusku. Profesor Krajewski wyróżnia

się w swojej twórczości naukowej zaangażowaniem w centrum aktualnie prowadzonych dyskusji naukowych i filozoficznych (brał udział w wielu międzynarodowych konferencjach naukowych). Pedagog, recenzent, redaktor - jest niestrudzony w pracach na rzecz nauki. Będąc na emeryturze działa jako wiceprezes Zarządu Głównego PTF i jako Przewodniczący Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej oraz członek Międzynarodowego Komitetu Olimpiady Filozoficznej.

DOBROCHNA DEMBIŃSKA-SIURY

ADAM GÓRNIAK

Uniwersytet Warszawski

JAN LEGOWICZ

I. DZIEŁA. Książki: *Essai sur la philosophie sociale du Docteur Séraphique*. Fribourg (Suisse) 1937; *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie*. Warszawa 1961; *Zarys historii filozofii*. Warszawa 1964 (następne wydania 1967, 1976, 1980, 1983, 1989); *Filozofia. Istnienie — myślenie — działanie*. Warszawa 1972; (*Filozofie — byti, myśleni, jednani*. Praha 1976); *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1973; *O nauczycielu. Filozofia nauczania i wychowania*. Warszawa 1975; *Świadomość współuczestnictwa*. Warszawa 1980; *Historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej*. Warszawa 1980; *Życie dla życia*. Warszawa 1984; *Człowiek istota ludzka*. Warszawa 1993.

Ważniejsze artykuły: *De scholae franciscanae in praelectionibus philosophicis accomodatione*. "Collectanea Franciscana Slavica", Sibenici 1940; *Uniwersytety w średniowieczu*. „Wiedza i Życie” 1951; *Dialogi filozoficzne Aureliusza Augustyna w walce z naukowym poglądem na świat*. „Myśl Filozoficzna”, 1954; *Wstęp*, w: Jean-Jacques Rousseau: *Emil*. Wrocław 1955; *Tomasz z Akwinu i narodziny postawy naukowej w filozofii XIII wieku*. „Myśl Filozoficzna” 1955; *Filozofia*. „Trybuna Uniwersytecka” 1955; *Kilka uwag o „Wykładach z historii starożytnej” T. Krońskiego*. „Myśl Filozoficzna” 1956; *Les recherches sur l'histoire de la Philosophie du Departement d'histoire de la Philosophie médiévale de l'Academie Polonaise des Sciences entre 1956 et 1962*. „Biuletyn de la SIEPM”, Louvain 1962; *Z prób teologicznych „renesansów”*. Na marginesie pracy M. D. Chenu: *Pour une theologie du travail*. „Myśl Filozoficzna” 1956; *Metodologiczne założenia recepcji arystotelizmu u Bonawentury*. „Studia Filozoficzne” 1957; *Wstęp*, w: Claude-Adrien Helvetius: *O umyśle*. Wrocław 1959; *Zagadnienie rewizji metody w badaniach nad filozofią średniowieczną*. „Studia Filozoficzne” 1959; *Humanizm dialektyki metody i myślenia u Heraklita*. „Roczniki Uniwersytetu Warszawskiego” 1959; *Poglądy filozoficzne Oświecenia: Rousseau — Helwecjusz — Holbach*, w: *Historia wychowania* (pod red. L. Kurdybachy). Warszawa 1960; *Les sentiments de saint Bonaventure a l'egard de sa profession de maitre et d'homme de lettres*. „Revue de Philosophie de Louvain” 1960; *Un pionier des recherches sur la philosophie medievale*. „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 1961; *Wstęp*, w: Boecjusz: *O pocieszeniu jakie daje filozofia*. Warszawa 1962; *Abelard, Arystoteles, Bonawentura, Eriuge-*

na, Tomasz z Akwinu, w: *Słownik filozofów*. 1962; *Chronique nationale. Pologne*. "Bulletin de la SIEPM" 1962;

La metaphisique d'Aristote dans l'oeuvre de saint Bonaventure. La methode de la reception et les conséquences ideologiques. "Les actes du II-e Congres International de Philosophie medievale", Cologne 1963; Wstęp, w: W. Heinrich: *Zarys historii filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1963; *Rozwój filozofii i nauk na Zachodzie Europy od XII wieku. Powstanie uniwersytetów. Główne ośrodki intelektualne w okresie do połowy XV wieku*. „*Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej*” 1964; *Rola eleatów w sporze o dynamiczną czy statyczną koncepcję rzeczywistości*, w: *Księga pamiątkowa Profesora B. Suchodolskiego*. Warszawa 1964; *Z badań nad filozofią średniowieczną w Polsce*. „*Studia Filozoficzne*” 1964; *Directives concentrant les recherches sur les commentaires d'Aristote*. Materiał na III Kongres SIEPM w La Mendola 1964; *Le probleme du devenir dans la theorie de la définition chez Aristote*. "Acta Congressus: Antiquitas Graeco-Romana et Tempora nostra" 1965; *III Międzynarodowy Kongres Filozofii Średniowiecznej*. „*Ruch Filozoficzny*” 1965; *Recherches sur la philosophie polonaise du XIV-e et du XV-e siecle*. „*Perspectives Polonaises*” 1965; *Project d'inventaire des commentaires medievales d'Aristote*. "Atti del terzo Congressi Internazionali di Filosofia Medioevale" Milano 1966; *Giovanii Fidanza*(Bonawentura św.), w: *Słownik filozofów*. Warszawa 1966; *Filozofia grecko-rzymska. Problemy, źródła i rozwój*, w: *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1968; *Spór o historię filozofii i istotę nauki historycznej*. „*Kwartalnik Historyczny*” 1968; *Międzynarodowy Kongres filozofii średniowiecznej*. „*Nauka Polska*” 1968; *Le probleme de la theorie dans les „artes liberales” et la conception de la science au moyen-age*. "Actes du IV-e Congres International de philosophie medievale" Montreal 1969; *Problem genezy i sensu antynomii metafizyki i dialektyki*. „*Studia Filozoficzne*” 1969; *Z dyskusji o historii polskiej filozofii*. „*Studia Filozoficzne*” 1969; *Pax humana dzisiaj*. „*Studia Filozoficzne*” 1972; *Problem der Zahl als Zwischenideebegriff in der Sprache bei Plato*. "Danish Yearbook of Philosophy" 1973; *Problem liczby jako „pojęcio-miary” w języku u Platona*. „*Studia Filozoficzne*” 1975; *Zagadnienie tradycji i postępu umysłowego w metodologii Bonawentury*. „*Studia Filozoficzne*” 1976; *Władysława Tatarkiewicza dzieło niepisane*. „*Studia Filozoficzne*” 1976; *Zagadnienie zwrotu do rozumu w umysłowości średniowiecznej jako problem badawczo otwarty*. „*Materiały Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego*” Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1977; *Sekcja: „Historia filozofii”. Wnioski i postulaty*. „*Studia Filozoficzne*” 1977; *Zagadnienie filozofii w umysłowości średniowiecznej*, w: *Historia filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1979; *Zagadnienie pochodzenia „ogólności” nazw w teorii uniwersaliów Abelarda*. „*Meander*” 1980 (*Das*

problem der Ursprungs der „Algemeinheit“ von Namen in der Universalien-theorie bei Abelard. "Miscellanea Mediaevalia" Berlin - New York 1981);

Spór o człowieka w dziejach filozofii. „Życie Szkoły Wyższej” 1981; Problem sensu i metodologicznego autentyzmu badań nad filozofią średnio-wieczną. „Studia Filozoficzne” 1981; Tradycja, dziedzictwo i spadek w his-torii pokoleń. „Studia Filozoficzne” 1981 (Tradition, patrimony and heritage in the history of generation. „Dialectics and Humanism” 1982); L’homme comme regle-mesure au moyen-age (referat na Mediaevistentagung, Koln 1982); L’homme l’oeuvre de la nature et de la raison chez Bernard de Tours. "Actes du septime Congres International de Philosophie medievale" Louva-in-la-Neuve 1982; Próba humanistycznego spojrzenia na człowieka u F. Me-lanchtona, w: Księga Pamiątkowa B. Suchodolskiego. Warszawa 1983; Pań-stwo rozumu i miary u Platona, w: Jednostka — Społeczeństwo — Państwo. Poznań 1985; Z drogi na drogę życia, w: W 100-letnią rocznicę urodzin T. Ko-tarbińskiego. 1986; Omówienie międzynarodowej konferencji w Viterbo. „Życie Szkoły Wyższej” 1988; U podstaw humano-fizjologii człowieka. „Przegląd Humanistyczny” 1988; Życie dla życia i życie dla nauki - jedność myśli i czynu. „Życie Szkoły Wyższej” 1989.

Prace redaktorskie (periodyki): „Życie Szkoły Wyższej”, r. VII-XXXVII (1958-); „Biblioteka Klasyków Filozofii” (1968-1992);

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. Opracowania twórczości Jana Legowicza zawarte są przede wszystkim w numerach czasopism dedykowa-nych autorowi („Studia Filozoficzne” 1989 nr 2; „Przegląd Humanistyczny” 1988 nr 1; „Życie Szkoły Wyższej” 1989 nr 7) oraz w rozprawie doktorskiej S. Bijoka: *Człowiek w twórczości filozoficznej Jana Legowicza* (Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego 1999).

Po śmierci Jana Legowicza odbyły się trzy konferencje naukowe poświęcone pamięci i dorobkowi naukowemu autora, a mianowicie:

1. Sesja naukowa zorganizowana przez Zakład Historii Filozofii Staro-żytniej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego w 1993 roku;

2. Sesja naukowa dla uczczenia dziewięćdziesiątej rocznicy urodzin Jana Legowicza zorganizowana przez Radę Naukową WFiS UW oraz PTF Od-dział Warszawski w 1999 roku;

3. Konferencja naukowa z inicjatywy IFiS PAN i Instytutu Filozofii UŚ pt. *Profesor Jan Legowicz -filozof i nauczyciel* w 1999 roku.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Jan Legowicz urodził się 9 sierpnia 1909 roku w Mościskach, wychowywał się we Lwowie, gdzie ukończył IV Gimnazjum Klasyczne im. Jana Długosza. Studia wyższe naj-

pierw w zakresie filozofii i pedagogiki, następnie teologii odbywał na Uniwersytecie Katolickim we Fryburgu w Szwajcarii. W trosce o niezbędny historykowi filozofii warsztat Jan Legowicz studiował też we Fryburgu nauki pomocnicze historii: paleografię, numizmatykę, heraldykę, archeologię, a także pogłębiał znajomość języków klasycznych: greki, łaciny, w jakimś stopniu również hebrajskiego. Studia uniwersyteckie ukończył w 1937 roku uzyskaniem stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie historii filozofii i pedagogiki, do czego podstawę stanowiła opublikowana we Fryburgu rozprawa na temat poglądów społecznych św. Bonawentury: *Essai sur la Philosophie sociale du Docteur Séraphique*. Tamże przyjął święcenia kapłańskie. W 1945 roku, targany okrucieństwami wojny, która zabrała mu niemal wszystkich najbliższych, wystąpił do Papieża Piusa XII o *Dyspensę* przywracającą go do stanu świeckiego i zwalniającą z brzemienia życia stanu duchownego, powodowany poczuciem, że nie czył się w stanie sprostać jego wymogom. 17 lutego 1947 roku Papież Pius XX przychylił się do prośby Profesora. Stosowny dokument znajduje się w archiwum rodzinnym.

Po ukończeniu studiów, jako młody doktor, miał Jan Legowicz możliwość pozostania we Fryburgu i pracy naukowej w Instytucie Pedagogiki im. J. J. Rousseau. Nie chciał jednak pracować poza krajem i powrócił do Lwowa, a tam po niespełna dwóch latach zastała go druga wojna światowa. Lata wojny i okupacji spędził na Śląsku, w Chrzanowie i jego okolicach, gdzie brał udział w tajnym nauczaniu, zajmował się wysyłaniem paczek i lekarstw do obozów, a także przerzutem przez granicę, do strefy okupowanej tych, dla których dalsze pozostawanie na Śląsku stało się niebezpieczne, m. in. zbiegów z Oświęcimia.

Wyzwolenie zastało Jana Legowicza w Chrzanowie, gdzie powierzono mu stanowisko w Wydziale Kultury miejscowego starostwa z zadaniem poszukiwania i ratowania zabytków, a także zlecono zorganizowanie szkolnictwa i otwarcie gimnazjum. W 1946 roku zostaje dyrektorem i nauczycielem Państwowego Liceum Pedagogicznego w Chrzanowie, jednak aby - jak napisze - być bliżej tworzonego w Łodzi Uniwersytetu, przeniósł się do Tomaszowa Mazowieckiego, gdzie przez trzy lata nauczał również w Liceum Pedagogicznym. W 1948 roku Jan Legowicz przeprowadził się do Łodzi. Początkowo związany był ze studium dla pracowników oświaty, następnie wykładał historię filozofii na upragnionym Uniwersytecie. W 1953 roku został przeniesiony do Warszawy, by podjąć pracę na tutejszym Uniwersytecie i włączyć się czynnie w organizację tworzonych wówczas studiów filozoficznych. Przyjazd do Warszawy zakończył wreszcie trwającą od wybuchu wojny wędrówkę.

Z Uniwersytetem Warszawskim Jan Legowicz związał się do końca swojego życia. Pełnił w nim funkcje dziekana Wydziału Filozofii, a także

dyrektora Instytutu Filozofii, w którym, aż do swojego przejścia na emeryturę, kierował Katedrą, później Zakładem Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Od 1956 roku brał również udział w organizowaniu Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN, gdzie przyczynił się do zapoczątkowania badań nad średniowieczną tradycją rękopiśmienną, zwłaszcza w zakresie filozofii polskiej. Nawiązywał też kontakty z mediewistami z krajów Europy zachodniej (Belgii, Francji, Włoch, Republiki Federalnej Niemiec), a nawet Kanady, co dla współtworzących ów zespół badawczy młodych ludzi stanowiło niezwykłą w owych czasach i w tamtej rzeczywistości politycznej możliwość rozwoju naukowego. Zakładem tym kierował do roku 1968, kiedy musiał wybierać pomiędzy pracą w Akademii a działalnością uniwersytecką; wybrał wówczas Uniwersytet.

W 1958 roku Jan Legowicz przyczynił się, jako współzałożyciel, do powstania Societe Internationale pour l'Etude de la Philosophie Medievale (SIEPM), której został wiceprzewodniczącym. Będąc członkiem biura SIEPM, współpracował w organizowaniu międzynarodowych kongresów mediewistycznych w Louvain, Kolonii, Basson della Mendola, Madrycie czy Montrealu i aktywnie w nich uczestniczył.

Okres warszawski to także czas ożywionej działalności wydawniczej, nie ograniczonej bynajmniej do własnej twórczości, lecz pełen troski również o to, aby czytelnikowi polskiemu przyswoić największe dzieła z zakresu myśli filozoficznej. Włączył się zatem Jan Legowicz aktywnie do pracy istniejącego już, i kierowanego przez T. Kotarbińskiego, komitetu redakcyjnego wielce znaczącej dla środowiska serii Biblioteki Kłasyków Filozofii, a gdy w 1968 roku dotychczasowy przewodniczący na znak protestu złożył rezygnację i serii groziło zawieszenie działalności, a może i unicestwienie, na wielką prośbę zespołu i w pewnej mierze pod presją objął stanowisko przewodniczącego. Kierował pracami komitetu do ostatnich dni życia. Także z jego inicjatywy powstała wielka publikacja dzieł wszystkich Arystotelesa, a wdzięczne wydawnictwo PWN opatrzyło tom pierwszy tego przedsięwzięcia dedykacją, która składała go w darze pomysłodawcy z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin.

W 1979 roku Jan Legowicz przestał kierować utworzonym przez siebie Zakładem. Po wypromowaniu wielu pokoleń magistrów i doktorów przeszedł na emeryturę. Szczęśliwym jednak dla jego uczniów wyborem nie rozstał się z Uniwersytetem. Prowadził jeszcze zajęcia dla studentów, systematycznie brał udział w spotkaniach naukowych swoich byłych uczniów, późniejszych współpracowników.

Jan Legowicz był odznaczony m. in. Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski, Medalem Komisji Edukacji Narodowej, Krzyżem Komandor-

skim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski. Za dzieło *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu* otrzymał Nagrodę Państwową.

Profesor Jan Legowicz zmarł 27 października 1992 roku.

IV. POGLĄDY. W okresie warszawskim ostatecznie uformował się warsztat badawczy Jana Legowicza, zapoczątkowany w latach studiów we Fryburgu pod kierunkiem takich uczonych, jak G. Manser i E. Claparede. W tym też okresie zaznaczyły się swoiste cechy charakteryzujące jego badania naukowe, w których na plan pierwszy wysuwać się miały: zawsze drogie myślicielowi *humanum*, to, co ludzkie, oraz *ratio* jako najbardziej owego *humanum* swoista właściwość. Powstały też wówczas największe jego dzieła z zakresu historii filozofii, pedagogiki i filozofii jako takiej.

1. Historia filozofii. Filozoficzno-metodologiczna refleksja nad dziejami filozofii jako dyscypliny „światopoglądowej” doprowadziła Jana Legowicza do obmyślenia i urzeczywistnienia, poprzez liczne publikacje, własnej koncepcji samej historiografii filozofii. Już w *Zarysie historii filozofii* zauważył, iż w historii rozwoju myśli „nie ma takiej wiedzy czy nauki, którą można by nazwać filozofią w ogóle”¹. Znamy zawsze jakąś określoną filozofię, jakiś kierunek, szkołę lub system filozoficzny, który wyrósł w atmosferze konkretnej epoki, a jego prawomocność zapewniał osiągnięty w niej stopień wiedzy oraz istniejące podówczas możliwości poznawcze. W dużej mierze był on przy tym wyznaczony sytuacją społeczną i związanymi z nią potrzebami teoretycznymi i praktycznymi ówczesnego człowieka, charakterem jego postawy życiowej, jego stosunku do świata rzeczy, do siebie samego i innych ludzi, wśród których i z którymi musiał żyć, pracować i biernie lub czynnie realizować ogólnoludzkie cele. Pomimo stwierdzanej wieloznaczności nazwy „filozofia”, istnieje jednak coś specyficznego dla tego gatunku myślenia i poznania zwanego „filozoficznym”, co nie tylko nie wyklucza, ale wręcz zakłada zarówno formalną, jak i realną jednoznaczność pojęcia „filozofia”. Daje się bowiem zauważyć stałość fundamentalnej problematyki filozoficznej. Choć bywa ona wciąż na nowo formułowana i udzielane są na nią zmieniające się odpowiedzi, to jednak analogicznie te same są podstawowe pytania o ostateczne racje rzeczywistości.

Dzieje się tak, ponieważ filozoficzne problemy rodzą się na gruncie życia ludzkiego oraz na podłożu dziejów kultury: filozofii, religii, sztuki, naukowych dyscyplin szczegółowych, a tylko ich dokładne sformułowanie dokonuje się w ramach określonej teorii filozoficznej czy też kręgu kulturowego. Dlatego to właśnie „skłócona wielość faktów i ich zapisów implikuje rze-

¹ J. Legowicz: *Zarys historii filozofii*. Warszawa 1980, s. 7.

czowo-przedmiotową i metodologicznie-podmiotową jedność”² filozofii. W związku z dostrzeżeniem różnych uwarunkowań samej wiedzy filozoficznej pozostaje też nauka, która bada jej dzieje. Historia filozofii bowiem posiada również swoją przedmiotową i podmiotową sferę badań. Przedmiotową jej stronę stanowią rozpoznane i zbadane dzieła, zawierające problematykę filozoficzną, dane materiałowe o życiu, działalności i poglądach ich autorów oraz wszelkiego rodzaju dokumenty, pozwalające na poznanie warunków, w jakich powstawała i rozwijała się myśl filozoficzna. Materiał ten obejmuje źródła pierwotne (bezpośrednie lub pośrednie) i wtórne. Stanowi on „przedmiot dany”, dostępny każdemu badaczowi. Przedmiot ten jest jednak tylko tworzywem, samym w sobie w jakiejś mierze niemym, lecz gotowym odpowiedzieć na postawione mu pytania. Prosty zbiór faktów, tworzących owo tworzywo, nie jest jeszcze historią filozofii, jest tylko pewnym nagromadzeniem danych, z których może się ona dopiero wyłonić. Aby do tego doszło, ten „przedmiot dany” musi w wysiłku badacza przekształcić się w „przedmiot zadany”. Badacz bowiem ogląda dostępną mu rzeczywistość, także minioną, poprzez pewien system pytań, które jej stawia. Rzecz jasna, te pytania muszą w jakimś stopniu wyrastać z tworzywa przedmiotu danego, muszą w stosunku do niego być sensownie uzasadnione, niemniej jednak, to od pytań, od ich treści i od tego, czego poprzez nie uczony szuka, zależy obraz epoki oraz taka, a nie inna, interpretacja przedstawianej myśli. Te pytania stwarzają pewną perspektywę, w jakiej zostaje ujęty przedmiot dany. Może się zdarzyć, że sama obecność określonego problemu, odnalezionego w poszczególnym historycznie przestrzeni, zależeć będzie od tego, czy badacz dostrzeże możliwość jego zaistnienia w poddanym refleksji materiale przedmiotu danego.

Pierwszym przeto zadaniem historyka filozofii będzie ściśle określenie słownika filozofa, używanego w danym kierunku czy systemie filozoficznym; poznanie genezy i znaczenia poszczególnych elementów aparatury pojęciowej oraz odróżnienie w niej tych pojęć, które pozostaną wyłączną własnością jakiegoś kierunku filozoficznego, od tych, które kolejno, niejednokrotnie w odmiennych znaczeniach, będą stosowane w późniejszych nurtach filozoficznych. Na drugie miejsce wysuwa się zadanie dostrzeżenia problematyki właściwej dla określonego autora czy nurtu filozoficznego i w jej perspektywie odpowiedni wybór i zaklasyfikowanie materiałów oraz ustalenie ich wagi dla poznania danego kierunku. Taka interpretacja nie może się zatem ograniczać jedynie do dosłownego i filozoficznie poprawnego rozumienia posiadanego tekstu, ale musi się liczyć z jego charakterem, uwarunkowaniami czasowo-przestrzennymi i społecznymi, indywidualnością

² Tamże, s. 8.

jego autora; badacz musi umieć porównać źródła, a czasem przewyciężyć nawet własne, subiektywne nastawienie. Trzecim zadaniem będzie umiejętność tworzenia całościowych konstrukcji, pozwalających na wydobyć i przedstawienie problematyki specyficznej dla badanego nurtu filozoficznego. Zadanie czwarte polega na tym, aby żadnej koncepcji problemowej nie ustalać ani nie przyjmować oddzielnie, ale w możliwie najściślejszym powiązaniu z tym, co składało się na jej powstanie, co ją aktualnie warunkowało i co w niej było twórczego dla dalszego rozwoju myśli filozoficznej.

Wszystkie te zadania mają na celu wypracowanie możliwie jednolitej koncepcji architektoniki myślenia znajdującej wyraz w systemie danego filozofa i jej powiązanie z innymi systemami myślenia filozoficznego, a także ukazanie pochodzenia poglądów, historycznie znanych ogniw rozwojowych, głównych założeń, doktrynalnych konsekwencji, a wreszcie roli, jaką odgrywały w odpowiadającym im okresie społecznego rozwoju człowieka. Podmiotową stroną historii filozofii dopełnia też wysiłek w zdobyciu przez badacza takiej postawy poznawczej, która w zasadzie żadnego problemu ani żadnego zagadnienia nie traktuje jako absolutnie nowego ani bezwzględnie zakończanego; umiejętność jego wzbogacania i pogłębiania w wyniku studiów kolejnych kierunków i systemów filozoficznych stwarza możliwość także korzystania zeń dla własnego życia i postępowania. W ten sposób historik filozofii przestaje być jedynie biernym poszukiwaczem źródeł i komentatorem tekstów, przekształca się w dogłębnego znawcę i zarazem twórczego teoretyka rozwoju myśli filozoficznej, a historia filozofii staje się istotnie „nauczycielką życia”. Wypełnienie tego zasadniczego zadania studiów nad dziejami filozofii wymaga zastosowania odpowiedniej metody i właściwej metodologii. Pierwsza, pozostaje w nierozdzielnej więzi z przedmiotem „zadaniem” i sprowadza się w praktyce do właściwej metody (techniki albo dyscypliny), która prowadzi do należytego w jej zakresie poznania przedmiotu „danego”. Metodologia zaś jest swego rodzaju „filozofią” metody, ściśle związaną z elementami światopoglądowymi, która decyduje nawet o samym stosowaniu szczegółowej metodyki. Autor *Zarysu* opowiada się za metodą dialektyczną i metodologią materializmu historycznego, czego wymownym wyrazem jest zaproponowana przezeń periodyzacja dziejów filozofii. Zasadniczą podstawę do najbardziej ogólnego zaklasyfikowania dążeń naukowych i filozoficznych stanowi, jego zdaniem, formacja społeczno-ekonomiczna jako istotny układ odniesienia dla badawczo-twórczej działalności człowieka. Należy więc wyróżnić filozofię: grecko-rzymską, wieków średnich, nowożytną oraz wieku XIX i współczesną.

Przedmiotem szczególnego zainteresowania Jana Legowicza były losy myśli starożytnej i średniowiecznej. We wstępnych rozważaniach, otwierających *Historię filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, tak pisze on o samym

sensie słowa „filozofia”: „Nazwa «filozofia» zamyka w sobie treści niewyczerpane powstające z nieustannego styku myśli z zapładniającym ją światem rzeczy, wyraża najbardziej intymne przeżycia duchowe człowieka, jego intelektualne niepokoje i jego wolę działania, jego świadomie ludzkie bycie”³. Można zauważyć, że to piękne i bardzo trafne określenie zawiera wszystkie wspomniane powyżej wątki; obecny w nim jest człowiek widziany w stałym kontakcie z otaczającym go światem, stanowiącym zarazem podstawę dla jego refleksji intelektualnej, jak i dziedzinę jego działania, światem warunkującym całe ludzkie bycie. Przy czym przez ów otaczający człowieka świat autor rozumie zarówno rzeczywistość przyrodniczą, jak też świat tworzony przez samego człowieka: w wymiarze historycznym, politycznym, społecznym i kulturowym. Ujmowanie zagadnień ściśle filozoficznych na tle różnorodności form bycia człowieka sprawia, że omawiani starożytni myśliciele przedstawiają się czytelnikowi nie jako wyizolowani w dystansie czasu i wzniesieni na koturnach swojej intelektualnej wielkości, jednakże martwi już ludzie z odległej przeszłości, lecz istoty pełne życia, których pragnienia, dążenia i niepokoje autor stara się przybliżyć. Czytając kolejne rozdziały tej książki, zamyślając się nad postaciami i nurtami filozoficznymi w nich opisanymi, czytelnik podziwia wszechstronność i solidność warstwy faktograficznej oraz rzetelność interpretacji na równi z nieporównaną plastycznością przedstawienia.

Humanizm i racjonalizm, charakteryzujące myśl Jana Legowicza, stanowią motyw przewodni wszystkich jego dzieł. Autor odnajduje je bowiem nawet w tych czasach, w których wydawać by się mogło, że stanowiły jedynie element marginalny. Toteż właśnie w perspektywie poszukiwania „humani” i „rationis” rozważana jest również filozofia średniowieczna, dziedzina szczególnie mu bliska. „Otóż filozofia, jeśli jest filozofią, nie może się zamykać tylko i wyłącznie w subtelnie dociekliwych traktatach, ale winna być znajdywaniem drogi przez człowieka do człowieka, i w tym filozofia średniowieczna, mimo oceniających ją zasłon spoza «humanum», nie pozostaje dla współczesności obca”⁴. Tu także refleksji filozoficznej towarzyszy bogaty opis sytuacji politycznej, społecznej oraz uwarunkowań ekonomicznych. Autor podkreśla znaczenie myśli średniowiecznej dla zachowania i odrodzenia wielkiej tradycji umysłowej starożytności, zaznacza również jej rolę dla rozwoju czasów późniejszych. Co więcej, jest przekonany, że bez średniowiecznych rozważań o człowieku, w których sam człowiek i jego miejsce w świecie, sens jego istnienia, jego powinności i normy postępowania stanowiły problem centralny, nie byłoby humanizmu przyszłych wieków. „Filozo-

³ J. Legowicz: *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa 1973, s. 5.

⁴ J. Legowicz: *Historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej*. Warszawa 1980, s. 621.

fia, która przewija się w umysłowości Europy zachodniej, poczynając od opowiedzenia się za rozumem Izydora z Sewilli, a na dziele Wilhelma Ockhama kończąc, jest wiedzą o człowieku tak, jak ówczesna teologia wiedzą o sprawach bożych. I to historycznie warto w miarę odsłaniać i przynajmniej zaznaczać, że w poczynaniach epoki Odrodzenia na rzecz «humanum» w filozofii miała swój udział również średniowieczna refleksja nad człowiekiem, jego materialnym i duchowym bytem, jego orientacją umysłową, że obok, a często i wraz z religią stawiała się dlań drogowskazem wartości życiowych i że ta refleksja nad człowiekiem, jako coś trwałego i szczególnie cennego w umysłowości filozoficznej zachodniego średniowiecza, stanowiła zasadnicze ogniwo między odchodzącą i przecież nie z pustki wywodzoną epoką nową⁵.

2. Pedagogika. Wspomniano, że poszczególne aspekty twórczości Jana Legowicza składają się na spójną całość, że wszystkie przenika ufna wiara w człowieka, który stanowi dlań zawsze godny i cenny przedmiot podejmowanych rozważań. Tak jest również w odniesieniu do dzieł z zakresu teorii wychowania, czy szeroko pojętej pedagogiki; w nich też chodzi o człowieka. Podstawowe ich przesłanie wyraża wielką troskę o to, aby procesu kształcenia nie uprzedmiotowić, aby nie sprowadzić go do sytuacji niespójnego i pozbawionego odniesienia wzajemnego uwikłania trzech niezależnych elementów. nauczyciela, ucznia i programu nauczania. Jan Legowicz nieodmiennie zwraca uwagę na oczywisty fakt, a tak rzadko stanowiący przedmiot namysłu, że uczenie nie jest prostą czynnością przekazywania wiedzy, czynnością, którą można by porównać z napełnieniem pustego naczynia bardziej lub mniej cenną zawartością. Z wielką mocą też podkreśla, że nie można patrzeć na młodych ludzi poddawanych procesowi kształcenia jak na klasę jedynie czy grupę, bezimienny tłum pozbawiony wiadomości, które należy mu wpoić. Jan Legowicz ukazuje zgubne konsekwencje przetwarzania uczniów w maszyny do pochłaniania faktów, w bezmyślne komputery, które można dowolnie zaprogramować i wyposażać w dowolną liczbę danych. Programy nauczania, jego zdaniem, powinny być dostosowane do potrzeb i możliwości młodych ludzi, a nade wszystko celem ich winno być ukształtowanie człowieka, który nie ma być „chodzącą encyklopedią”, ale winien umieć korzystać ze zdobytych wiadomości i mieć w sobie tyle obudzonego zainteresowania, aby chcieć z nich korzystać; człowieka o rozległych horyzontach, spragnionego wiedzy, pełnego zapału i przenikniętego wolą działania.

Uczenie bowiem jest, według niego, uczestniczeniem w procesie „stawiania się człowiekiem”, a być może temu procesowi wręcz powinno nadawać

⁵ Tamże, s. 619.

kierunek. Jana Legowicza ideał nauczania wyraża się w relacji osobowej, relacji mistrza i ucznia, tego szczególnego związku ugruntowanego nie na wzajemnym interesie lub instytucjonalnym przymusie, lecz w którym nawiązują się jedyne w swoim rodzaju więzi pomiędzy dwiema osobami, a wzajemne kontakty wspierają się na poczuciu swoistego partnerstwa. Ma to więc być nie szkolny kontrakt, lecz wspólnota, przyjazne współzycie i współobcowanie, nieustanny dialog. Przy czym ów dialog pojmuje Jan Legowicz dosłownie i w przenośni, również jako dialog wzajemnego wzbogacania się sobą, jako powodowaną wzajemnym pragnieniem sytuację, w której jeden z partnerów chce jak najwięcej z siebie dać, zaś drugi jak najwięcej odeń wziąć. W tym dialogu liczą się nie tylko umysłowe dokonania młodych ludzi, choć niewątpliwie są one bardzo ważne; zasadniczym przedmiotem troski jest jednak sfera osobowa, to, kim są uczniowie i jacy są, a także ich wszechstronny, jak najlepszy rozwój, to, kim się stają i kim się staną w przyszłości. Jan Legowicz jest przekonany, że nie ma kształcenia bez wychowywania. Uczeń staje wobec nauczyciela zawsze z jakimiś swoimi możliwościami bycia człowiekiem, toteż, chcąc nie chcąc, nauczyciel podejmuje odpowiedzialność nie tylko za jego umysł, ale też za jego „ludzką całość”; uczeń odchodzi od nauczyciela zawsze w jakiś sposób zaprawiony do bycia człowiekiem. Nauczanie jest przeto „współuczestnictwem pedagogicznym”, i ze strony nauczyciela powinno być ono przeniknięte staraniem o to, aby poddany jego wpływowi młody człowiek był świadomy tego, że swoją osobowością, w aspekcie kulturowym i także moralnym, wspólnie z nim uczestniczy w życiu ludzkim. Owo zaprawianie przez nauczyciela do bycia człowiekiem może być pozytywne albo negatywne. Nauczyciel bowiem zawsze stanowi wzorzec. Nawet jeżeli nie jest tego świadomy, nawet jeżeli nie chce wychowywać, swoją obojętnością też wychowuje; wychowuje właśnie przez to, że mogąc ucznia kształtować, współdziałać w tym, by uczeń wzrastał możliwie najpełniej i najszlachetniej, nie chce tego robić i nie robi.

Rozważania Jana Legowicza z zakresu pedagogiki noszą znamię bardzo osobiste: wspierają się na jego własnym doświadczeniu nauczycielskim i przeniknięte są głęboką refleksją nad działalnością, którą uważał w swoim życiu za bardzo ważną, a głoszony przezeń ideał nauczyciela-mistrza, nauczyciela-współpartnera znajdował wyraz w jego własnej pracy pedagogicznej, urzeczywistniał się w jego własnych relacjach z uczniami.

3. Filozofia. Wielkie dzieło Jana Legowicza wieńczy filozofia. Zbędne byłoby dodawać, że jest to filozofia, której naczelny problem i wartość stanowi człowiek rozumnie poznający świat: przyrody i ludzi, rozumnie w nim żyjący i rozumnie go współtworzący. Jest w tym nastawieniu, jak sam wyznał, „coś ze starej mądrości Autora ksiąg biblijnych, który już przed

wiekami zanotował wolę Najwyższego, że już więcej nie będzie «przeklinał ziemi dla człowieka» i choć ludzka myśl zła jest od młodości, to na zatrącenie go więcej nigdy nie skaże. Jest w tym zapisie jakieś uznanie dla człowieka przekraczającego jego nieuczylną myśl, jest to jego humanum, które go wznosi ponad jego ułomność i które (...) będzie dlań zaczynem nowego jego pobytu na ziemi. Trzeba tylko, by człowiek w sobie to humanum odnajdował i nim sam siebie przeobrażał w człowieka, który potrafi się stawiać sam swoją wartością i w niej osiągać tworzone przez siebie szczęście. I to chyba naprawdę jest moją wiarą, moją również humano miłością i może nie zaraz z jutra, ale niewątpliwą nadzieją z pojutrze»⁶.

Wizję filozoficzną Jana Legowicza spinają dwa podstawowe dzieła: *Filozofia. Istnienie - myślenie - działanie* i, w odstępnie ponad dwudziestu lat, już ostatnie: *Człowiek istota ludzka*. Już w *Filozofii...* zauważył, że „humanizm w dzisiejszej wykładni staje się hasłem-metodą, wezwaniem i zadaniem dla człowieka - nie zaś nawrotem, bo wszystko, co było wzniośle ludzkie w przeszłości, bezradnie milknie w obliczu dzisiejszego zrywu człowieczego, choć zarazem z dumą się do niego przyznaje. (...) Nowa «wiedza życia» wymaga znajomości człowieka i poznania świata rzeczy, wychowania humanistycznego i obycia z osiągnięciami współczesnej nauki: potrzebuje umiejętności współżycia czynno-społecznego i wzywania się w świat przyrody - by móc w nim po ludzku istnieć i działać»⁷. Zdaniem autora, owe problemy i zagadnienia stawiają człowieka nie tylko w roli pytającego czy zapytywanego, ale także w charakterze zdobywcy świata przydającego gwiazdom w kosmosie ludzki sens.

Te problemy i zagadnienia nie dlatego są bliższe człowiekowi, że nowe, ale dlatego, że zawierają w sobie sprawy ludzkie bardziej zgodne z treściami i prawdą człowieczego życia. Stąd też myślenie filozoficzne będzie, teoretycznie i metodycznie, ustawicznym przeżywaniem tego, o czym się myśli, czego się pragnie i co się robi - zatem myśleniem nie tylko obiektywnie uzasadnianym czy obiektywistycznie podejmowanym, ale zarazem historycznie i twórczo sposobionym w każdym uprawianiu filozofii, niezależnie od jej gatunków, nurtów czy systemów. Metodologia filozoficzna dlatego nigdy nie może być wiedzą tylko dla siebie, ani dyscypliną spekulatywnie oderwaną, ponieważ zawsze wyrasta ze znawstwa rzeczowego i dotyczy konkretnego myślenia i działania. Taka dialektyczna metoda odnajduje się niemal w każdym myśleniu w ogóle, a w myśleniu filozoficznym w szczególności. Jest to w istocie „sztuka” metodycznego, umiejętnego posługiwania się mową i wytrawnym językiem w oparciu o dociekania i klasyfikacje po-

⁶ J. Legowicz: *Życie dla życia i życie dla nauki - jedność myśli i czynu*. „Życie szkoły Wyższej” 1989 nr 7, s. 22-23.

⁷ J. Legowicz: *Filozofia. Istnienie — myślenie — działanie*. Warszawa 1972, s. 9-10.

jęciowe. Stąd ów ustawiczny niepokój intelektualny w myśleniu dialektycznym, angażujący działanie i przez rozeznanie działania zwrotnie ukierunkowujący umysł, umożliwia poszerzane ujmowanie wszechrzeczywistości przez wzajemne splatanie i dzielenie w dalszych powiązaniach tego, co zarazem pozytywne i negatywne, co choć jednostkowe, kryje w sobie równocześnie ogólność, co rzeczowe i umysłowe. Na przestrzeni stuleci swego filozoficznego zamyślenia człowiek ukazuje się jako *naturaliter homo dialecticus*.

Rzeczywistość „materialna” jako jedynie realno-rzeczowy podkład-nosiciel wszelkich struktur przedmiotowych i podmiotowych, nie przedstawia czegoś, co jako „coś” obdarzone jest odrębnym i niezależnym istnieniem w ogólności „jako takie” i „samo w sobie”, ale jako „coś”, co w swej pierwotnie danej rzeczowości, jako warunkująca zasada i rzeczowe zrządzenie istnienia, pojawia się w każdej możliwej i aktualnej postaci „bycia” i jego myślowego wyrazu, a bez czego samo „bycie” byłoby rzeczowo niemożliwe i niepojmowalne. „Materia” daje się z kolei określić jako coś, co „jest będące”, jako jedyny totalny obręb wszechrzeczowej egzystencji: nie zamknięte ani skończone, lecz ustawicznie zmienne i przemienne, dzięki czemu „jest” zawsze czymś tylko „będącym” w stawaniu się; jest zawsze „czymś ze zniesienia zeń i wnoszenia doń czegoś”. „Stawanie się to sposób bycia, sama *ipseitas* obiektywnej rzeczywistości, mobilny wynik koniunkcji znoszenia i wnoszenia się przeciwieństw i sprzeczności w przemiennej zmienności bycia i nie bycia”. Materializm nie ogranicza się przy tym do widzenia w przedmiotowej rzeczywistości jedynie praelementarnego podkładu egzystencjalnego, sumy czy żywiołowego konglomeratu pierwiastkowych drobin, ale realność określona filozoficzną kategorią „materia” to pierwotnie całościowa i uniwersalna praprzyczynowość wszechbycia, różnicowana w swej wszechobecności wyłącznie osobliwością form, związków, stosunków i stopnia własności swego rzeczowego znajdowania się w każdym uszczegółowionym „byciu”. Materializm w takim rozumieniu staje się więc metodologiczną wytyczną ukierunkowującą pogląd na przedmiotową nieskończoność wszechbycia, bycia wyrażającego się szczytowo w człowieku i równocześnie nie wykluczającego możliwości rozwojowych form kosmiczno-metaludzkich poza systemem ziemskim. W tej wykładni przedmiotowa rzeczywistość - materia okazuje się nie tylko czymś oddzielnie danym do oglądu, ale czymś, co zarazem uobecnia się w samej strukturze oglądu i w spowiciu przedmiotowo-podmiotowym powoduje sposobienie się wszelkiej działalności świadomej, podświadomej czy aktualnie nieświadomej.

Stąd rozum i myśl odnajdując się genetycznie i rozwojowo, musi zaczynać od uznawania i odnajdywania swej tożsamościowej zależności od pierwotnej w stosunku do siebie, obiektywnej rzeczywistości, co składa się na podstawowe, wyjściowe zadanie filozofii. W tym zakresie dialektyka okazu-

je się teorią samej treści „bycia” wszechrzeczy z człowiekiem łącznie, a zarazem metodą samorozumienia się rozumu szukającego genealogii własnego, pochodnego „bycia”, jak i obiektywno-subiektywnych podstaw i prawideł swej rozumnej aktywności wspartej na jedności „wszechbycia” istnienia i myślenia. W swym obiektywno-rzeczowym aspekcie dialektyka wychodzi od faktu współjedni rzeczywistości, wzajemnej spójni wszystkich jej przejawów przyrodzono-materialnych, społecznych, kultury materialnej i duchowej w ich stawaniu się i rozwoju. W aspekcie subiektywno-racjonalnym, wspartym na pierwszym, dialektyka sięga natomiast po analizę prawidłowości współzwiązków i stosunków kojarzonych przeciwieństwami i sprzecznościami stawania się. Powiązanie tych dwóch modalności nadaje dialektyce - zdaniem autora - uprawnienia prawidłowej metody. Ona sama staje się dla materializmu prawidłowością, a materializm dostawcą rzeczowych treści dialektyki. Stąd nazwa „materializm dialektyczny”, który można też nazwać „filozofią stawania się bytu”. Z kolei, poprzez kategorię *praxis*, która spełniać ma zadania źródła, wskaźnika i sprawdzianu prawdy i dobra, miernika wartości i ideałów życiowych staje się owa filozofia „materializmem historycznym”. Tak rozumiana obejmuje ona: filozofię myślenia potocznego, filozofię nauk szczegółowych i wreszcie filozofię rozwijaną w sobie tylko właściwym zakresie. Ta ostatnia okazuje się dyscypliną samodzielną, jakkolwiek nie bez powiązań z innymi szczegółowo-pozytywnymi rodzajami poznania i ludzkiej wiedzy. Filozofia bowiem, uwzględnivszy wyjściowo wspólny dla ludzkiej myśli przedmiot rzeczowo-materialny, własną działalność poznawczą poczyną od uogólnień wyników badań nauk szczegółowych, które jako „dane” stanowią dla niej przedmiot rzeczowo-formalny. Racjonalizując te uogólnienia, we własnym już zakresie, może ona być dialektyką istnienia tj. ontologią i kosmologią; bądź dialektyką myślenia („gnozeologią”), w skład której wchodzi: ogólna teoria poznania, epistemologia filozoficzna, aksjologia, metodologia i historia filozofii; bądź też dialektyką działania, do której zalicza się teorię rozwoju społecznego, ideologię filozoficzną oraz antropologię filozoficzną. W ten sposób ma ona być filozofią uwikłaną w nabrzmiałą żywotnie aktualność, w nieustępliwym szukaniu i odnajdywaniu sensu - prawdy świata i człowieka, filozofią zaangażowaną i angażującą, filozofią potrzebną człowiekowi ze względu na jej racjonalistyczny humanizm.

Ostatnie dzieło Jana Legowicza *Człowiek istota ludzka*, zasługuje na szczególną uwagę. Trzeba niewątpliwie w nim widzieć testament uczonego i wychowawcy, który, oglądając się na minioną przeszłość w perspektywie własnego, indywidualnie przeżywanego życia, jak również w odniesieniu do skali uniwersalnej, przeobrażeń dokonanych w sferze natury i wydarzeń zaistniałych w historii, stara się proroczco ujrzeć przyszłość i o niej pouczyć tych, którym w tej przyszłości dane będzie żyć i którzy będą ją tworzyć.

Treść dzieła rozpięta jest pomiędzy wprowadzeniem, zatytułowanym „*Ut omnia humana fiant*” - co sam autor, jak gdyby w trosce o to, aby zostać dobrze zrozumianym, wyklada: „by nic nie odbywało się bez współudziału człowieczego odniesienia pod nazwą *humanum*” - i zakończeniem, „*Ut omnia humana sint*”, co z kolei tłumaczy: „by bez *humanum* nic już obywać ani ostać się nie mogło”. Bardzo ważne, a zarazem trudne to dzieło; filozof zawsze starający się nagiąć pojęcia tak, aby w pełni były zdolne wyrazić jego myśl, tutaj z językiem wręcz się mocije, waży każde słowo, kształtuje je w nowe formy i łączy w odkrywane przez siebie związki, które mają najtrafniej oddać mowę umysłu. Punkt wyjścia dla rozważań Jana Legowicza stanowi przeświadczenie, że schyłek życia przeżywa on w czasach, gdy człowiek otrząsnął się już - jak napisze - i ze spirytualizmu, i materializmu, a stanął przed przyszłością, co do której chciałby, „*ut omnia humana fiant*”. „Świat mieni się nadal tak, jak stwórczo wyłoniony został z oceanu nicości i jak wspólny ze swoim Sprawcą tworzy go i przetwarza przyroda; natomiast bytujący w nieskończoności istnienia i przytomny w bezkresie jego stawania się i rozwoju człowiek, jeden i jedyny tylko sam siebie czyniąc sobą, samotny w tym bezmiarze istnień, pyta o swoje «skąd» i swoje na wszechfalach powstawania z przemijaniem «dokąd». O swoje *humanum*, które nie różni go z przyrodą, ani nie oddala od tego, który JEST, a sprawia, że tylko on, człowiek, choć nie do zaistnienia bez jednego, ani do istnienia bez drugiego, świadczy się wobec obu swoim niezależnie rozumnym odnajdywaniem się w rozumności”⁸.

Rozważając człowieka w perspektywie *humanum*, autor chce połączyć wielowiekowe rozdwojenie człowieczej jedności na ciało i duszę, przekonany, że w tym „sporze «od-dół» z tym «od-góry»”, jak to określi, gubi się ludzkie „coś”. Bowiem w przekonaniu Jana Legowicza właśnie w jedności duszy i ciała znajduje swoje ugruntowanie zasadnicza, odróżniająca człowieka od innych istnień cecha: *jego wiem kim jestem*.

Niemniej jednak zastanawia się on, czy człowiek dzisiaj naprawdę wie kim jest i w czym wyraża się sens jego racjonalności, dzięki której określa siebie mianem istoty rozumnej. Jak powie, jest to jedno z pytań, na które, poza wiarą, brak jest przekonującej odpowiedzi: „czy rozumny w człowieku rozumny w nim udzielnie rozum, czy też człowiek sam ze swego organo-układu i swojej budowy jako istota rozumna?”⁹. Już w *Filozofii...* zauważył, iż istnienia człowieka nie da się wytłumaczyć wystarczająco jedynie przez przyjęcie zestawu komórek, czy nawet układu najsubtelniejszych i „ułożonych” atomów - to nie tłumaczy ludzkiej egzystencji społecznej, jej historii

⁸ J. Legowicz: *Człowiek istota ludzka*. Warszawa 1993, s. 11.

⁹ Tamże, s. 20.

i kultury. Uznając więc w makro- i mikrokosmosie wspólnotę elementarnego pochodzenia wszechrzeczy i człowieka, niepodobna tej wspólnoty sprowadzać do prastrukturalnego modelu fizyczno-biologicznego układu ilościowo i jakościowo współdniesionych cząstek, ewentualnie wymiernych w konkretnych przejawach istnienia, zawsze jednak pozostających sumą samych siebie. Wprawdzie ręka i inne organy poruszają się na zasadzie odruchów i odpowiednich reakcji układu nerwowego, ale to, że ręka wyciąga się w przyjaznym geście, aby ucisnąć dłoń drugiego, to, że podaje szklanę wody spragnionemu, to, że na twarzy pojawia się uśmiech, to wszystko nie pozwala odnosić racjonalności człowieka jedynie do struktury nerwowej jego organizmu, choć niewątpliwie nierozzerwalnie z nią jest ona złączona. A jednak człowiekowi dzisiaj tych wątpliwości brakuje; Jan Legowicz z wielkim zatroskaniem widzi, że człowiek skłonny jest patrzeć na siebie jako na zespół mięśni i nerwów działający analogicznie do będących tworam i jego rąk systemów przewodników i półprzewodników, że w obecnych czasach zaczyna brakować miejsca właśnie na niego samego: dla człowieka, że ludzkość staje wobec niebezpieczeństwa uprzedmiotowienia człowieka, zatracenia jego podmiotowej nadrzędności i sprowadzenia go do formy rozumnego robota z nieodłącznym kalkulatorem w ręku. „Człowiek-robot wymieni wówczas swą rozumność ssaka na tele-rozumność i zapomni, albo nie zechce pamiętać, że hołubiony przezeń kalkulator od niego ma swoją rozumność.... (...) Niestety, ale stajemy się jednak ludźmi ery i tele-genealogii robotów”¹⁰.

A człowiek nie jest, bynajmniej, układem półprzewodników tak, jak również nie jest tylko jednym z aspektów swojej natury. Jego ludzka osobowość, zaznaczy Jan Legowicz, wyraża jedność, stanowi ją *totum humanum*, i jako *totum* wchodzi człowiek w relacje z innymi osobowymi tożsamościami, każdą stanowiącą odrębne w sobie *totum humanum*. Owa ludzka całość tworzy się i kształtuje w przestrzeni czasu, formowana przez dziedzictwo człowieczych doświadczeń, tych w wymiarze indywidualnym i tych w wymiarze współuczestnictwa, które zawiązuje się „w obrębie skłaniania się człowieka do człowieka”. Można więc mówić o „współuczestnictwie człowieka w doświadczeniu i osobowościowym oddźwięku tego współdoświadczenia z drugim człowiekiem”¹¹. Tak postrzegany człowiek nie ma nic wspólnego z człowiekiem-robotem, przed którym myśliciel odczuwa trwogę, i przed którym ostrzega czytelników swojego dzieła.

Dopiero po tej próbie określenia człowieka, ukazania go jako *totum* ciągle formujące się i formowane w przestrzeni jego życia, autor przystępuje do szczegółowych rozważań nad ludzką racjonalnością i tożsamością, nad jej

¹⁰ Tamże, s. 21.

¹¹ Tamże, s. 83-84.

wyrażaniem się w słowie i myśli, nad obecnością i trwaniem człowieka w rzeczywistości, wreszcie nad jego spełnianiem się w sferze *praxis*, w której urzeczywistnia się jego wartość i jego „humano-powołanie”. W każdej z tych sfer człowiek spełniać się może, i spełniać powinien, w perspektywie *humanum*. Nadzieja autora, *ut omnia humana sint*, wyraża się, według bardzo szczególnego, ale ważnego dlań określenia, w wizji objęcia człowieka przez *Wszech*, z nim sprzęgnięcia i w nim współobecniania. W owym *Wszech* nie ma z kolei niczego, co nie działałoby się za pośrednictwem człowieka. Ważne, aby to uczestniczenie w nim i działanie człowieka było „humano -uczestnictwem” i „humano -działaniem”. Tak człowiek zostaje przez autora postawiony w obliczu możliwości przeniknięcia *Wszech* swoim *humanum*, w aspekcie działania w świecie i swojego do świata odnoszenia, co może się dokonać na płaszczyźnie „Awmano-kosmo-moralności” z *Wszech*. A przecież na tę sferę wszechodniesienia składają się również różnorodne relacje, w które wchodzi człowiek wobec drugiego człowieka, i one też powinny się stawać „humano-współistnieniem” ludzi. Testament Jana Legowicza przedstawia wielką wizję *Pax Humana*, jako powinność, którą należy podjąć w wysiłku naszego „humano-współuczestnictwa” i „humano-współtworzenia” *Wszech*. „«*Pax humana*» to pokój myśli i pokój serca, prawa sprawiedliwego i miłości mądrej, pokój wolności i nieprzymuszanego musu, pokój zasad i pokój tolerancji, pokój pragnień i umiaru, czynu i spoczynku, dumy i pokory, pokój młodości i starzejącej się młodo starości”¹.

4. Język i styl. Przy lekturze dzieł Jana Legowicza nieodmiennie zaznacza się pewna szczególna cecha warsztatu autora: nic nie wymyka się spod kontroli jego skupionej myśli, nie ma w nich nic przypadkowego, począwszy od układu, od kolejności omawianych zagadnień, po warstwę słów; bo z pełną odpowiedzialnością można powiedzieć, że w dziełach tych przemyślane jest nawet każde słowo. Aktowi tworzenia towarzyszył głęboki, czasem bardzo długi namysł, któremu musiała się poddawać także oporna materia języka. Stąd i może pewna trudność w odbiorze dla tych czytelników, którzy ze swoistością języka Jana Legowicza nie mogą się oswoić.

V. UCZNIOWIE I WSPÓŁPRACOWNICY. Pod kierunkiem naukowym Profesora napisano blisko 50 rozpraw doktorskich. W szerokim znaczeniu wszyscy autorzy tych dysertacji są uczniami Jana Legowicza. Do Jego bliższych uczniów należy wszakże zaliczyć pracowników Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii UW: Dobrochnę Dembińską-Siury, Andrzeja Kasię, Mieczysława Boczara, a także m. in.: Czesława Głombika z Uniwersytetu Śląskiego i Ryszarda Palacza z Wyższej

¹² Tamże, s. 395.

Szkoły Pedagogicznej w Zielonej Górze. Współpracowali z Janem Legowiczem m. in.: Juliusz Domański, Bartłomiej Korolec, Zdzisław Kuksewicz, Mieczysław Markowski - pracownicy naukowcy z Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej IFiS PAN.

VI . KOMENTARZ. Dzieło Jana Legowicza spełniało się w trzech zasadniczych dziedzinach: historii filozofii, pedagogiki i filozofii jako takiej. Rzecz znamienita, w jego przedstawieniu te trzy, różne przecież nauki stanowią bardzo spójną całość, a szczegółowe, w ich zakresie prowadzone rozważania są jedne dla drugich swoistym uzasadnieniem, wzajemnie się również dopełniają. Wszystkie noszą owo szczególne legowiczowskie znamię: przeniknięte duchem humanizmu wyrażają ufną wiarę w człowieka i jego rozumność.

Pytania, które stawia Jan Legowicz, i odpowiedzi na nie uzyskiwane, dalekie są od pospolitej konwencji. Jego interpretacja historii filozofii nosi, znamię troski o to, aby zagadnienia filozoficzne ujmować w możliwie wszechstronnym ich uwarunkowaniu i odniesieniu, aby widzieć je w perspektywie wydarzeń historycznych i konkretnych warunków, które niejako stwarzają zapotrzebowanie na taką, a nie inną problematykę, aby wreszcie ujawniać związki pomiędzy poszczególnymi teoriami i dostrzegać ich wzajemne oddziaływanie. A nade wszystko ten wysiłek przenika nieustająca czujność, aby w badaniach nie zagubić człowieka, lecz dostrzegać go we wszelkich przejawach jego życia, i w nich poszukiwać uzasadnienia dla podejmowanych przezeń kwestii i formułowanych teorii.

Zapewne można mieć inną wizję filozofii starożytnej czy średniowiecznej, sądzić, że być może miejscami, zwłaszcza w odniesieniu do niektórych filozofów, to tło konkretnych - gospodarczych czy politycznych - uwarunkowań akcentowane jest zbyt mocno, każdy wszak, kto zajmuje się historią filozofii, ma jakiś własny obraz, jednakże przedstawienie Jana Legowicza, jego erudycja oraz ogrom ujawniającej się wiedzy nie mogą nie budzić podziwu. I można dzisiaj często słyszeć opinię, że jego historiozoficzne dzieło oparło się upływowi czasu, a jego wartość ciągle jest niepodważalna.

O wiele trudniej ocenić w całości *stricte* filozoficzny dorobek naukowy Jana Legowicza. Można w tym dorobku jednak dostrzec konsekwentne formułowanie poglądów na tematy zasadnicze: natury filozofii i jej istotnych problemów, natury samego filozofowania, relacji między *theoria* i *praxis*; poglądów, które zyskiwały wyrażenie w takim czy innym kontekście, choć często pozostawmy także w wyrażeniu ideologicznym odniesieniu, co właśnie nie ułatwia ich jednoznacznej wykładni. Nawet ten fakt wydaje się wszakże ukazywać istotne oblicze Legowiczowskiej filozofii. Skoro jest to „filozofia życia”, rozumiana jako filozofia autonomicznego zarządzania ludzkim życiem: dająca syntezę poglądów na świat i człowieka, a równocześnie

umożliwiająca człowiekowi odnajdywanie się w poszczególnych dziedzinach swego istnienia i działania, zatem filozofowanie przedstawia się w takiej perspektywie jako ciągle poszukiwanie tego, co po ludzku wartościowe w rozwoju świata, społeczeństwa czy jednostki; jako wysiłek samookreślenia się człowieka w tworzonej przezeń współczesności. Owa filozofia akcentuje prymat człowieka w świecie: stanowi on problemowy trzon i wskaźnik (także światopoglądowy) myśli i wiedzy głoszącej, iż jedynie człowiek może wyzwalać człowieka od tego, co jako antyludzkie byłoby skłonne mu zagrażać; zbawiać go i ratować tym, co zapoznane w jego człowieczeństwie.

Streszczenie

Jan Legowicz urodził się w 1909 roku w Mościskach, zmarł w Warszawie w 1992 roku. Wykładał na uniwersytetach w Łodzi (1949-1953) i w Warszawie (1953-1979). W 1958 roku był jednym z założycieli a następnie wiceprzewodniczącym SIEPM. W latach 1956-1968 współpracował z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN.

W swojej pracy naukowo-badawczej nie zamykał się tylko w rozeznawaniu aktualnego stanu wiedzy w zakresie własnej specjalności i jedynie w innym jej przedstawieniu, lecz także ukazywał, częstokroć kontrowersyjną, swą własną wizję problemową i własną koncepcję warsztatową. Jego dokonania obejmują obszar historii filozofii (szczególnie starożytnej i średnio-wiecznej), filozofii i pedagogiki. W jego przedstawieniu te trzy różne prze-cieź nauki stanowią bardzo spójną całość. Wszystkie przeniknięte są duchem humanizmu: wyrażają ufną wiarę w człowieka i jego rozumność.

Summary

Jan Legowicz was born 9 VIII 1909 in Mościska, and died 27 X 1992 in Warsaw. He gave lectures at universities in Łódź (1948-1958) and Warsaw (1958-1979). In 1958 he was one of the founders and then also the Vicepresident of SIEPM. Between 1956 and 1968 he cooperated with Institute of Philosophy and Sociology at Polish Academy of Sciences.

In his scientific research work he was not confined to distinguish the current state of knowledge in range of his own speciality and only in other representation of facts. He also showed, often controversial, but his own view on the problem and own idea of the methods. His achievements include the field of history of philosophy (especially ancient and medieval), pedagogics and philosophy. In his statement these three different sciences form a coherent whole. They all are penetrated by spirit of humanism and express trust belief in a man and his rationalism.

CZESŁAWA PIECUCH

Akademia Ekonomiczna w Krakowie

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

I. DZIEŁA. 1. Książki autorskie. *Istnienie i wartość*. Kraków 1981 [druk 1982], s. 355 + 5 nib.; *Dialektyka twórczości*. Kraków 1983, s. 365 + 3 nib.; *W kręgu wartości*. Kraków 1992, s. 177 + 3 nib.; *Wykłady o Platonie. Ontologia*. Kraków 1993, s. 280; *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 464 + 4 nib.; Cyprian Norwid: *O muzyce*. Opracował Władysław Stróżewski. Kraków 1997, s. 7-108 *Wstęp*, s. 109-280 teksty.

2. Książki redagowane. *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*. Praca zbiorowa pod red. W. Stróżewskiego. Wrocław-Gdańsk 1978, s. 220 + 2 nib.; *Od Husserla. do Levinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, pod. red. W. Stróżewskiego. Kraków 1987, s. 320, wyd. II 1989; *Servo veritatis. Materiały Sesji Naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły — Jana Pawła II*. Uniwersytet Jagielloński. Kraków 16-17 listopada 1984, pod. red. W. Stróżewskiego. Warszawa - Kraków, s. 344; [Z Adamem Węgrzeckim] *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z Konferencji Naukowej Kraków 1985*. Warszawa-Kraków 1995, s. 323; [Z Włodzimierzem Galewiczem i Elisabeth Stoker] *Kunst und Ontologie. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag*. Amsterdam- Atlanta, GA 1994, s. 235; [Z Jochen Bloss i Josef Zúmr] *Intentionalität, Werte, Kunst (Husserl, Ingarden, Patocka). Beiträge zur gleichnamigen Prager Konferenz vom Mai 1992*. Praha. 1995, s. 284; [Z Andrzejem Pelczarem], *Servo veritatis II. Spotkania naukowe po święczone myśli Jana Pawła II*. Uniwersytet Jagielloński. Universitas. Kraków 1996 [Książka ukazała się w grudniu 1995].

3. Skrypty. *Wykłady z estetyki*. Część I, opracowała Maria Gadowska. Kraków, s. 95; [Skrypt nieautoryzowany] *Metafizyka. Pomoce do wykładów*. Kraków 1988, Cz. I. s. 115, cz. II. s. 91.

4. Rozprawy i artykuły. *Filozofia bytu w De divinis nominibus Pseudo-Dionizego Areopagity*, w: *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem Prof. dra Stefana Świeżawskiego (historia filozofii) i Prof. dra Alberta Krąpca G. P. (metafizyka)*. Poznań 1956, s. 68-78; *Problem panteizmu w De divinis nominibus Psudo-Dionizego Areopagity*. „Roczniki filozoficzne” 1955-57, t. V, z. 3, *Prace z zakresu historii filozofii*, s. 39-59 i 167-168; *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza (Przyczynek do rozwiązania problemu transcendentalności piękna)*, „Roczniki filozoficzne” 1958, t. VI, z. 1. *Prace z zakresu filozofii bytu*,

s. 19-51 i 176-177; *Filozofia a światopogląd*. „Znak” 1958, nr 2 (44), s. 130-139; *O pojęciach piękna*. „Znak” nr 7/8 (61/62), 1959, s. 866-887 i 1077-1079. Przedruk w: *Istnienie i wartość; O kształtowaniu się doktryn estetycznych w XIII wieku*, w: J. Sawański (red.): *Średniowiecze. Studia o kulturze*. Warszawa 1961, s. 9-49. Przedruk fragmentów w: J. Starnawski: *Średniowiecze*. Warszawa 1975, s. 300-305; *Claritas. Uwarunkowania historyczne i treść estetyczna pojęcia*. „Estetyka”, r. II, 1961, s. 125-146; *Spór o transcendentalność piękna*. „Zeszyty naukowe KUL”, r. IV, nr 3 (15), 1961, s. 19-37; *Kategorie estetyczne i sztuka współczesna*. „Znak” nr 6 (84) 1961, s. 803-818; *Etyka afirmacji*. „Znak” nr 11 (89) 1961, s. 1461-1481. Przedruk w: *Istnienie i wartość; Bóg i zło. Na marginesie O naturze dobra św. Augustyna*. „Znak” nr 1 (91), 1962, s. 154-160 [Jan Nizwandowski]. Przedruk w: *Istnienie i wartość; Arcydialog Platona*. „Znak” nr 4 (106), 1963, s. 371-400. Przedruk w: tamże; *Na marginesie Człowieka Teilharda de Chardin*. „Znak” nr 11 (113) 1963, s. 1314-1338; *Gli Studi di estetica di Roman Ingarden*. „Rivista di Estetica”, Anno VIII, fasc. I, 1963, s. 131-142; *Z problematyki negacji*, w: *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*. Warszawa-Kraków 1964, s. 85-103. Przedruk w: *Istnienie i sens; Z chrześcijańskiej filozofii człowieka*. „Znak” nr 9 (123) 1964, s. 1026-1062 [Jan Nizwandowski]; *O zasadnicze pytanie metafizyki (Zarys problematyki)*. „Znak” nr 1 (127) 1965, s. 3-23. Przedruk w: tamże; *Wartościowanie a ocena*. „Znak” nr 4 (130) 1965, s. 460-465 i 468. Przedruk w: *Istnienie i wartość; O pojęciu patriotyzmu*. „Tygodnik Powszechny” nr 2 (885), 1966, s. 1-2. Przedruk w: *Istnienie i wartość; Ku metafizyce ewolucji*. „Znak” nr 11 (149) 1966, s. 1360-1384; *Z historii problematyki negacji*, cz. I — *Ontologiczna problematyka negacji w De quatuor oppositis*. „Studia mediewistyczne” t. 8, 1967, s. 183-246; *Z historii problematyki negacji*, cz. II — *Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*. „Studia mediewistyczne” t. 9, 1968, s. 117-213. Przedruk obszernych fragmentów w: *Krytyka pojęcia nicości w Ewolucji twórczej Henryka Bergsona*, w: B. Skarga (red.): *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Wrocław-Gdańsk 1978, s. 101-130; *Erich Fromm: Perspektywy i redukcje*. „Znak” nr 5 (155) 1967, s. 593-636; *Refleksje o małżeństwie*. „Znak” nr 4 (154) 1967, s. 443-452 [Jan Nizwandowski]; *Ontologia, metafizyka, dialektyka*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*. Wydanie specjalne „Studiów filozoficznych”, 1972, s. 209-228. Przedruk w *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, op. cit.; *W poszukiwaniu istoty pokoju*. „Studia filozoficzne” nr 5 (78) 1972, s. 59-64. Przedruk w: *Istnienie i wartość*. Wersja angielska: *In Search of the Essence of Peace*. „Dialectics and Humanism” nr 4, 1983, s. 159-164; *Program estetyki Romana Ingardena*. „Ruch filozoficzny” t. XXX, 1972, nr 1, s. 14-20. Wersja

angielska: *Roman Ingarden's Aesthetic Program*, transl. by D. Fedoryka. "Aletheia. An International Journal of Philosophy", vol. IV, s. 226-234;

Trzy modele historii dialektyki. „Studia filozoficzne” nr 2 (99) 1974, s. 89-111. Przedruk w: *Szkice filozoficzne...*, op. cit. Skrócona wersja angielska: *Three Models of the History of Dialectics*. „Dialectics and Humanism”, nr „O”, 1973, s. 77-86; *Trzy wymiary prawdy*. „W drodze” nr 3 (7) 1974, s. 31-40. Przedruk w: *Istnienie i wartość*. Wersja francuska: *Les trois dimensions de la verite. En marge De veritate*, q. 1, a. 2, w: *Saint Thomas d'Aquin. Pour le septieme centenaire de sa mort. Essais d'actualisation de sa philosophie*. Ed. par S. Kamiski, M. Kurdziałek, Z. J. Zdybicka. Lublin 1977, s. 155-167; *Dialektyka Kanta — dialektyka Hegla*, w: Jan Garewicz (red.): *Dziedzictwo Kanta*. Warszawa 1976, s. 58-71; *Man and Value in Ingarden's Thought*. „Analecta Husserliana” vol V/1976, s. 109-123. Wersja polska: *Istnienie i wartość*; *Pytania o arche*. „Res facta” nr 8, 1977, s. 21-44. Przedruk w: *Istnienie i sens*; *Próba ontologii symbolu*, w: *Studia z teorii pozwania i filozofii wartości* [zob. *Studia z teorii poznania...*, op. cit.], s. 103-111; *Phenomenology and Dialectics*. „Dialectics and Humanism”, vol IV, nr 4 (17) 1978, s. 129-135. Wersja polska: *Fenomenologia i dialektyka. Doświadczenie integralne*. „Półrocznik Filozoficzny Młodych” nr 1, 1986, s. 81-82. Przedruk (ze zmianami) w: *Istnienie i sens*; *Kilka uwag dotyczących metafizycznej problematyki natury oraz pochodzenia dobra i zła*. „Studia filozoficzne” nr 6 (151), 1978, s. 17-28. Przedruk w: *Istnienie i wartość*. Wersja angielska: *Some remarks concerning the problem of nature and origin of good and evil*. „Dialectics and Humanism” vol V, nr 2 (19), 1978, s. 173-179; *Trzy moralności*. „Znak” nr 2 (284), 1978, s. 155- 161. Przedruk w: *Istnienie i wartość*; *Struktura metafizyki średniowiecznej*, w: J. Legowicz (red.): *Historia filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1979, roz. V, s. 173-231; *Średniowieczne teorie wartości*, j. w., s. 394-433; *Z zagadnień piękna i sztuki*, j. w., s. 469-494; *Three Notions of Non-Being*. "Reports on Philosophy" nr 3, 1979, s. 47-52; *Profesor Izydora Dąmbska jako historyk filozofii*. „Ruch filozoficzny” t. XXXVI, 1979, s. 2-4; *Doskonałe - wypełnienie*. O Fortepianie Szopena Cypriana Norwida. „Pamiętnik literacki”, r. 70, z. 4/1979, s. 43-72. Przedruk w: *Istnienie i wartość*;

O prawdziwości dzieła sztuki. *Prawdziwościowa interpretacja dzieła sztuki literackiej*. „Studia estetyczne” t. XV, 1978 [ukazał się w 1980], s. 149-169. Wersja angielska: *On the Truthfulness of the Work of Art*, tłum. A. Szylewicz. "Review of Metaphysics", vol. XXXV, 1981, nr. 2, s. 251-273. Przedruk fragmentu: *Nad wodą wielką i czystą A. Mickiewicza. Próba interpretacji prawdziwościowej*. W: M. Stala (red.): *Liryki łożańskie Adama Mickiewicza. Strona Lemanu*. Antologia. Kraków 1998, s. 270-275; *Norwid l'universa-mentescosciuto*. "CSEO Documentazione", 161, maggio 1981, s. 198-209;

Filozofia epoki Beethovena, w: *W 150 rocznicę śmierci Ludwika van Beethovena. Materiały z Sesji Naukowej (8-10 XI 1977)*. Państwowa Wyższa Szkoła Muzyczna w Krakowie, Katedra Teorii. Zeszyt Naukowy [b. r. w.], s. 3-24 (Ukazało się w 1981); *Racjonalizm i metaracjonalizm*. „Studia filozoficzne” nr 5-6 (210-211) 1983, s. 39-56. Przedruk w: *Istnienie i sens*. Wersja angielska: *Rationalism and Metarationalism*. „Dialectics and Humanism” nr 2/1984, s. 299-317; *Dialectics of Artistic Creativity*. „Reports on Philosophy” nr 7, 1983, s. 41-52; *Transcendentals and Values*. „The New Scholasticism”, vol. LVIII, 2, s. 187-206; *Manas ARXE*. „Reports on Philosophy” nr 8, 1984, s. 73-75; *Tak - tak, nie - nie*. Kilka uwag o prawdzie. „Tygodnik Powszechny” nr 27 (1880), 1985, s. 3-4. Przedruki: W kręgu wartości., „Ethos” r I, nr 2-3, 1988, s. 29-36, J. Goćkowski i K. Pigoń (red.): *Etyka zawodowa ludzi pracy*. Wrocław-Kraków 1991, s. 65-72; *Wartości estetyczne i nadestetyczne*. W: *O wartościowaniu w badaniach literackich*. Lublin 1986, s. 35-86. Przedruk w: M. Poprzęcka (red.): *Sztuka i wartość. Materiały XI Seminarium Metodologicznego Stowarzyszenia Historyków Sztuki*. Warszawa b. r. w. [1988], s. 34-53; *Czas piękna*. W: *Melos. Logos. Ethos*. Materiały Sympozjum poświęconego twórczości F. Dąbrowskiego, S. Kisielewskiego, Z. Mycielskiego, Warszawa 29-30 XI 1985. Warszawa, s. 59-76. Przedruk: „Znaki czasu” nr 21 (styczeń-luty-marzec 1991), s. 101-116. Wersja angielska: *A Time of Beauty*. „Polish Art Studies” XII, s. 119-129; *O stawianiu się człowiekiem*. W: *Szanse naukowego rozwoju pedagogiki*. „Zeszyty Naukowe UJ” 852, Prace Pedagogiczne, z. 6, Kraków, s. 103-110. Przedruk w: *W kręgu wartości*;

Trzy koncepcje istnienia. „Przegląd Tomistyczny”. t. III, 1987, s. 4-20. Przedruk w: *Istnienie i sens; Metafizyka jako meta-fizyka*, w: *Nauka. — Religia - Dzieje*. IV Seminarium w Castel Gandolfo, 6-8 VIII 1986, pod red. J. A. Janika i P. Lenartowicza S J. Kraków 1988, s. 183-204. Przedruk w: *Istnienie i sens; Ponadkulturowe wymiary dobra, prawdy, piękna*. W: *Pluralizm w kulturze*. „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 918, Prace Pedagogiczne z. 9, s. 155-174. Przedruk w: *W kręgu wartości; Doświadczenie i interpretacja*. W: *Servo veritatis* [zob. *Materiały Sesji Naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły - Jana Pawła II*, op. cit], s. 261-268; *Medytacja o wyzwoleniu przez prawdę*. „Ethos”, nr 4, s. 35-49. Przedruk w: *W kręgu wartości; Problematyka piękna*. W: *Studia z historii i historii sztuki* pod red. S. Cynarskiego i A. Małkiewicz. „Zeszyty Naukowe UJ” 886, Prace Historyczne z. 89, s. 211 -225. Przedruk w: *W kręgu wartości; O możliwości sacrum w sztuce*. W: *Sacrum i sztuka*, oprac. N. Cieślińska. Kraków 1989, s. 23-38; *O metodzie fenomenologii*. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, zebrali i oprac. J. Perzanowski. Warszawa 1989, s. 78-95; *Metafizyka jako nauka*. „Studia mediewistyczne”, XXVII, nr 2, 1990, s. 3-27. Wersja angielska: *Metaphysics as a Science*. W: *Knowledge and Science in Medieval*

Philosophy. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy, S. I. E. P. M. Helsinki 24-29 August 1987. Helsinki 1990, vol. I, s. 128-157; *Symbol i rzeczywistość*. W: *Nauka-Religia-Dzieje. V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8-11 VIII 1988*, pod red. J. Janika i P. Lenartowicza. Kraków 1990, s. 145-160 i 222-226. Przedruk w: *Istnienie i sens; Idea Uniwersytetu*. „Res Publica” IV, nr 7/8 (30), 1990, s. 51-61. Przedruk w: *W kręgu wartości*. Wersja angielska: *The Idea of University*. W: *Universities Today and Tomorrow*. Eds. J. Jerschina and A. Kosiarz. Kraków 1990, s. 13-24; *Chopin i Norwid*. W: *Międzynarodowe Sympozjum Muzykologiczne „Chopin i Romantyzm”, Warszawa 17-23 października 1986*. Referaty. „Rocznik Chopinowski” t. 19, 1987. Warszawa 1990, s. 49-60. Wersja angielska: *Chopin and Norwid*, transl. by K. Tylko-Hill, w: 3. *Musicological Symposium „Chopin and Romanticism”, Warsaw 17-23 October 1986, Part One: Papers*. „Chopin Studies” 3, Warszawa 1990, s. 53-64;

O urzeczywistnianiu wartości. „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, t. III 1991, s. 7-21. Przedruk w: *W kręgu wartości; Mała fenomenologia autorytetu*. „Dekada Literacka” nr 36, Kraków 16-31 XII 1991, s. 1 i 10. Przedruk w: *W kręgu wartości*, s. 27-32; Przedruk w: „Ethos”, nr 37, (1) 1997, s. 32-35; „Byt i nic są tym samym”. Próby interpretacji. W: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesięciolecie urodzin*. Kraków, s. 167-184. Przedruk w: *Istnienie i sens; Metafizyka Leśmiana*. „Ruch Literacki”, r. XXXIII, nr 1-2 (190-191), styczeń-kwiecień 1992, s. 125. Przedruk w: *Istnienie i sens; Mimesis i methexis*. W: *Sztuka. Mimesis czy kreacja? Referaty XXXIV Tygodnia Filozoficznego KUL*. Lublin, s. 49-64. Wersja angielska: *Art and Participations*, w: *Kunst und Ontologie*, op. cit., s. 167-181 oraz w *Intentionalität, Werte, Kunst*, op. cit., s. 207-222; *Fenomenologia analityczna Romana Ingardena. Zarys problematyki*. „Kwartalnik filozoficzny” t. XXI (1993), z. 1, s. 5-11; *Etyka obywatelska - etyka obywatela*. W: B. Markiewicz (red.): *Obywatel. Odrodzenie pojęcia*. Warszawa 1993, s. 45-58; *Wielość nauk i jedność wiedzy*. „Universitas” nr 5, 1993, s. 4-8. Przedruk w: J. Goćkowski i S. Marmuszewski (red.): *Nauka. Tożsamość i tradycja*. Kraków 1995, s. 15-22; *Człowiek — kultura — praxis*. W: *Ze szczególną czcią i wdzięcznością [Druk specjalny z okazji uroczystego posiedzenia Senatu Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniu 23 VI 1993, w X rocznicę nadania Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II doktoratu honoris causa UJ]*, s. 11-14. Przedruk w *Servo veritatis II. Spotkania naukowe poświęcone myśli Jana Pawła II*, pod red. A. Pelczara i W. Stróżewskiego. Kraków 1996, s. 267-280; *O pojęciu inspiracji*. W: *Inspiracje w muzyce XX wieku: filozoficzno-literackie, religijne, folklorem*. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Muzykologicznej 1-3 października 1983. Warszawa 1993, s. 132-142. Przedruk i wersja angielska: *O pojęciu inspiracji. On Inspiration* [transl.

by E. Klimontowicz]. Druk okolicznościowy Międzynarodowego Centrum Kultury w Krakowie. Kraków 1993, s. 16 +16+5 nib.;

Plaszczyzny sensu w dziele malarskim. „Pokaz. Pismo Galerii Krytyków”, 3 (6) 1994, s. 1-4. Przedruk w: *Sztuka wobec prawdy. Nałęczowskie dni filozoficzne* 1993, 1994, 1995. Nałęczów 1995, s. 16-21; *O wielkości*. „Kwartalnik filozoficzny” t. XXII, (1994), z. 1-2, s. 5-30. Przedruk w: „Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków, czerwiec 1993 - maj 1994” Rocznic 3, Kraków 1994, s. 62-76. Wersja angielska: *On Greatness* [transl. by E. Klimontowicz], w: „International Cultural Centre, Cracow June 1993 - May 1994”, Yearly Nr. 3, Kraków 1994, s. 61-75; *O przygodności człowieka*. W: *Symposium Naukowe z okazji 15-lecia pontyfikatu Jana Pawła II*, Kraków 11-12 października 1993. Kraków 1994, s. 41-69; *O Profesor Józef Maria Bocheński*. „Kwartalnik filozoficzny”, t. XXIII, z. 1, s. 5-14; *O swoistości sposobu istnienia człowieka*. W: A. Węgrzecki (red): *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*. Kraków 1995, s. 123-132; *Metafizyka i poezja*. *Stulecie Młodej Polski*. Studia pod redakcją M. Podrazy-Kwiatkowskiej. Kraków 1995, s. 79-92; *Literatura i filozofia*. „Ruch Literacki”, r. 36 (1995), z. 6 (213), s. 1-16. To samo w: T. Michałowska, Z. Ciuliński, Z. Jarosińska (red.): *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, Warszawa 1995. Warszawa 1996, s. 638-653; *Doświadczenie bytu - doświadczenie istnienia*. „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXIV, z. 1, 1996, s. 19-30; *Dźwięk i ton*. *Norwid i Cieszkowski o muzyce*. W: B. Markiewicz, S. Pieróg (red.); *August Cieszkowski. W setną rocznicę śmierci*. Warszawa 1996, s. 103-113; *Dwaj Mistrzowie*. W: *Mistrz i uczeń. Materiały z Sympozjum 18-19 marca 1996*, Kraków. Kraków [b. r. w.], s. 23-33. Przedruk w „Alma Mater” nr 1 i 2; *O sposobach istnienia (Przegląd wybranych stanowisk)*, w: J. A. Janik (red); *Nauka, religia, dzieje. Co to znaczy realnie być...? VIII Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 8-10 sierpnia 1995*. Kraków 1996, s. 81-101; *Kilka uwag filozoficznych dotyczących tematu: „Do kogo należą zwłoki ludzkie?”* W: *Zawłaszczanie zwłok ludzkich*. Kraków 1996, s. 7-13; *Próba zreferowania wyników dyskusji Wyższego Seminarium Historii Filozofii KUL w okresie od r. 1953/1954 do 1955/1956*. „Kwartalnik filozoficzny” t. XXV, 1997, z. 1, s. 209-238; *Istnienie i prawda*. „Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności”. Rok 1996/1997, Kraków 1997, s. 129-146; *Aksjologiczna struktura człowieka*. „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXVI, z. 4, 1998, s. 21-46; [Wersja skrócona] *Po służa myślenia. Materiały z Sympozjum 17 listopada 1997*. Kruków 1998, s. 51-61; [Wersja skrócona] „Folia Medica Cracoviensia”, t. XXXIX, z. 3-4, 1998, s. 23-42; *Czym jest istnienie?* W: J. Janik (red.): *Nauka, religia, dzieje. IX Seminarium w Castel Gandolfo, 5-7 sierpnia 1997*. Kraków 1998, s. 103-122 oraz 246-251 dyskusja nad odczytem - głos w dyskusjach nad innymi odczytami;

Freedom and Value, w: *Freedom in Contemporary Culture. Acts of the V World Congress of Christian Philosophy. Catholic University of Lublin 20-25 August 1996*. Volume 1. Lublin 1998, s. 217-224; Św. Tomasz z Akwinu w *Encyklice Fides et ratio*. „Znak” 4 (527), kwiecień 1999, s. 57-70; [to samo] w: *Polska filozofia wobec encykliki Fides et ratio. Toruń 19-21 IV 1999 - materiały z konferencji*, pod redakcją M. Grabowskiego. Toruń 1999, s. 17-30; *Istota i przesłanie filozofii w świetle encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II „Fides et ratio”*, w; *Po pięćdziesięciu latach*. Kraków 1999, s. 23-35; *Idee i twórczość*. „Przegląd Filozoficzny” - Nowa Seria. R. VIII, 1999, nr 2 (30), s. 47-61; *Phenomenological Aesthetics. „Reports on Philosophy. Reconsidering Aesthetics”*. Ed. by Krystyna Wilkoszewska. Nr 19, 1999, s. 9-27; *O filozofii Romana Ingardena*, w; *Roman Ingarden - Filozof XX wieku. Katalog wystawy*. Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego, [Kraków] Luty-marzec 2000, s. 21-29; *Filozofia i „kryzys wartości”*. W: *Zagrożenia cywilizacyjne*. Polska Akademia Umiejętności. Prace Komisji Zagrożeń Cywilizacyjnych, t. 3, Kraków 2000, s. 43-56.

II. ŻYCIE. Władysław Antoni Stróżewski urodził się dnia 8 VI 1933 roku w Krotoszynie (Wielkopolska). Jego rodzicami byli Jan i Janina z Korbików.

Naukę w zakresie szkoły podstawowej pobierał na tajnych kompletach w czasie okupacji niemieckiej, uczęszczając równocześnie przymusowo do Deutsche Schule für Polnische Kinder w Krotoszynie. Po ukończeniu szkoły podstawowej w roku 1946 uczęszczał najpierw do Gimnazjum im. Hugona Kołłątaja w Krotoszynie, następnie do Liceum Ogólnokształcącego w Koźminie Wielkopolskim. Wychowywał się w domu katolickim w duchu patriotycznym; tradycja patriotyczna panowała w całej jego rodzinie, jego dziadek i stryj byli powstańcami wielkopolskimi. Fascynacja filozofią obudziła się w nim już w latach gimnazjalnych pod wpływem wykładów o Platonie i Arystotelesie, wiele zawdzięcza Profesorowi Jerzemu Klingerowi, uczniowi Tarkiewicza i Ingardena, który uczył go w gimnazjum w Koźminie Wielkopolskim. Studia wyższe w zakresie filozofii odbył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W tym czasie uczelnia przeżywała rozkwit filozofii. Jego nauczycielami byli Profesorowie Kalinowski, Kamiński, Kurdziałek i Świeżawski. W roku 1956 otrzymał magisterium na podstawie pracy *Filozofia bytu w De divinis nominibus Pseudo-Dionizego Areopagity*, napisanej pod kierunkiem Prof. Stefana Świeżawskiego, a w roku 1958, także na Wydziale Filozoficznym KUL, doktorat. Promotorem rozprawy doktorskiej pt. *Podstawy teorii piękna transcendentalnego* był O. prof. dr hab. A. M. Krąpiec. Po przeniesieniu się do Krakowa w roku 1957, kontynuował i pogłębiał swe studia, uczęszczając na wykłady i seminaria Profesorów Romana Ingardena i Izydory Dąbskiej. Habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim w roku

1968, na podstawie rozprawy *Z historii problematyki negacji*; jej recenzentami byli profesorowie: Tadeusz Czeżowski, Roman Ingarden i Jan Legowicz. Po przyjeździe do Krakowa, zafascynowany filozofią Ingardena, pod jego wpływem odbył poniekąd drugie studia filozoficzne uczęszczając na wszystkie jego wykłady.

Pracę zawodową rozpoczął w roku 1956 na KUL jako asystent-stażysta. Po przeniesieniu się do Krakowa został z dniem 1 października 1957 zatrudniony w Katedrze Historii Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego objętej właśnie przez prof. Izdorę Dąbmską, na etacie starszego asystenta. Zaczął też pracować w redakcji miesięcznika „Znak”, kierowanej wówczas przez Hannę Malewską. Równocześnie dojeżdżał do Lublina, gdzie wykładał estetykę na KUL. W roku 1960 został powołany na stanowisko adiunkta, a w roku 1971 docenta UJ. Dnia 27 września 1984 otrzymał tytuł profesora, a z dniem 1 października tegoż roku został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Uniwersytecie Jagiellońskim. Nominację na profesora zwyczajnego otrzymał w roku 1992.

1 października 1981 roku został powołany na kierownika Zakładu Filozofii Instytutu Filozofii oraz wybrany prodziekanem Wydziału Filozoficzno-historycznego UJ. W latach 1984-1987 był - także z wyboru - dyrektorem Instytutu Filozofii, od roku 1987 do 1992 był dziekanem Wydziału Filozoficzno-historycznego, a następnie, do roku 1993 - dziekanem Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Drugim miejscem jego pracy (na 1/2 etatu) jest Akademia Muzyczna w Krakowie, gdzie prowadzi zajęcia z historii filozofii i estetyki. Muzyka, obok filozofii, jest drugą jego wielką pasją, uważa bowiem, że muzyka rozwija człowieka rozbudzając jego wrażliwość na piękno; uczęszczał do szkoły muzycznej, opanował umiejętność gry na fortepianie, a także na organach. Wykłady z estetyki zapewniają mu kontakt ze sztukami pięknymi, które interesowały go już we wczesnej młodości, i do dziś stanowią dziedzinę, która pozostaje w polu jego zainteresowań, i którą sam twórczo rozwija.

Oprócz zajęć dydaktycznych w zakresie filozofii na UJ, wykładał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej i na Wydziale Humanistycznym: 1958-1961, 1964-1967, 1972-1978), w Akademii Teologu Katolickiej w Warszawie (1964/1965), w Studium Doktoranckim Akademii Muzycznej w Warszawie (1984-1987), w Studium Filozoficznym Kolegium OO. Dominikanów w Krakowie (wykłady z metafizyki w latach 1974-1975, 1981-1983, 1985-1989), prowadził roczne cykle wykładów z estetyki w Akademii Muzycznych w Gdańsku i w Katowicach. Wykładał także w Stanach Zjednoczonych: w roku 1981 przeprowadził semestralny cykl wykładów z filozofii twórczości w International Academy of Philosophy w Irving (Texas), a w roku 1990 dwa cykle wykładów: z his-

torii podstawowych problemów metafizyki i z historii kultury polskiej (wybrane zagadnienia) na Uniwersytecie Stanowym Wisconsin-Stevens Point

Kilkakrotnie korzystał także ze stypendiów zagranicznych: w roku 1974 na Uniwersytecie Mc Gili w Montrealu, w roku akad. 1980/1981 ze stypendium przyznanego przez The Catholic University of America, Washington DC, w latach 1986 i 1988 z trzymiesięcznych stypendiów Fundacji Lanckorońskich w Londynie oraz jednomiesięcznego w Rzymie, w roku 1989 z trzymiesięcznego stypendium Fundacji Kościuszkowskiej w Nowym Jorku, w 1991 z miesięcznego stypendium Herzog August Bibliothek w Wolfenbüttel (RFN), w roku 1994 Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu.

Władysław Stróżewski brał czynny udział (wygłaszając odczyty) w latach 1986, 1988, 1995, 1997, 1999 w seminariach „Nauka-Religia-Dzieje” odbywających się w obecności Ojca Świętego w Castel Gandolfo.

W latach 1960-1968 był członkiem Zespołu Redakcyjnego oraz Redakcji miesięcznika „Znak”, obecnie wchodzi w skład jego Zespołu. Od roku 1992 pełni obowiązki redaktora naczelnego „Kwartalnika Filozoficznego”, pisma wydawanego pod auspicjami PAU i UJ. Jest także członkiem Komitetów (bądź Rad) Redakcyjnych „Przeglądu Filozoficznego”, „Studiów Estetycznych”, „Sztuki i filozofii”, „Logos i Ethos”. W roku 1990 został powołany na członka Zespołu Ekspertów Ministra Edukacji Narodowej, a następnie wybrany przewodniczącym Zespołu Nauk Humanistycznych i Społecznych. W roku 1991, w wyniku przeprowadzonych w środowisku naukowym wyborów, Premier RP powołał go na członka Centralnej Komisji do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych. W pierwszej kadencji (1991-1993) został wybrany na stanowisko przewodniczącego Sekcji Nauk Humanistycznych i Społecznych. Od początku powstania programu „Tempus” reprezentował Polskę w jego Międzynarodowym Komitecie Ekspertów (do roku 1993).

Profesor Władysław Stróżewski jest członkiem czynnym Polskiej Akademii Umiejętności, Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Societe International pour l'etude de la philosophic medievale; International Society for Metaphysics; Council for Research in Value and Philosophy; International Academy of Philosophy (Lichtenstein), był członkiem współzałożycielem Towarzystwa Krzewienia i Popierania Nauk. Jest także członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych PAN - w latach 1981-1984 pełnił tam funkcję wiceprzewodniczącego - oraz członkiem dwóch Komisji: filozoficznej i filologicznej Krakowskiego Oddziału PAN.

Ponadto jest członkiem Polskiego Klubu Literackiego PEN, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, Towarzystwa Miłośników Historii i Zabytków Krakowa. Był prezesem Rady Nadzorczej Społecznego Instytutu Wydawniczego „Znak”. W roku 1990 Prezydent RP powołał go w skład Komitetu Odnowy Zabytków Krakowa.

Głównymi dziedzinami zainteresowań naukowych profesora Władysława Stróżewskiego są ontologia i metafizyka, filozofia wartości, estetyka, filozofia człowieka oraz historia filozofii - zwłaszcza w zakresie wymienionych dyscyplin. Jest autorem sześciu książek, dwóch skryptów, redaktorem lub współredaktorem siedmiu zbiorów prac. Ogłosił ponad 100 rozpraw i artykułów, ponad 120 recenzji, komunikatów i innych wypowiedzi.

Kilkudziesięciu studentów napisało pod jego kierunkiem prace magisterskie, a ponad 20 obroniło rozprawy doktorskie. Jako recenzent brał udział w licznych przewodach doktorskich i habilitacyjnych, jak również w opiniowaniu w sprawach nadawania tytułu naukowego profesora. Jego wykłady cieszą się niezmiennie wielkim powodzeniem wśród studentów, odczyty gromadzą licznych słuchaczy, skupia wokół siebie grono wybitnych osób i ciekawych umysłów. Podczas wykładów studenci mogą uczestniczyć w żywym ruchu jego myślenia, w ich trakcie często dzieli się na bieżąco tym, nad czym aktualnie pracuje, ujawnia tok swego wywodu sam stawiając sobie problemy w formie pytań, które następnie roztrząsa, słuchacze nierzadko dorzucają z sali swoje spostrzeżenia współtworząc proces autentycznego filozofowania.

Za osiągnięcia naukowe otrzymał dwukrotnie nagrodę indywidualną II stopnia Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki (1982 i 1984), nagrodę zespołową II stopnia Ministra Edukacji i Narodowej (1990) oraz Nagrodę I Wydziału Nauk Społecznych PAN (1982). Był także nagradzany nagrodami Rektora UJ. W roku 1992 został laureatem nagrody Fundacji Alfreda Jurzykowskiego w Nowym Jorku, a w roku 1995 Nagrody Wojewody Krakowskiego.

Jest odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Polonia Restituta, Złotym Krzyżem Zasługi, Medalem Komisji Edukacji Narodowej oraz Złotą Odznaką za Pracę Społeczną dla Miasta Krakowa. W roku 1956 zawarł związek małżeński z Haliną Hukowską, ma dwie córki i pięcioro wnuków.

III. POGLĄDY. Poglądy filozoficzne Władysława Stróżewskiego prezentowane w licznych rozprawach, artykułach, odczytach, układają się w spójną całość obejmującą trzy wielkie dziedziny filozofii: metafizykę, aksjologię i antropologię. Naczelny problem swojej filozofii stawia na płaszczyźnie metafizycznej; roztrząsania, które prowadzi na terenie aksjologii przynoszą swoiste jego rozstrzygnięcia, zaś praktyczne konsekwencje tych rozstrzygnięć ukazuje jego antropologia filozoficzna, w której formułuje zadanie dla człowieka.

Na pierwszy plan swej refleksji metafizycznej wysuwa pytanie klasycznej filozofii, które uznaje za zasadnicze dla całej historii filozofa: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic? ”. Pytanie o istnienie staje się nicią przewodnią

większości jego rozpraw metafizycznych, ale też stanowi ono wyraźne tło jego rozważań aksjologicznych i antropologicznych, a także estetycznych. W swej interpretacji *arche* pokazuje, że problem istnienia pojawił się już u zarania europejskiej refleksji filozoficznej, u presokratyków, którzy pytali o pierwszą zasadę; w swej klasycznej postaci sformułował go Leibniz, ale jego ważność dostrzegali wszyscy wielcy filozofowie, i odzwierciedla to cała historia metafizyki europejskiej. Spośród trzech wielkich koncepcji istnienia, które wymienia: pierwszej - Parmenidesa, w której istnieć znaczy „być tożsamym”, drugiej - Hegla/Heideggera, według której istnieć znaczy przekraczać byt tworząc jednię bytu i nicości, i trzeciej, św. Tomasza z Akwinu, według której istnieć znaczy być aktem sprawiającym, że coś jest, a nie nie jest, a zarazem znaczy to być doskonałością, tylko pierwsza czyni to pytanie bezzasadnym, natomiast dwie pozostałe uznaje za ważne dla swej filozofii, choć każdą z innego względu. Pytanie o istnienie na gruncie filozofii Parmenidesa nie ma sensu, gdyż dla niego „istniejące jest...”, być oznacza być tożsamym, zaś tożsamość nie dopuszcza pytania o rację istnienia.

Dla Stróżewskiego jednak pytanie o rację istnienia jest zasadne; dostrzega tu dwie drogi odpowiedzi na nie. Jedna zakłada, że istnienie nie tłumaczy się samo przez się, bliski jest mu więc pogląd św. Tomasza z Akwinu o przygodności bytu. Wszakże już tu dostrzega też ten moment, który nie skupia się na samej zasadzie istnienia, nie tylko rozważa racje, przyczyny, które sprawiły, że coś jest, lecz wykracza poza nie wskazując możliwość nieistnienia. W taki sposób problem istnienia zawarty w pytaniach: co to znaczy istnieć, być?, dlaczego coś istnieje?, doprowadza do progu tajemnicy wyrażającej jakiś kres metafizycznego myślenia. Ten moment ukazuje się w przeżyciu metafizycznym istnienia, gdy do głosu dochodzi świadomość tego, że istniejące mogłoby nie istnieć, że byt mógłby nie być, że mogłoby nie być świata. Wydaje się, że ten moment jest szczególnie ważny dla Stróżewskiego, tak jakby ta możliwość nieistnienia dopiero ukazywała w pełnym świetle doniosłość tego, że byt jednak jest, jakby waga istnienia zyskiwała w zestawieniu z możliwością nieistnienia. Tym samym doświadczenie istnienia ukazuje szczególną zależność istnienia i nieistnienia, bym i niebyu. Tak więc tomistyczna tradycja, z którą pozostaje przecież w zgodzie, nie wzbrania Stróżewskiemu otwarcia się na inną, odmienną, Hegłowsko-Heraklityjską (dołącza też do niej Heideggera), a może właśnie prowadzi w sposób szczególny do niej. Ta druga tradycja, podkreślająca dialektykę bym i nicości, kulminuje w słynnym powiedzeniu Hegla, że „czysty byt i czyste Nic są tym samym”. Stróżewski uznaje je za fundament tej wizji metafizycznej będącej dla niego drugim, obok Tomaszowej, szczytowym osiągnięciem dziejów filozofii europejskiej. W niej Hegel ukazuje szczególnie spłot bytu i niczego, stanowiący źródło wszelkiego ruchu, wszelkiej zmiany i stawania się. Jak

zauważa, Hegel nawiązuje w tym nie tylko do Heraklitejskiego sposobu wyjaśniania zjawisk walką przeciwstawnych elementów, lecz także do Platona poglądu wyłożonego w *Sofiście* o mieszanu się tożsamości i różnicy.

Ale desygnatem tych pojęć bytu i Niczego, uznanych za tożsame, jest u Hegla Absolut, który zawiera w sobie negatywność, i jako taki staje się źródłem wszelkiej rzeczywistości, także tego, co pozytywne. A zatem tu nicość staje się niezbędna dla stawania się, a równocześnie ono, to stające się ją przewycięża, ostatecznie zwycięża więc istnienie. Ta przewaga istnienia nad nieistnieniem, a zarazem niezbędność niebytu dla bytu, czy też negatywności dla pozytywności, stanowiąca istotę Hegłowskiej dialektyki przekonuje Stróżewskiego do otwarcia się na różne metafizyki. Przemawiają do niego obydwie tradycje, zarówno ta, która prowadzi do bytu, jak i ta druga, kierująca ku nicości. Na tej pierwszej filozofia przeprowadza analizy samego istnienia, różnych form jego urzeczywistnienia w konkretnej rzeczywistości, druga zaś prowadzi do uświadomienia sobie możliwości nieistnienia, nie-bycia, nicości. Pojęcie niebytu wiąże się z negacją, ale nie tą, by tak rzec, „słabszą”, platońską, która pokazuje różnicę wskazując na coś innego niż „ten” byt, na inny byt, lecz z tą negacją niebytu, która przekreśla radykalnie wskazując na absolutne Nic. Dla Hegla ukazująca się na drodze takiej negacji nicość oznacza absolutną nicość istnienia, ale zarazem źródło rozwoju rzeczywistości, to znaczy bytu w jego określonych postaciach; dla Stróżewskiego uświadomiona w doświadczeniu metafizycznym negatywna alternatywa istniejącego świata staje się motywem bezwzględnej afirmacji istnienia.

Stróżewski wchodząc na tę drugą drogę pozostawia na boku metafizyczne pytanie Leibniza o ontologiczną rację i zasadę istnienia, a samo istnienie zestawione z możliwością niebytu zadziwia go na podobieństwo starożytnych i wprawia w najwyższy zachwyt. Toteż rację dla istnienia wypracowuje na terenie aksjologii. Tu powie wprost: świat istnieje, bo wymaga tego pełnia doskonałości rzeczywistości, racje bytu są racjami doskonałości. Na metafizyczne pytanie „dlaczego” znajduje odpowiedź na terenie filozofii wartości. Istnienie świata i w nim człowieka jest konieczne ze względu na osiągnięcie pełni realizacji wszystkich możliwości i to w najdoskonalszych postaciach. Istnienie człowieka nie jest przypadkowe, lecz konieczne jako niezbędnego elementu tej pełni. To także wskazuje na sens ludzkiego życia, człowiek bowiem zajmując tak wyznaczone miejsce, nie jest, twierdzi Stróżewski, igraszką w ręku arcyministra; poszukiwanie tego sensu wiąże się u niego z pytaniem o wartość bytu. Przekonanie, że istnienie świata jest wyrazem doskonałości wiąże się ściśle z jego poglądami na aksjologiczną naturę rzeczywistości.

Zagadkę bytu i wartości roztrząsa w swoich licznych rozprawach z filozofii wartości. W nich rozważa pojęcie transcendentaliów koncentrując się przede wszystkim na tomistycznej koncepcji transcendentaliów jako najbardziej „klasycznej” i zestawiając różnicę pomiędzy teorią transcendentaliów a filozofią wartości. Opowiada się za tą tradycją filozoficzną, która transcendentalia utożsamia z bytem i tym samym uznaje jego doskonałość. Uważa, że transcendentalia stanowią te aspekty bytu, poprzez które ukazuje się nam całe jego bogactwo. Zgadza się ze św. Augustynem, dla którego wszelka natura jest dobra, podziela pogląd scholastyków, że byt i dobro są tym samym; a zatem wartości nie traktuje jako oderwane od bytu, lecz jego atrybuty. Oznacza to dla niego, że niszczenie w świecie dobra pociągać musi za sobą zanikanie bytu. Taka właśnie struktura rzeczywistości światowej skłania do opowiedzenia się po stronie dobra. Sam świat, jego piękno i dobro domagają się tego i sprzyjają temu, by człowiek wybierał to, co prawdziwe, dobre i piękne. Odmawiając temu wymaganiu rzeczywistości przyczynia się do jej niszczenia, pojawia się zło. Nie jest ono jednak takim samym realnym atrybutem rzeczywistości jak dobro, lecz po augustyńsku Stróżewski widzi je raczej jako brak dobra. Przywołuje pogląd św. Augustyna, że przygodność istnienia spowodowana tym, że zostało ono stworzone z nicości, jest źródłem jego niepełnej doskonałości. Wszakże nie zmienia to faktu, iż taki świat jest równocześnie dobry. Z samego istnienia wynika dobro, z nim wiąże się zło jako brak dobra, czy też przeciwstawianie się dobru. Brak dobra jest w tym sensie złem, że pomniejsza dobro, a więc w świecie obecne jest i dobro i zło. Można by tu oczywiście stawiać tradycyjne pytania związane z teodyceą, czy choćby zastanawiać się, czy w takim ujęciu zła jako braku dobra, czy też przeciwstawianie się dobru, nie traci ono swej radykalności i ostrości, czy wręcz wtedy nie wystarczyłoby mówić tylko o większym i mniejszym dobru, gdyby nie pozostające w tle przekonanie Stróżewskiego o tożsamości dobra i bytu, które w konsekwencji pociąga za sobą tę ważną myśl, iż brak dobra oznacza niebyt. Metafizyczne kategorie bytu i niebytu Stróżewski za Heglem ujmuje dialektycznie jako całkowicie przeciwstawne pojęcia istnienia i nicości. To radykalne przeciwstawienie bytu i nicości na płaszczyźnie metafizycznej pozwala dostrzec, że rezygnacja z dobra przenosi przecież człowieka poza byt i rzuca w nicość, a nicość to zło - to przekonanie wydaje się nie pozbawiać do końca zła jego ostrości. Tak jak niebyt u Hegla staje się źródłem rozwoju rzeczywistości wzmagając byt, który w rezultacie go pokonuje, tak i zło uwydatnia dobro, które, tożsame z istnieniem, ostatecznie je pokonuje. Z poglądu na temat zła jako braku: dobra, miary, porządku, Stróżewski wysnuwa myśl, że nie tyle świat jest niedoskonały, co raczej, że doskonałość świata jest stopniowalna.

Na pierwszy plan jego filozofii wysuwa się zawsze pochwała istnienia. Światu, bytowi przysługuje pierwotna metafizyczna doskonałość. Ale ponieważ nie jest ona ostatecznie zamknięta, dokończona, człowiekowi pozostaje to dokończenie jako zadanie. Pojawia się tu postulat wzmagania i powiększania doskonałości świata, jego bogactwa. Ten postulat zostaje sformułowany w rozważaniach o „uczestnictwie”. Uczestnictwo w bycie postuluje nie nagie istnienie pośród innych istnień, lecz podjęcie się wobec nich, wobec innych bytów i całego bytu świata powinności: „powinności tworzenia wartości”. W tym postulatcie daje wyraz temu, co nazywa „troską o byt”, o to, by był jak najlepszy. Toteż tę powinność człowiek spełnia poprzez czynienie świata bardziej wartościowym. Istnienie w świecie powinno polegać na bogaceniu związków z innymi i ze światem w wartości. Byt sam, piękny, dobry, prawdziwy domaga się takiego zaangażowania w niego, które podnosiłoby jego doskonałość. Obojętność wobec transcendentaliów, brak wrażliwości na nie i ich niedostrzeganie, unicestwienia byt.

W realizowaniu tej powinności aksjologicznego uczestnictwa Stróżewski widzi sens ludzkiego życia. W tym także upatruje istotę człowieczeństwa. Uważa, że Ingardenem, że człowiek przezwycięża swą naturę zwierzęcą tworząc wartości. Jak widać, w tym poglądzie Stróżewskiego spotykają się dwie tradycje: jedna, tomistyczna, opowiadająca się za tożsamością transcendentaliów i bytu, i doskonałością świata, oraz druga, fenomenologiczna, głosząca, że człowiek jest twórcą wartości i doskonałości świata. Pierwsza przypisuje dobro bytowi jako z nim tożsame, decydujące o jego doskonałości, druga traktuje dobro jako jedną z wartości, lub to, co wartość posiada, jej konsekwencją zaś jest to, że dobro bytu nie ma charakteru pierwotnego, lecz dobro pojmowane jako wartość jest rezultatem konstytucji, a więc wartość bytu jest konstytuowana przez świadomość, dzięki czemu może on być uznany za dobry. W tej drugiej koncepcji, zwłaszcza w postaci sformułowanej przez Schelera, byt jawiłby się jako aksjologicznie neutralny, sam fakt istnienia nie pociągałby za sobą jego doskonałości, a dopiero realizacja wartości w bycie, ich „wejście w byt” czyniłoby go wartościowym, aksjologicznym. Stróżewski pragnie pogodzić obie te tradycje, gdyż jest przekonany, że sposoby realizacji wartości mogą być różne, mogą być pełniejsze lub powierzchowne, a sam byt, który umożliwia taki lub inny sposób realizacji wartości nie może być całkiem obojętny aksjologicznie. Uważa, że samo istnienie bytu jako takiego właśnie podłoża i obszaru, w którym realizowane są wartości, jego dynamiczna struktura, nie może być neutralne, bowiem już samo przyzwolenie na realizację wartości czyni byt aksjologicznym. Człowiek ma zadanie realizowania wartości nie tylko wewnątrz, ale także na zewnątrz, poza sobą, ma je wprowadzać, włączać w byt, czyniąc go lepszym. Jak widać, postawa afirmacji świata, której źródłem jest jego przeżywanie,

kontemplacja bytu w całej jego doskonałości staje się u niego pierwszym etapem i warunkiem do wstąpienia na drugą drogę, na której przeżywanie istnienia zostaje wzbogacone i uzupełnione postawą aktywnego włączania się w jego ulepszanie i na tej drodze pełniejszego uczestniczenia w nim.

To aksjologiczne uczestnictwo w świecie staje się dlatego pełniejsze od czystej jego afirmacji, że czyni człowieka niejako współtwórcą świata, zarówno w aspekcie metafizycznym jak i aksjologicznym. A zatem u Stróżewskiego uczestnictwo aksjologiczne w świecie nadaje sens ludzkiemu życiu, ale pod tym warunkiem, który realizuje się na pierwszym etapie, na którym zostają uchwycone wartości, na którym więc niezbędna jest wrażliwość na nie, dostrzeżenie i przeżycie piękna i dobra bytu. Doświadczenie bytu w jego wartościowości dopiero wyzwala chęć opowiedzenia się za nim. Aksjologiczna wrażliwość na istnienie pozwala usłyszeć jego wezwanie do opowiedzenia się za nim i wzmagania jego doskonałości. Stróżewski pokazuje to przekonująco w swej interpretacji *Uczty* Platona, gdzie pisze, że dopiero dostrzeżenie piękna rodzi konieczność jego odwzorowywania w sobie. Wartości bowiem zawierają w sobie siłę przyciągającą, zawierają imperatyw kategoryczny realizacji, domagają się jej.

Te dwie tradycje jawią się jako sprzeczne, ale Stróżewski w swym myśleniu chce zachować obie. Nie chce zrezygnować z metafizycznej tezy o doskonałości świata, która przysługuje mu z samego istnienia, niezależnie od ludzkiego działania w nim. Ostatecznym gwarantem tej doskonałości jest Bóg, absolut, jak widzą to neoplatonicy i myśliciele chrześcijańscy, Leibniz, Hegel. Według tej tradycji człowiek, niezależnie od swych decyzji, może liczyć i odwoływać się do Opatrzności, i w gruncie rzeczy unikać odpowiedzialności zarówno za dobro jak i za zło świata. Od ponoszenia odpowiedzialności za świat zwalniałoby człowieka urządzenie świata niedostępne jego poznaniu - taki pogląd wyzwala w rezultacie nadzieję i zaufanie, będące źródłem optymizmu życiowego. Ta koncepcja kontrastuje z tą drugą, która w człowieku i w jego twórczej wolności widzi źródło wszelkiej wartości i czyni go odpowiedzialnym za oblicze świata. W tej drugiej istnienie jest obojętne aksjologicznie, a człowiek buduje lub niszczy, czyni dobro lub zło. W niej także człowiekowi towarzyszy świadomość, że niewiadomy jest ostateczny rezultat pojedynczych ludzkich działań, a więc świadomość ryzyka, którą powiększa poczucie odpowiedzialności. Ta świadomość jest źródłem pesymizmu, rodzi poczucie tragiczności życia. Obie te koncepcje, metafizyczna - optymistyczna, aksjologiczna - tragiczna, mają za sobą dwie wielkie tradycje i dwa różne doświadczenia, które są obecne w życiu ludzkim; obydwie silnie przemawiają do Stróżewskiego. W dziedzinie życia praktycznego opowiada się więc za ich komplementarnością, ponieważ jest przekonany, że w doświadczeniu ludzkim one wzajemnie się splatają. Doś-

wiadczenie dobra i zła jest paralelne do doświadczenia bytu i nicości; przypisanie bytowi metafizycznej doskonałości, co głosi teoria transcendentaliów, i za czym opowiada się Stróżewski, prowadzi go w konsekwencji do etyki afirmacji. Samo istnienie jest już dla niego wartością, tę wartość posiada samo z siebie, i posiadając wartość staje się dobrem.

Z tego wynika określona powinność dla człowieka: wartość zawarta w bycie domaga się zajęcia postawy ze strony świadomego podmiotu, w której da wyraz swojego szacunku wobec tego, co istnieje. Afirmacja istnienia wyklucza postawy niszczące, burzące, akty krzywdzące i szkodzące. Afirmacja istnienia dotyczy wszelkiego istnienia, w niej wyraża się szacunek do wszystkiego, co jest, ale powinna kierować się „racją sprawiedliwości”, która opiera się na rozeznaniu w obiektywnym stanie rzeczy. Należy wnosić więc, że zgodnie z tą „racją sprawiedliwości”, postawa ta jest stopniowalna i nie jest identyczna w odniesieniu do różnych form rzeczywistości. Negatywna forma postulatów etyki afirmacji wyraża się w nawoływaniu do nie niszczenia i nie wyrządzania szkód. Jak już zaznaczyłam, myśliciela nie przekonuje pogląd o aksjologicznej obojętności rzeczywistości, gdyż według niego to właśnie ona sama okazuje się być ostatecznym sprawdzianem ludzkich zachowań moralnych. Człowiek budując ją pozostaje w służbie dobra, niszcząc - zła. Opowiada się, jak już wspomniano, za tezą o identyczności bytu i dobra, „... może trzeba się zgodzić, że światem rzeczy i światem wartości, tym, co jest i tym, co być powinno, tak nieroztropnie rozdzielonych w czasach nowożytnych, rządzi ten sam *Logos*, który sprawia, że wszystko, choć każde na swój sposób, uczestniczy w Jedności i Prawdzie, i Dobru i Pięknie”.

Otwartość rzeczywistości na ludzkie działania moralne należy tu rozumieć tak, że do istoty rzeczywistości przynależą jakieś wartości podstawowe tworzące jej fundament, na którym człowiek buduje wartości innego rodzaju. Ten fundament rzeczywistości nadaje jej aksjologiczny wymiar dzięki „więzi” z wartościami transcendentnymi, czy to na wzór Platońskiej więzi wzoru i odwzorowania, czy Plotyńskiego uczestniczenia wyemanowanej z Absolutu hipostazy w jego doskonałości, czy scholastyczna więź bytu stworzonego ze Stwórcą. Komplementarność obu koncepcji wyraża się więc w tym przekonaniu, że rzeczywistość, o ile jest, jest wartościowa, zaś realizowanie wartości przez człowieka polega na dodawaniu do niej tego, czego w niej jeszcze nie ma, a co w rezultacie czyni ją bardziej wartościową, a zarazem bardziej, by tak rzec, rzeczywistą.

W oparciu o te poglądy metafizyczne i aksjologiczne Stróżewski formułuje zadanie dla człowieka: wartości same, nie wcielone w rzeczywistości, są bezsilne, i dopiero dzięki działaniu człowieka, który wprowadza je w byt, uzyskują szczególną, właściwą sobie moc poprzez ową więź z wartościami transcendentnymi, a w rezultacie nadają nową treść bytowi przenikając go.

W taki oto sposób wartości stają się uzasadnieniem dla bytu. Człowiek swym działaniem dostarcza racji i uzasadnienia, gdyż stwarza warunki, w których może pojawić się analogat wartości idealnych. Z tym wiąże Stróżewski swój postulat zaangażowania, pracy, której celem byłoby przekształcanie istniejącego stanu rzeczy tak, by rzeczywistość wzbogacać o to, co nowe w dziedzinie dobra, piękna i prawdy. W tym procesie dla człowieka wartości jawią się jak „zadany” do urzeczywistnienia świat; podejmując się tego zadania człowiek realizuje swoją powinność, która zarazem jest spełnieniem wymagania płynącego ze świata wartości. Swoje zadanie spełnia pośrednicząc pomiędzy światem idealnym wartości „bezsilnych” w swej czystej idealności, a światem realnym, który niejako nimi nasycza, i dzięki temu udoskonala.

Ten optymizm, który widoczny jest w przekonaniu, że ludzkie działanie w świecie udoskonala go, czyni piękniejszym i prawdziwszym, widoczny jest także w jego filozofii estetycznej, w której na pierwszy plan wysuwają się rozważania na temat „dialektyki twórczości”. W nich zagadnienie ludzkiego zaangażowania w świecie nabiera szczególnego charakteru. Tu także powraca metafizyczne pytanie o rację istnienia, ale w przekształconej postaci: „dlaczego nie istnieje coś, co mogłoby (lub powinno) być”. Twórczość nastawiona jest, według filozofa, na możliwość zaistnienia czegoś, czego aktualnie nie ma, twórca dostrzega tę możliwość nowego, innego i jest w stanie ją zrealizować. Akt twórczy zatem musi przynosić coś nowego w stosunku do zastanej rzeczywistości. Wszakże to nowe widzi nie jako niezależne od rzeczywistości absolutnie coś nowego, lecz zawsze tylko jako jakąś odmianę tego, co już istniało, jako jego szczególne przekształcenie; a więc jest nowe w stosunku do zastanej rzeczywistości. Mówiąc inaczej, to nowe, co pojawia się w świecie jest powiązane z tym, co już istnieje, gdyż ono je umożliwia, dopuszcza je i przyjmuje, rzeczywistość, nie stanowiąc zamkniętej całości, jest otwarta na jej wypełnienie przez człowieka. Zarazem twórcze działanie nie prowadzi do naruszenia jej tożsamości, gdyż zmiana nie prowadzi do rozpadu, pod tym jednak warunkiem, że jest wartościowe. Nowość sama w sobie jest obojętna aksjologicznie; w twórczości jednak chodzi o to, by była wartościowa, wzbogacała rzeczywistość tak, by była ona dzięki niej doskonalsza, wartościowsza. Wówczas nowość nabiera charakteru nowatorstwa, które „zawiera moment przeświadczenia, że odkrywanie nowych możliwości, nowych perspektyw, musi doprowadzić do zdobycia czegoś wartościowego, a nawet, że samo jest wartością”.

W ujęciu Stróżewskiego postawa człowieka wobec świata to nie postawa władcy, lecz postawa służebna. Stróżewski wyraźnie zarysowuje jego rolę: człowiek nie jest stwórcą, lecz współtwórcą świata i jego stróżem, jego zadaniem jest troszczyć się o byt, jego praca polega na kontynuowaniu bos-

kiego dzieła stworzenia. W niej ujawnia się jego wolność, która jest ugruntowana na wartościach. Wolność ta nie ma absolutnego charakteru, lecz zasadza się na prawdzie, której poznanie odkrywa przed człowiekiem istotę rzeczywistości. Działanie wolne polega na zrozumieniu tej konieczności, w której wyraża się istota rzeczywistości. Takie wolne działanie jest zarazem dobre, ponieważ zgodne z istotą rzeczywistości, odpowiada na jej wymaganie. Wolne działanie, prawdziwe i dobre jest zarazem piękne. Natomiast lekceważąc prawdę rzeczywistości człowiek przeciwstawia się jej istocie, zniekształca ją, fałszuje powodując zło. Stróżewski głosi prymat istnienia nad wartościami i urzeczywistniającym je działaniem człowieka. Według niego to nie rzeczywistość dostosowuje się do wartości, lecz odwrotnie, to rzeczywistość ostatecznie rozstrzyga i weryfikuje działania człowieka, nie da się jej więc nagiąć i podporządkować wartościom od niej oddzielnym; prawda, piękno i dobro stanowią przecież szczególny *modus* bytu. Rozpoznając je człowiek w akcie wolnego wyboru opowiada się za wartościami, i wówczas jego wybór jest aksjologiczny. Zarazem odpowiadając na prawdę rzeczywistości swym działaniem człowiek sam staje się prawdziwy, jest sobą spełniając powinność realizowania wartości w postawie służby wobec świata i innych ludzi.

Afirmacja istnienia, uznanie jego prymatu nad ludzkim działaniem, pociągają za sobą w jego filozofii określony stosunek do przeciwności losu, nieszczęścia i cierpienia. Stróżewski dostrzega tragizm w życiu człowieka, jednakże potępia bunt i sprzeciw wobec świata w formie, w jakiej występuje u egzystencjalistów. Postawa negacji świata prowadzi bowiem, według niego, do absurdu i zła w porządku moralnym, a zniszczenia w porządku ontycznym; ponadto jest nieskuteczna, bo niczego nie zmienia. Postawę, którą konsekwentnie zaleca, to postawa stoicka zgody na istnienie, zgody na konieczność. Należy podkreślić, że dostrzega prawdę tragiczną, zło: pisze o przerażeniu i smutku, które ono rodzi, zawsze zwycięża jednak u niego pochwała istnienia. Negatywne strony życia nie przekreślają szczęścia, przydają mu jedynie goryczy - na tym polega ludzkie gorzkie szczęście.

V. UCZNIOWIE. Profesor Władysław Stróżewski wypromował następujących doktorów: 1. Anita Szczepańska(1973); 2. Karol Tarnowski (1978); 3. Aleksander Paż (1978); 4. Stanisław Wroński (1979); 5. Maria Bielawka (1980); 6. Włodzimierz Galewicz (1980); 7. Jerzy Bukowski (1980); 8. Marek Tish (1980); 9. Urszula Mazurczak (1981); 10. Czesława Piecuch (1982); 11. Jacek Widomski (1982); 12. Ignacy Fiut (1984); 13. Jacek Filek (1986); 14. Jan Galarowicz (1987); 15. Paweł Taranczewski (1988); 16. Bogdan Baran (1989); 17. Romuald Piekarski (1990); 18. Małgorzata Frankiewicz (1992); 19. Tomasz Kubikowski (1992); 20. Ewa Mukoid (1992); 21. And-

rzej Rygalski (1992); 22. Ewa Szumakowicz (1993); 23. Jan Herman (1995); 24. Richard Lee, USA (1995); 25. Cezary Woźniak (1996); 26. Stanisław Buda (1997).

VI. KOMENTARZ. Dzieło Władysława Stróżewskiego obejmuje rozległy obszar zagadnień filozoficznych. Poza wyżej omówionymi znaczące miejsce zajmują w nim analizy z zakresu historii filozofii, w których po mistrzowsku posługuje się warsztatem historyka filozofii, szczególnie filozofii starożytnej i średniowiecznej, w odniesieniu do dzieł presokratyków, dialogów Platona będących przedmiotem jego *Wykładów*, metafizyki św. Tomasza z Akwinu, ale też dialektyki Kanta i Hegla. W interpretacji dorobku przeszłości w miejsce krytyki wprowadza dialog z wielkimi myślicielami, nawiązując go w postawie otwartości na różne poglądy, na „różne metafizyki”; ta postawa otwartości pozwala mu uniknąć dogmatyzmu, tak kuszącego wówczas, gdy zdecydowanie opowiada się po jakiejś stronie; dostrzega ograniczenia racjonalizmu, mimo swej aprobaty rozumu, widzi tajemnicę, na którą napotyka ruch myślenia. Część jego rozpraw dotyczy zależności pomiędzy metafizyką a dialektyką. Posługuje się w nich znakomicie opanowaną metodą opisu fenomenologicznego, którą studiował u swego wielkiego nauczyciela, Romana Ingardena i którego poglądy, a także poglądy twórcy fenomenologii, Edmunda Husserla, nieraz przywołuje i do nich się odwołuje. W tym dziedzictwie przeszłości zakorzeniona jest jego własna, oryginalna filozofia. W niej warte wymienienia są także rozprawy na temat autorytetu, wielkości, idei uniwersytetu, patriotyzmu czy istoty pokoju, które dają świadectwo zaangażowaniu filozofa w aktualne problemy kulturalne, społeczne i polityczne. Osobne miejsce w dorobku Władysława Stróżewskiego zajmują traktaty poświęcone wybitnym dziełom poetyckim, muzycznym, sztukom plastycznym, w których kunsztowne analizy dzieł sztuki prowadzone za pomocą precyzyjnej aparatury pojęciowej podbudowane są głęboką i wszechstronną znajomością dorobku kultury europejskiej i wielką wrażliwością na jej nieprzemijającą wartość i piękno.

PRZEMYSŁAW GUT

Katolicki Uniwersytet Lubelski

STEFAN SWIEŻAWSKI*

I. DZIEŁA. 1. Książki. *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej.* Lublin 1948. Wydanie drugie książki zmienione przy współudziale ks. M. Jaworskiego. Lublin 1961; *Rozum i tajemnica.* Kraków 1960; *La Philosophie à l'heure du Concile. Préface par O. Lacombe* [współaut. J. Kalinowski]. Paris 1965. Wydanie polskie: *Filozofia w dobie Soboru.* Warszawa 1995; *Zagadnienie historii filozofii.* Warszawa 1966; *Mikołaj Kopernik. Studia i materiały sesji kopernikowskiej w KUL 18-19 lutego 1972* [współredaktor]. Lublin 1973; *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 1. Poznanie.* Warszawa 1974; *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku, t. 2. Wiedza.* Warszawa 1974; *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 3. Byt.* Warszawa 1978; *Człowiek i tajemnica.* Kraków 1978; *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 4. Bóg.* Warszawa 1979; *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 5. Wszechświat.* Warszawa 1980; *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 6. Człowiek.* Warszawa 1983; *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku.* Warszawa 1983; *Święty Tomasz na nowo odczytany.* Kraków 1983; *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 7. U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku.* Kraków 1987; *Redécouvrir Thomas d'Aquin.* Paris 1989; *Wielki przełom (1907-1945), (pierwszy tom autobiografii).* Lublin 1989; *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 8. Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu.* Kraków 1990; *Histoire de la philosophie européenne au XVIème siècle, adaptée par Mariusz Prokopowicz.* Paris 1990; *W nowej rzeczywistości (1945-1965), (drugi tom autobiografii).* Lublin 1991; *Istnienie i tajemnica.* Lublin 1993; *Owoce życia (1966-1988), (trzeci tom autobiografii).* Lublin 1993; *Dobro i tajemnica.* Warszawa 1995.

2. Artykuły [wybór]. *Les Intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot.* "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age", IX (1934), s. 205-260; *Rozum i tajemnica.* "Verbum", II (1935), nr 4; *Nauka o duszy w „Metafizyce” Arystotelesa.* „Przegląd Filozoficzny”, XLI (1938), nr 4; *Dlaczego tomizm.* „Znak”, I (1946), nr 2; *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka.* „Przegląd Filozoficzny”, XLIII (1947), nr 14; *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commen-suratio animae ad hoc corpus).* „Przegląd Filozoficzny”, XLIV (1948), nr 13;

* Artykuł ten powstał przy wydatnej pomocy prof. J. Czerkawskiego.

Logos i ethos. „Znak” (1948), nr 6; *U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodoznawstwa z filozofią scholastyczną. Atak Rogera Bacona na mistrzów paryskich*. „Roczniki Filozoficzne”, I (1948); *Homo platonius w wiekach średnich (Jan Szkot Eriugena, Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugon ze św. Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka)*. „Roczniki Filozoficzne”, II-III (1949-1950); *Osoba ludzka - jej natura i zadania*. „Znak”, V (1950), nr 5; *Wytwórczość a piękno*. „Znak”, VI (1951), nr 3; *Wstęp. W: Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra Stefana Świeżawskiego (historia filozofii) i o. prof. dra Alberta Krąpca OP (metafizyka), [współautor A. Krąpiec]. Poznań 1956; O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*. „Roczniki Filozoficzne”, V (1955-1957), nr 4; *O roli filozofii i o niektórych jej typach*. „Znak”, IX (1957), nr 1; *Rola filozofii w poglądzie na świat*. „Znak”, X (1958), nr 6; *Założenia i wymogi uniwersalizmu katolickiego*. „Znak”, X (1958), nr 2; *Matériaux servant aux recherches sur Jean de Głogów († 1507)*. W: *Mélanges offerts Etienne Gilson*. Librairie Philosophique J. Vrin. Toronto-Paris 1959; *Problem filozoficznej teorii człowieka*. „Znak”, XI (1959), nr 6; *Hegel und die mittelalterliche Philosophie*. "Archiv für Philosophie", 10 (1960), nr 12; *Robert Grosseteste filozof przyrody i uczony*. W: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Warszawa 1960;

Materiały do studiów nad Janem z Głogowa († 1507). „Studia Mediewistyczne” (1961), nr 2; *Notes sur le „Commentaire des Sentences” de Gilles char lier*. „Mediae valia Philosophica Polonorum” (1961), X; *Pour mieux connaitre l'ambiance philosophique en Pologne médiévale*. „Zeszyty Naukowe KUL”, IV (1961), nr 1; *Czy studia uniwersyteckie umożliwiają zdobycie kultury humanistycznej?* „Znak” XIV (1962), nr 10; *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*. „Znak” XIV (1962), nr 10; *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*. W: *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*. Warszawa 1964; *Filozofia w Uniwersytecie Krakowskim do XVI w.* „Zeszyty Naukowe KUL” VII (1964), nr 2; *Konieczność i wolność w dziejach*. „Zeszyty Naukowe KUL” VII (1964), nr 4; *Zbieżności metafizyki realistycznej i historiografii*. W: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*. Warszawa 1964; *La Philosophie l'Université de Cracovie des origines au XVIème siècle*. "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age", XXXVIII (1964); *Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV w.* „Roczniki Filozoficzne” XIII (1965), nr 1; *Jeden z kryzysów myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich*. „Studia Philosophiae Christianae”, III (1967), nr 2; *Z antropologii filozoficznej XV wieku (problemy i trudności w jej studium)*. „Studia Mediewistyczne” 9

(1968); *Znaczenie historii antropologii filozoficznej*. W: *O Bogu i o człowieku - problemy filozoficzne*, pod red. B. Bejzego. Warszawa 1968; *Swoistość uniwersytetów wyznaniowych*. „Więź” 11 (1968), nr 9; *Filozofia w Polsce średniowiecznej - stan badań i szkic przyszłej syntezy*. W: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, cz. 2. Lublin 1969; *Początki nowożytnego arystotelizmu chrześcijańskiego*. „Roczniki Filozoficzne”, 19 (1971), z. 1; *Filozofia w Europie XV wieku*. „Studia Mediewistyczne”, 13 (1971); *Problem Arystotelesa w wieku XV*. „Studia Filozoficzne”, 6 (1973); *Maritainowi dług wdzięczności*. „Znak” 26 (1974), nr 2; *Influence de Saint Bonaventure sur la pensée du XVème siècle*. W: *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 3. Philosophica. Grottaferrata 1974; *Kilka uwag o filozofii przyrody w XV-wiecznej Europie Łacińskiej*. „Studia Philosophiae Christianae” 15 (1979), nr 1; *Prądy doktrynalne i przemiany życia duchowego w XV wieku*. „Znak” 31 (1979), nr 3; *Filozofia chrześcijańska jako poszukiwanie prawdy*. „Znak” 33 (1981), nr 3; *Le problème de l'existence*. "Organon" 18/19 (1982-1983); *On some distortions of Thomas Aquinas ideas in thomist tradition*. „Dialectics and Humanism” 11 (1984), nr 4; *Uwagi o procesie zniekształcania myśli Arystotelesa w epoce nowożytnej*. W: *Symposium Arystotelesowskie*. Wrocław 1984; *Rola historii filozofii w kulturze*. „Wiara i odpowiedzialność” 7 (1987), nr 4; *Ważniejsze problemy XV-wiecznej etyki międzynarodowej*. „Studia Mediewistyczne” 25 (1988), nr 1; *Ethos historyka filozofii*. „Ethos” 1 (1988), nr 2-3; *Kłęska koncyliaryzmu. Przyczynek do dziejów etyki społecznej i politycznej w późnym średniowieczu*. „Roczniki Filozoficzne” 37-38 (1989-1990) z. 1; *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*. „Znak” 42 (1990), nr 7-8; *O potrzebie metafizyki*. „W drodze” 16 (1990), nr 10; *Rozmyślania o wyborze filozofii*. „Roczniki Filozoficzne” 39-40 (1991-1992), z. 1; *Problem wyzwolenia człowieka w myśli późnośredniowiecznej*. „Kwartalnik Filozoficzny” 31 (1993), z. 1.

3. Tłumaczenia. Tłumaczenie i opracowanie: św. Tomasz z Akwinu: *Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1*, 75-89. Poznań 1956; Tłumaczenie i Słowo wstępne do «Medytacji». W: *R. Descartes: Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*. Warszawa 1958, PWN, t. I, s. 121445, t. II, s. 9181.

4. Wywiady. „Znak”, 13 (1961), nr 12 (rozm. W. Stróżewski); *Dwie rozmowy rzymskie* „Więź”, 8 (1965), 1 (rozm. J. Zabłocki); „Tygodnik Powszechny”, XX (1966), nr 21 (rozm. S. Wilkanowicz); *Iustitia et Pax* „Tygodnik Powszechny”, XXI (1967), nr 30; *Absolutność prawdy i wielość poglądów*. „Więź” 27 (1984), nr 2-3 (rozm. K. Wójcicki); *Wracanie do sedna*. „Tygodnik Powszechny” 39 (1985), nr 40 (rozm. M. Bajer); „Filozofia. Półrocznik Koła Filozoficznego Studentów KUL”, nr 17, styczeń 1987; *Mon credo de philosophe, de chrétien et de polonais*. "La Croix" 1991, nr 32997

(rozm. M. Neusch); *Jan Hus: an Examination of Conscience*. "RCDA" 31 (1992), nr 4 (rozm. Jan Turnau); *Odrodzenie religijne - między teokracją a New Age*. „Znak” 44 (1992), nr 10 (rozm. K. Tarnowski, S. Wilkanowicz); *Wszyscy jesteśmy grzesznikami*. „Polityka” 36 (1992), nr 11 (rozm. J. Kamiński); *Zagrożenie większe niż marksizm*. „Powściągliwość i Praca” 43 (1992), nr 5 (rozm. J. Grosfeld); *Jan Hus - heretyk czy święty?* „Więź” 36 (1993) (rozm. A. Karoń); *Największe wydarzenie XX wieku*. „Credo”. Miesięcznik Krajowego Duszpasterstwa Niewidomych 4 (1993), nr 10 (rozm. Z. Zańko); *Polska Jagiellonów — czy Wszechpolaków?* „Gazeta Wyborcza” 3-4 lipca 1993, nr 153 (rozm. J. Kamiński); *I okno jest potrzebne i drzwi*. „Powściągliwość i praca” 45 (1994), nr 5 (rozm. G. Kurylewicz); *Kościół wspólnotowy, służebny, otwarty*. „Kaibuletyn” 10 III 1994, nr 3 (rozm. T. Królak); *O wiarę dojrzała*. „Nasz krąg” Żoliborz, 8 V 1994, nr 9 (rozm. E. Dombek, J. Szpakowski); *Ustawiać żagle*. „W drodze” 23 (1995), nr 7 (rozm. A. Karoń-Ostrowska, Z. Nosowski); *Znad Bugu na Sobór*. „Przegląd Powszechny” 1995, nr 12 (rozm. A. Głowska, E. Toruńczak); *Owoce kontemplacji przekazywać innym*. W: *Rozmowy o filozofii*. Lublin 1996 (rozm. R. Pawlik, J. Wojtysiak, A. Zieliński); „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997), 1; *O encyklice „Fides et ratio”*. *Więź* (1999), nr 1 (rozm. A. Karoń-Ostrowska).

II. OPRACOWANIA. 1. Recenzje prac S. Swieżawskiego. O książce: *Byt. Zagadnienie metafizyki fowistycznej* (wyd. 1 i 2). W. Granat: „Roczniki Filozoficzne”, 2-3 (1949-1950); Ks. bp J. Kowalski: „Ateneum Kapańskie”, 41 (1949), t. 5; Piotr Szary [s. Teresa Landy]: *O ludzką mowę filozofii*. „Znak”, 5 (1959), nr 5; A. Ustowicz: *Zarys metafizyki ogólnej*. „Tygodnik Powszechny”, 5 (1949), nr 17; J. Kalinowski: *Ontologia czy aitiologia? Uwagi o naturze metafizyki z powodu książki M. Jaworskiego i S. Swieżawskiego „Byt”*. „Znak” 15 (1963), nr 9; tenże: „Bulletin Thomiste”, 1960-1962, t. XI, 2; A. B. Stępień: „Roczniki Filozoficzne”, 11 (1963), z. 1; W. Stróżewski: *Z zagadnień metafizyki*. „Znak”, 14 (1962), nr 6; J. Zdybicka: *Filozofia niełatwa a jednak dostępna*. „Tygodnik Powszechny”, 16 (1962), nr 14. **O książce: *Rozum i tajemnica***. T. Faytt: „Homo Dei”, XXX (1961), s. 279-280; J. Kalinowski: „Bulletin Thomiste”, 1960-1962, t. XI, 2, s. 215-222; A. B. Stępień: „Roczniki Filozoficzne”, 11 (1963), z. 1. **O książce: *Zagadnienie historii filozofii***. A. Paluchowski: *O sposobach czytania filozofów*. „Tygodnik Powszechny”, 21 (1967), nr 16; G. Kalinowski: „Les Etudes Philosophiques” (1966), nr 4; J. Stawiński: *Problemy historiografii*. „Trybuna Ludu” z dn. 7 I 1967; S. Kamiński, M. Gogacz, W. Seńko, I. Iwanicki, Z. Kałuża, J. Czerkawski (wypowiedzi dyskusyjne): „Studia Philosophiae Christianae”, 3 (1967), nr 2; Z. Kuderowicz: *Spór o historię filozofii jako dyscypl-*

linę humanistyczną. „Studia Filozoficzne”, 52 (1968), nr 1; S. Cieniawa: *Historiografia filozofii - metafizologia-filozofia*, tamże. **O książkach: *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*** P. Bromski: *Z dziejów filozofii europejskiej XV w.* S. Swieżawski - „Poznanie”. „Słowo Powszechne” z 10 XII 1974; H. J.: *Dzieje filozofii*. „Myśl Społeczna” z 15 XII 1974; H. J.: *Dzieje filozofii - Wiedza*. „Myśl Społeczna” z 2 XI 1975; S. Kamiński: *Emancypacja i współzawodnictwo nauk w XV w.* (omówienie książki S. Swieżawskiego, *Dzieje filozofii europejskiej w XV w.*, t. 2. Wiedza). „Studia Philosophiae Christianae” 13 (1977), nr 1; K. Wójcik: *Historia pisana przez humanistę*. „Więź” 20 (1978), nr 3; Recenzje do obydwu tomów: [T. K.]: *Nad dziełem prof. S. Swieżawskiego*. „Za i przeciw” z 15 IX 1974; A. Giersztor: *Maski intelektualne kultury XV wieku*. „Tygodnik Powszechny” 29 (1975), nr 14; K. Górski: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV w.* „Kwartalnik Historyczny” 82 (1975), nr 3; Ks. J. St. Pasierb: *Janusowy wiek XV*. „Więź” 18 (1975), nr 7-8; J. Gułkowski: *Nad dziełem S. Swieżawskiego*. „Życie i Myśl”, 26 (1976), nr 7-8; Z. Włodek: *Dzieje upadku metafizyki średnio-wiecznej*. „Znak” 31 (1979), nr 10; J. B. Korolec: *Nowy obraz XV wieku. Uwagi o książkach S. Swieżawskiego*. „W drodze” 28 (1990), nr 10; M. Markowski: „Studia Philosophiae Christianae” 29 (1993), nr 1; Ks. J. Kracik: *Koncyliaryzm dowartościowany*. „Znak” 44 (1992), nr 3; J. Kamiński: *Kościół na rozdrożu*. „Gazeta Wyborcza” 21-22. III. 1992, nr 69; Thomas Wuensch: „Oberschlesisches Jahrbuch” 19 (1993), nr 9; „Archiv für Reformationsgeschichte” 83 (1992), nr 21; M. Markowski: „Studia Philosophiae Christianae” 29 (1993), nr 1; ks. J. Kracik: *Koncyliaryzm dowartościowany*. „Znak” 44(1992), nr 3; A. Ramel: „Espirit et Vie” 24.01.1991; M. Sanchez: „Communio” 24 (1991); fr. S. T. Bonino O. P.: „Revue Thomiste” 98 (1990), nr 2; C. Bérubé: „Collectanea Franciscana” 61 (1991), nr 1-2; E. Ortigues: „Revue de Synthèse” 113 (1992), nr 1-2; J. Etienne: „Revue d'Histoire Ecclesiastique” 87 (1992), nr 1; „Le Bulletin des Lettres” nr 504 15 mars 1991. **O książce: *Istnienie i tajemnica***. A. Tokarczyk: *Metafizyczny (i mediewistyczny) urok istnienia*. „Nowe Książki” 3 (1994); ks. W. Mering: *Zwierciadło filozofii*. „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 3 (1994), z. 7-8; tenże: *W służbie filozofii*. „Tygodnik Powszechny” 48 (1994) nr 50. **O książce: *Święty Tomasz na nowo odczytany***. „Famille Chrétienne”, 29 VI 1989; Fr. J. - Gabriel de IE. - J. Carmel X 1989; Louis Millet: „Nova et Vetera” 65-66 (1992-1994), s. 29-31; Jean Millet: „Espirit et Vie Nos” 35-36, 29 aout - 5 septembre 1991.

2. Omówienia. M. Kurdziałek: *Rzecznik Philosophiae Perennis*. „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968), z. 1; J. Czerkawski: *Profesor dr Stefan Swieżawski*. „Biuletyn Informacyjny KUL” nr 1 (13). Lublin 1978. „Kwartalnik Filozoficzny” 25 (1997) z. 1. Na temat twórczości i osoby S. Swieżawskiego

w tym numerze piszą: W. Stróżewski, bp B. Bejze, M. Ciszewski, bp. B. Dembowski, J. Domański, M. Gogacz, abp. M. Jaworski, J. Kalinowski, Z. Kałuża, M. A. Krąpiec, T. Kwiatkowski. W. Marciszewski, M. Markowski, W. Seńko, B. Strojnowska, J. Strojnowski, K. Tarnowski, J. Turowicz, Z. Włodek, s. Z. Zdybicka, E. I. Zieliński; *Wykaz publikacji Stefana Swieżawskiego z lat 1926-1967*, oprac. Z. Kałuża. „Roczniki Filozoficzne” 16 (1968), z. 1; *Wykaz publikacji Stefana Swieżawskiego z lat 1968-1978*, oprac. T. Urbaniak. „Roczniki Filozoficzne” 27 (1979), z. 1.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Stefan Swieżawski urodził się 10 lutego 1907 roku we wsi Hołubie, pow. Hrubieszów. Z domu rodzinnego wyniósł znajomość literatury, muzyki, sztuki i historii, a także szerokie i głębokie spojrzenie na sprawy wiary. Ojciec, Władysław Swieżawski, ziemianin, prowadził dość duży majątek rolno-leśny obejmujący trzy folwarki: Hołubie, Zarękę i Piaseczno. Matka, Maria Ścibor-Rylska-Swieżawska była osobą głęboko religijną.

Swieżawski po dłuższej nauce w domu, uczęszczał najpierw do koedukacyjnego gimnazjum w Zakopanem. Spotyka tam ks. Józefa Winkowskiego, założyciela Związku Sodalicji Mariańskich Szkół Średnich w Polsce, organizacji, w której przez kilka lat czynnie działał. Po zakończeniu wojny polsko-bolszewickiej powraca z matką i rodzeństwem do Lwowa, podejmując naukę w X Gimnazjum Humanistycznym im. H. Sienkiewicza. Podczas czterech lat nauki gimnazjalnej we Lwowie rozwija i pogłębia swoje zainteresowania religijne. W latach 1922/1923 zawiera trwałe przyjaźnie z Tadeuszem Fedorowiczem i Janem Szeptyckim, oparte na podobnych zainteresowaniach i dążeniach.

Po zdaniu matury w 1925 roku, rozpoczyna studia filozoficzne na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, początkowo pod kierunkiem wielkiego uczonego i pedagoga Kazimierza Twardowskiego, a następnie - po jego przejściu na emeryturę - pod kierunkiem Kazimierza Ajdukiewicza. W roku akademickim 1926/1927 jako przedmiot poboczny wybiera historię, którą studiuje pod kierunkiem Jana Ptaśnika. Poza tym jest uczestnikiem wykładów Romana Ingardena, Mściława Wartenberga oraz słuchaczem wykładów ks. Kazimierza Waisa na Wydziale Teologii. Szczególnie spotkanie z K. Twardowskim i K. Ajdukiewiczem oraz ich stylem uprawiania filozofii i organizacji pracy dydaktycznej, było jednym z ważniejszych faktów w życiu intelektualnym Swieżawskiego.

W latach studiów Swieżawski współtworzył wraz z Adamem Bilikim, Janem Czartoryskim i Pawłem Skwarczyńskim lwowski oddział Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, którego został prezesem w 1927 roku. Stykał się tam z o. Jackiem Woronieckim oraz ks.

Władysławem Kornilowiczem (który pełnił wówczas rolę pośrednika między polską a francuską inteligencją katolicką). Udział w pracach tej organizacji był istotnym czynnikiem w kształtowaniu się osobowości religijnej i moralnej Swieżawskiego. Należy podkreślić, że w pracach „Odrodzenia”, podobnie jak w „Sodalicii” chodziło nie tylko o pogłębienie wiedzy religijnej (głębsze wniknięcie w teologiczno-filozoficznego ducha liturgii), ale także o nabycie konkretnych sprawności moralnych jak asceza, systematyczność pracy, porządek itd.

Po uzyskaniu absolutorium w 1929 roku, przystąpił do opracowania rozprawy doktorskiej dotyczącej „intentiones primae” i „intentiones secundae” w ujęciu Jana Dunska Szkota. W celu zebrania materiału do pracy, jesienią tegoż roku wyjechał do Paryża. Większość czasu spędził na badaniu dotąd nieznanymi średniowiecznych rękopisów łacińskich, znajdujących się w Bibliothèque Nationale. Nawiązał również bliskie kontakty ze znanym już wówczas historykiem filozofii i filozofem Étienne Gilsonem oraz Jacques Maritainem - promotorami renesansu metafizyki realistycznej XX wieku.

Po powrocie do Polski w czerwcu 1932 roku uzyskał stopień doktora filozofii na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie na podstawie rozprawy *Pojęcie intencji w filozofii Jana Dunska Szkota*. Bezpośrednio po doktoracie udał się do Poznania, gdzie przez krótki czas współpracował z historykiem filozofii Adamem Żółtawskim. W latach następnych uściślił współpracę z Gilsonem, Maritainem i o. Woronieckim. Pod ich wpływem zapoznał się z realistyczną metafizyką św. Tomasza z Akwinu. Publikował swoje pierwsze artykuły w: "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire", „Przeglądzie Filozoficznym”, „Ruchu Filozoficznym” oraz wygłaszał wiele odczytów, głównie na temat życia religijnego.

Po ponownym rocznym pobycie w Paryżu (1933/1934) - spędzonym wspólnie z żoną, Marią ze Stadnickich -Swieżawską - na wniosek Ajdukiewicza objął stanowisko starszego asystenta we Lwowie przy Katedrze Filozofii. Od tego roku jego badania koncentrują się wokół koncepcji człowieka u Arystotelesa, a następnie u św. Tomasza. W latach tych, oprócz udziału w zajęciach Ajdukiewicza, uczestniczył w prowadzonym przez Ingardena *privatissimum*, na którym czytano *Metafizykę* Arystotelesa. Pod wpływem kontaktu z filozofią Arystotelesa, w roku 1938 opublikował znakomity artykuł pt. *Nauka o duszy w „Metafizyce” Arystotelesa*, w którym poddał wnikliwej analizie podstawowe pojęcia Arystotelesowskiej koncepcji duszy ludzkiej.

Okres drugiej wojny światowej nie przerwał działalności naukowej Swieżawskiego. Kontynuował pisanie rozprawy habilitacyjnej dotyczącej tomistycznej koncepcji człowieka oraz współpracował na działającym tajnie Uniwersytecie Ziemi Zachodnich. Wiosną 1945 roku rozpoczął zajęcia zleco-

ne z historii filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Na nowo nawiązał kontakty przyjacielskie zadziergnięte jeszcze przed wojną z Marianem Plezią, o. M. Czartoryskim, o. J. Woronieckim, Jerzym Turowiczem, Stanisławem Stommą. Razem z nimi współtworzył środowisko katolickie Krakowa oraz współdziałał wydatnie przy powstaniu „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”.

W styczniu 1946 roku na podstawie rozprawy *Centralne zagadnienia tomistycznej nauki o duszy*, Rada Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Poznańskiego nadała Swieżawskiemu tytuł doktora habilitowanego. Jesienią tego samego roku rozpoczął działalność dydaktyczną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Początkowo obejmował Katedrę Filozofii na Wydziale Humanistycznym, a następnie rozpoczął zajęcia dydaktyczne na eregowanym wówczas Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej. Swieżawski był jednym z czterech profesorów, którzy stanowili pierwszą Radę Wydziału. W pierwszych latach działalności na KUL wykladał historię filozofii starożytnej i średniowiecznej, metafizykę, estetykę i historię estetyki. Uczestnikami pierwszego seminarium Swieżawskiego byli m. in. przyszli profesorowie i dziekani Wydziału: ks. Stanisław Kamiński i ks. Marian Kurdziałek. W latach następnych jednak coraz bardziej koncentrował się na historii filozofii średniowiecznej, szczególnie na dziejach filozofii człowieka i metafizyki w wiekach średnich.

W roku 1948 obejmował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL Katedrę Historii Filozofii Średniowiecznej i Nowożytnej, którą kierował nieprzerwanie do dnia 1. X. 1976 roku. 20. XII. 1956 roku został profesorem nadzwyczajnym, a 1. X. 1967 roku - profesorem zwyczajnym. Od początku lat pięćdziesiątych wraz z o. Albertem M. Krąpcem (metafizykiem), Jerzym Kalinowskim (logikiem), ks. Stanisławem Kaminiskim (metodologiem), ks. Marianem Kurdziałkiem (historykiem filozofii starożytnej i wczesnego średniowiecza), ks. Karolem Wojtyłą (etykiem), współtworzył silne środowisko filozoficzne, które nazwane zostanie później Lubelską Szkołą Filozoficzną.

W pierwszym okresie działalności na KUL wiele trudu włożył Swieżawski w organizowanie lektorium i odpowiednie zaopatrzenie Biblioteki Zakładu Historii Filozofii. Placówka ta dzięki jego staraniom posiada obecnie jeden z najcenniejszych w Polsce księgozbiorów z zakresu historii filozofii średniowiecznej.

Przez cały okres swojej działalności dydaktycznej szczególną wagę przywiązywał do prowadzonego przez siebie seminarium. Zorganizowane na wzór seminarium Twardowskiego, kształtowało sprawności historyczno-filozoficzne uczestników, przede wszystkim w oparciu o wspólną lekturę i dyskusje. Wysokie wymagania stawiał już Swieżawski pracom seminaryjnym, dzięki czemu skróty tych prac mogły się ukazać drukiem w tomie: *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych pisanych na Kato-*

lickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem prof. dra S. Swieżawskiego i prof. dra A. Krąpca (1956). Tom ten obrazuje dorobek naukowy osiągnięty na seminarium historii filozofii w latach 1948-1955.

Seminarium Swieżawskiego - według relacji jego uczestników - „było czymś o wiele więcej niż zwykłą kuźnią specjalistów z zakresu historii filozofii. Kształtowało ono określoną postawę; uczyło etosu pracy naukowej - nastawienia prawdziwościowego, poszanowania dla cudzych poglądów, postawy otwartej i tolerancyjnej” (J. Czerkowski: *Profesor dr Stefan Swieżawski*. „Biuletyn Informacyjny KUL”, nr 1 (13), Lublin 1978).

W połowie lat pięćdziesiątych Swieżawski podjął próby utworzenia przy KUL ośrodka badań nad rękopisami średniowiecznymi, znajdującymi się w Bibliotece Jagiellońskiej i innych bibliotekach polskich. Trudności finansowe uczelni uniemożliwiły realizację tego planu. Ostatecznie, dzięki silnym staraniom Swieżawskiego, ośrodek ten został powołany przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (1957). Początkowo nazwany Pracownią Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, przekształcony został później w Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Od 1957 roku do 1963 Swieżawski - wraz z Janem Legowiczem - kierował pracami tego Zakładu, w którym prowadzono na szeroką skalę badania nad zawartością doktrynalną rękopisów średniowiecznych przechowywanych w bibliotekach polskich. Również razem z J. Legowiczem rozpoczął wydawanie dwóch czasopism naukowych: „*Studia Mediewistyczne*” i „*Mediaevalia Philosophica Polonorum*”, niezmiernie cennych dla środowisk polskich mediewistów¹.

Od połowy lat 60. koncentrował swoje naukowe badania na zagadnieniu teorii historii filozofii, których owocem jest obszerna książka *Zagadnienie historii filozofii*, a następnie na dziejach filozofii w XV wieku. Temu ostatniemu problemowi poświęcił niemal 20 lat pracy. Jej efektem jest wydanie monumentalnego dzieła. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, składającego się z 8 tomów. Omówił w nich w sposób wnikliwy i wszechstronny centralne problemy tej epoki. Jego praca istotnie przyczyniła się do zmiany poglądu na filozofię i kulturę XV wieku.

W roku 1964 Swieżawski został mianowany przez papieża Pawła VI świeckim audytorem Vaticanum II, a po soborze - członkiem komisji papieskiej „*Iustitia et Pax*”. Jako audytor świecki działał częściowo w Komisji Apostolstwa Świeckich, przede wszystkim zaś w podkomisji „*De cultura*” opracowującej *Schemat XIII*. Wiele przymysłów Swieżawskiego znalazło swe odbicie w ostatecznej redakcji *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele*

¹ Zaslugę utworzenia Pracowni, a potem Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, przypisuje sobie Adam Schaff (zob.: A. Schaff: *Moje spotkania z nauką polską*. Warszawa 1997, s. 77 - przyp. red.).

w *świecie współczesnym*. Swoje poglądy na temat roli filozofii w życiu Kościoła wyłożył w książce napisanej wspólnie z J. Kalinowskim - *La Philosophie à l'heure du Concile. Préface par O. Lacombe*, która ukazała się między trzecią i czwartą sesją Soboru (1965), (wydanie polskie - *Filozofia w dobie Soboru*. Warszawa 1995).

Pracy naukowo-badawczej Swieżawskiego towarzyszyła nieprzerwanie rozległa twórczość eseistyczna. Podczas studiów i następnie w latach asystentury czynnie działał w odrodzeniowym ruchu Młodzieży Katolickiej, propagując słowem i piórem naczelne hasło tego ruchu „Instaurare omnia in Christo”.

Po wojnie opublikował, głównie na łamach „Znaku”, „Tygodnika Powszechnego” i „Więzi”, wiele artykułów nakreślając w nich program uniwersalistycznie pojętego humanizmu chrześcijańskiego, przeciwstawiając się różnym postaciom depersonalizacji, ideologizacji, pogardy i nietolerancji. Stefan Swieżawski jest członkiem m. in. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL, członkiem wielu zagranicznych Akademii: The Medieval Academy of America, Institut International de Philosophie (Paryż); współzałożycielem i członkiem Societe International pour l'Étude de la Philosophie Medievale; członkiem zespołu redakcyjnego „Studiów Mediewistycznych” i „Mediaevalia Philosophica Polonorum”; jest laureatem nagrody im. Reinholda Schneidera; laureatem nagrody im. ks. Idziego Radziszewskiego, doktorem *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Reprezentowane przez niego stanowisko określane jest realizmem, filozofią klasyczną lub tomizmem egzystencjalnym (choć sam nie lubi słowa tomizm, woli ujmować siebie jako ucznia św. Tomasza). Myśl Tomasza z Akwinu stanowi dla niego główny punkt wyjścia w rozważaniach metafizycznych i antropologicznych. Pracę nauczycielską traktuje jako powołanie i służbę publiczną („za cząstkę swoistej pracy misyjnej”). Uważa działalność filozoficzną za fundament kultury; czynnik wznoszący człowieka na poziom życia naprawdę ludzki. Opublikował ponad 300 prac naukowych, popularnonaukowych i publicystycznych; wygłosił setki wykładów i odczytów, wykształcił kilka pokoleń filozofów i historyków filozofii.

IV. POGLĄDY. Filozofia. Swoją sposób uprawiania filozofii ukształtował Swieżawski, z jednej strony, pod wpływem lwowskiej szkoły filozoficznej K. Twardowskiego i K. Ajdukiewicza, z drugiej zaś pod wpływem tomistów francuskich E. Gilsona i J. Maritaina oraz tomistów polskich ks. Konstantego Michalskiego i o. J. Woronieckiego. Ze szkoły lwowskiej wyniósł doskonały warsztat naukowy, precyzyjny język, model pracy badawczej oraz całościowy system dydaktyczny. Z kolei, nawiązując do wspomnia-

nych tomistów, wypracował spójny program filozofii realistycznej (metafizyki i antropologii) oraz oryginalny program badań historyczno-filozoficznych. W swoich pracach podkreślał mądrościowy wymiar filozofii. Filozofia ma charakter wyjaśniający a zarazem aksjologiczny. Obok pytań typu: dlaczego jest tak a tak, stawia (lub powinna stawiać) pytania typu: jaki jest ostateczny sens egzystencji człowieka, w oparciu o jaki model filozofii człowiek może zrealizować i rozwinąć najpełniej swoją osobowość? Innymi słowy twierdzenia w obrębie filozofii powinien determinować rygoryzm naukowy (filozofia jest wiedzą), jak również szeroko zakrojony humanizm (filozofia wskazuje sens życia człowieka).

1. Świeżawski uważa (jest to mocno akcentowana cecha jego metafizologii), że tylko postawa realizmu metafizycznego i epistemologicznego jest autentyczną i poprawną drogą filozofii. Na gruncie metafizyki realizm jest tezą, że rzeczywistość istnieje niezależnie od myśli i języka oraz że nie ma specyficznej sfery bytów idealnych lub czysto możliwych. Istnieją wyłącznie numerycznie różne jednostki, które jednakże dadzą się uporządkować w określone klasy. Świat sam w sobie nie tylko istnieje, lecz jest także podzielony na rodzaje i gatunki niezależnie od operacji myślowych czy językowych podmiotu. Rzeczy są determinowane do tego, czym są przez niezależne od nas formy substancjalne. Ten fakt różni realizm Świeżawskiego od realizmu nominalistycznego lub konkretyzmu. W teorii poznania Świeżawski jest realistą w tym sensie, że nasze poznanie osiąga bezpośrednią wiedzę prawdziwą o rzeczywistości niezależnej od umysłu i języka. Jego stanowisko w teorii poznania jest radykalnie antyprezentacjonistyczne i antyfenomenalistyczne. Ponadto do tezy realizmu zalicza: pluralizm ontologiczny, receptywność umysłu (poznania); absolutyzm prawdy, korespondencyjne rozumienie prawdy oraz teizm (oparty na metafizycznej zasadzie przyczynowości i złożeniu każdego bytu z istoty i istnienia). W odniesieniu do teorii człowieka jego realizm polega na tym, że w opisie norm moralnych, zaleceń życiowych należy zawsze liczyć się z wewnętrzną naturą (istotą) człowieka. Wreszcie w obrębie nauk historycznych jest realistą, ponieważ uważa, że takie „rzeczy”, jak: przeszłe zdarzenia, ich serie oraz powiązania są niezależne od tego, co myślimy i mówimy o nich oraz że możemy mieć do nich poznawczy dostęp. Tylko na tej podstawie ma sens pojęcie wyjaśniania historycznego, jak też teoretyczne rozróżnienie między dziejami a historią jako nauką.

2. Według Świeżawskiego - filozofia stanowi wiedzę o charakterze racjonalnym, która zmierza do ukazania istotnych (ostatecznych) racji badanego przedmiotu. Jego stanowisko w kwestii poznania filozoficznego można określić intelektualizmem lub kontemplacjonizmem poznawczym, a nie racjonalizmem w węższym znaczeniu. Kontemplacja jest procesem poznawczym bardzo trudnym do opisanego. Upraszczając, polega ona na duchowym

oglądzie przedmiotu, który zostaje wyróżniony w wyniku wytrwałego i ciągłego skupienia na nim uwagi. Jest to spojrzenie istotnościowe i uniwersalizujące. Wiedza kontemplacyjna (intuicyjna) to intelektualny, „rozumiejący wgląd” w istotę czegoś lub w związek między różnymi istotami. Umożliwia ona bezpośrednie uchwycenie sensu pierwszych zasad bytu; za jej pomocą dostrzegamy różnice i podobieństwa między spostrzeganymi przedmiotami; zapewnia ona ścisłą ogólność i konieczność wszystkim operacjom służącym formowaniu pojęcia bytu. Ważne jest także to, że Swieżawski bardzo mocno łączy ze sobą kontemplacjonizm poznawczy z mądrościowym charakterem swojej filozofii.

3. Filozofia uprawiana naukowo jest, jego zdaniem, w gruncie rzeczy zawsze próbą systematyzowania i krytycznej rewizji potocznych (przednaukowych) refleksji każdego myślącego człowieka nad rzeczywistością. Bardzo często akcentuje, że wybór filozofii jest ściśle związany z wyborem postawy życiowej (moralnej, religijnej). Za Pico della Mirandola podkreśla, „że człowiek pozbawiony refleksji filozoficznej, więc nie zastanawiający się poważnie i zasadniczo nad rzeczywistością nie jest w pełni człowiekiem.” Znaczący to, uprawiamy filozofię - przednaukową czy naukową - tylko o tyle, o ile stajemy wobec pytań fundamentalnych dotyczących rzeczywistości takich jak: czy Bóg istnieje, czy człowiek ma niematerialną duszę, czy jest wolny lub zdeterminowany, czy jest zdolny dojść do prawdy i czy świat jest lub nie jest wieczny. Tylko tego typu pytania są naprawdę problemami wiecznymi i uniwersalnymi. Zwraca także uwagę, że uniwersalistycznie i maksymalistycznie pojęta filozofia jest dobrym narzędziem do racjonalnego ugruntowania podstaw chrześcijańskiego światopoglądu. Aczkolwiek przeciwstawia się radykalnie wszelkim próbom konfesjonalizacji i ideologizacji filozofii. Stąd ta pozorna sprzeczność w jego poglądach: myśliciel tak głęboko chrześcijański protestuje przeciwko uprawianiu czegoś, co nosi nazwę „filozofia chrześcijańska”. Filozofię należy uprawiać bez żadnych dookreśleń konfesyjno-ideologicznych. Tylko filozofia nastawiona na kontemplację prawdy może być podstawą międzyludzkiego porozumienia i chrześcijańskiego światopoglądu. Dlatego w swoich pracach broni nie tylko autonomiczności filozofii wobec nauk szczegółowych, ale także wobec wiary religijnej.

4. Szczególnie mocno akcentuje, że spośród wszystkich problemów filozoficznych problem istnienia zajmuje główne miejsce. Dlatego uznaje metafizykę za podstawową dyscyplinę filozoficzną, której centrum tworzy zagadnienie bytu jako bytu. Bytem jest bowiem to, co istnieje i dzięki temu, że istnieje. Również bardzo często podkreśla, że dla twórczego wyrażenia tak pojętej filozofii podstawowe znaczenie posiada, po pierwsze, gruntowna znajomość jej dziejów, w szczególności dziejów metafizyki - dzieje filozofii ukazują podstawowe prawdy filozoficzne. Po drugie, wysoka świadomość

metodologiczna, która pozwala na wyzwolenie się od narosłego w tradycji filozofii europejskiej werbalizmu.

Tomizm egzystencjalny. Stefan Swieżawski należy do czołowych tomistów polskich. Uważany jest za jednego ze współtwórców zapoczątkowanej w latach 50. na KUL Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, która świadomie nawiązuje do tradycji filozofii starożytnej i średniowiecznej, zwłaszcza do Arystotelesa i św. Tomasza. Opowiada się za egzystencjalną interpretacją Tomasza. Polska literatura filozoficzna zawdzięcza Swieżawskiemu liczne prace (systematyczne i historyczne) prezentujące myśl Akiwnaty.

Zasadnicza rola istnienia w bycie, tożsamość istoty i istnienia w Bogu, rzeczywista różnica istoty i istnienia w każdym bycie stworzonym, psychofizyczna jedność bytu ludzkiego oraz odrębność wiary i rozumu przy założeniu ich równowagi, a nawet komplementarności - to w opinii Swieżawskiego podstawowe przekonania myśli św. Tomasza. Jego zdaniem są to podstawowe intuicje filozoficzne, których nie wolno stracić z oczu, o ile chcemy uniknąć dewiacji filozofii (idealizm, esencjalizm, monizm). Sądzi on, że egzystencjalna interpretacja św. Tomasza jest nie tylko zgodna ze stanowiskiem, jakie reprezentował historyczny Akwinata, lecz jest także najbardziej dojrzałą postacią filozofii realistycznej. Chociaż św. Tomasz nie opracował systematycznie własnych poglądów filozoficznych, jednakże zapoczątkował pewną myśl, która jako jedyna jest zdolna rozpoznać rzeczywistość w sposób pełniejszy i konsekwentnie realistyczny, niż jakakolwiek inna filozofia. Podstawą egzystencjalnej interpretacji tomizmu jest ciągle i zdecydowane nawracanie do oryginalnych tekstów św. Tomasza, konfrontowanie poszczególnych stwierdzeń z koncepcją bytu oraz oczyszczenie jego myśli z wszelkich obcych naleciałości (ujęć augustyńskich i szkotystycznych, pozytywistycznych i scjentyistycznych).

Egzystencjalną interpretację Tomasza przeciwstawia Swieżawski tradycyjnemu i otwartemu tomizmowi. Tomizm tradycyjny wypracowany według skostniałej metody scholastycznej, oparty jest bardziej na autorytecie szkoły i tradycji niż na bezpośredniej analizie tekstu. W zasadniczych punktach oddala się od autentycznej myśli Akwmaty. Przede wszystkim chodzi tu o esencjalizację Tomaszowej koncepcji bytu, która wynika z istotnych wpływów awiceniańskich i szkotystycznych, jakim podlega ta interpretacja. Tomizm otwarty natomiast, wypracowany bądź według metod nauk szczegółowych, bądź w kontekście określonego kierunku filozofii współczesnej (neokantyzm, fenomenologia) jest, w opinii Swieżawskiego, poglądem niespójnym, bo rozmija się z samą istotą filozofii klasycznej. Po pierwsze, chodzi tu o to, że inny jest przedmiot filozofii, a inny nauk szczegółowych. Dlatego nie jest metodologicznie poprawne, a nawet możliwe, badanie przedmiotów filozofii metodami nauk szczegółowych. Również cele filozofii i nauk szczegóło-

wych różnią się od siebie istotnie. Po drugie, twierdzenia różnych stanowisk (kierunków) filozoficznych zależą od świadomości czy nieświadomości przyjmowanych punktów wyjścia, które różnią się od siebie w sposób zasadniczy. Łączenie zatem ze sobą różnych kierunków filozofii nie prowadzi do spójnego i konkluzyjnego poglądu, lecz do stanowiska w obrębie którego występują twierdzenia się wykluczające.

Interesujące jest to, że dla Swieżawskiego wyróżnione trzy nurty tomizmu, odzwierciedlają w praktyce podstawowe tendencje, które można wyróżnić w dziejach filozofii. I tak: (a) tendencję realistyczną (egzystencjalną, pluralistyczną) rozpoczynającą się od Arystotelesa, następnie idącą przez Alberta Wielkiego, św. Tomasza ku myślicielom współczesnym, jak Gilson i Maritain; (b) tendencję esencjalistyczną (w pewnych wersjach monistyczną i panteistyczną) wywodzącą się z filozofii średniowiecznej (Awicenna, Duns Szkot, Kajetan) rozwijaną w nowożytności (Kartezjusz, Spinoza) i przejętą przez wielu myślicieli współczesnych (neoheglizm, neokantyzm, marksizm, fenomenologia) oraz (c) tendencję pozytywistyczną (scjentyistyczną, lingwistyczną) wypracowaną pierwotnie przez A. Comte'a, rozwiniętą i pogłębioną znacznie przez neopozytywizm i filozofię analityczną. Na tej podstawie dyskusję z tradycyjnym tomizmem traktuje Swieżawski często jako spór z esencjalizmem w ogóle, zaś dyskusję z tomizmem otwartym jako spór z pozytywizmem lub scjentyzmem.

Metafizyka. W roku 1948 publikuje obszerną monografię pt. *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej* - plon długoletnich badań nad myślą św. Tomasza z Akwinu. Jest to najbardziej znacząca w jego dorobku książka z zakresu metafizyki. W 1961 roku ukazało się nowe, znacznie zmienione (zwłaszcza o kwestie metodologii metafizyki) wydanie tej książki, zredagowanej tym razem przy wydatnej pomocy ks. Mariana Jaworskiego. Autor omówił w niej obszernie epistemologiczno-metodologiczne aspekty metafizyki tomistycznej (charakterystyczne jest to, że tym zagadnieniom poświęcił aż pięć z czternastu rozdziałów książki). Następnie zanalizował powszechne właściwości i pierwsze zasady bytu, złożenia bytowe (możliwość - akt, istota - istnienie, materia i forma, substancja i przypadłość) oraz zagadnienie przyczynowości. Swieżawski uważa, że „prawdziwa i pełna” metafizyka rozpoczyna się dopiero z chwilę zwrócenia uwagi na aspekt istnienia w bycie. Warunkiem koniecznym i wystarczającym „egzystencjalnego zwrotu” w teorii bytu jest uświadomienie sobie: (a) realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie (pytaniem: co to? oraz czy istnieje?); (b) analogicznego charakteru rzeczywistości (bytu) i dlatego analogicznego charakteru poznania metafizycznego (pojęcia bytu); oraz (c) różnicy między abstrakcją a separacją i separacji jako właściwej metody determinowania przedmiotu metafizyki. Natomiast za wstępne postulaty postawy metafizycznej uważa omó-

wiony wcześniej realizm; przyjęcie różnicy między zmysłowym a umysłowym poznaniem; między intelektualnym a rozumowym aspektem umysłu.

Na drodze złożonego procesu poznawczego, którego punktem wyjścia jest bezpośrednie ujęcie przedmiotu (rzeczy konkretnej zmysłowo dostrzegalnej), następnie zabiegu, który w płaszczyźnie przedmiotowej ma charakter abstrakcji metafizycznej, zaś w płaszczyźnie podmiotowej charakter separacji, dochodzi się do uformowania pojęcia bytu jako bytu. Utworzone w ten sposób filozoficzne pojęcie bytu jako bytu jest ujęciem każdego bytu w aspekcie jego istnienia. Istnienie jest aktem naczelnym w każdym bycie; bytem (realnym) jest to, co istnieje i dzięki temu, że istnieje. Istnienie ujęte w rezultacie procesu separacji jest elementem struktury bytu jako bytu, jest elementem konstytuującym byt. Odkryta także zostaje prymarna rola istnienia w każdym bycie. W szczególności proces separacji wskazuje na podstawową rolę sądu egzystencjalnego, który stanowi podstawę poznania separacyjnego. W nim bowiem została zwerbalizowana całość doświadczenia istnienia realnego bytu oraz *implicite* zawarta wiedza o koniecznych warunkach bycia bytem.

Istnienie jest przyporządkowane istocie, która, będąc elementem możliwościowym, jest niejako „miarą” dla istnienia. Wszelki byt, w pełnym rozumieniu tego terminu, wymaga współobecności istnienia i istoty, a zatem ich realnej różnicy, i co za tym idzie, ich realnego złożenia. Przyjęcie realnej różnicy między istotą a istnieniem - twierdzi Swieżawski - uzasadnia w pełni fakt pluralizmu bytowego. Będąc gwarantem pluralizmu, złożenie istoty i istnienia musi być najbardziej podstawowe. Nie może występować tylko w samej formie bytu lub tylko w przypadłościach substancji. Sama ontologia substancji nie wystarcza do rozwiązywania problemu bytu. Koncepcja bytu jako bytu nie utożsamia się z koncepcją substancji. Istnienie, w myśl tej koncepcji, jest a) naczelną doskonałością w bycie, b) jest tym, dzięki czemu coś jest bytem, c) jest najgłębszym i najbardziej wewnętrznym „elementem” rzeczy, d) jest uzasadnieniem ukonstytuowanej w sobie materii i formy substancji (a przez to i wszystkich aktów, które znajdują rację w substancji), e) jest następnie tym, dzięki czemu coś może być w akcji. Egzystencjalna koncepcja bytu przeciwstawia się, jak była mowa poprzednio, wszelkim rodzajom esencjalizmu. Podkreśla niemożliwość ukształtowania się jakiegś treści w oderwaniu od istnienia.

Przy takim podejściu, gdzie nie tylko wskazuje się na fundamentalną rolę istnienia w bycie, lecz także głosi się prymat istnienia nad istotą, sprowadza się byt na płaszczyznę istnienia. Przez *ens* rozumie się *esse habens*. Innymi słowy, tylko istnienie można orzekać o całej rzeczywistości (od relacji poprzez substancję aż po Absolut). Zatem pojęcie bytu nie jest pojęciem uniwersalnym, które można by zaszereżować do jakiegoś gatunku czy rodzaju. Nie

mieści się ono w żadnej kategorii orzeczników, ale równocześnie wszystko w sobie zawiera aktualnie. Pojęcie bytu, według Swieżawskiego, jest pojęciem transcendentnym i zarazem analogicznym, czyli przekracza kategorię rodzajów i gatunków, a zarazem oznacza każdą istotę przyporządkowaną do właściwego sobie istnienia.

Swieżawski jest pluralistą numerycznym, gdyż według niego istnieje wiele numerycznie różnych bytów. Jest również pluralistą jakościowym (istnieje wiele treściowo różnych bytów) oraz pluralistą strukturalnym, przyjmuje wiele struktur bytowych. Jest natomiast monistą egzystencjalnym, bowiem nie dopuszcza wielości odmian czy też sposobów istnienia (nie ma bytów istniejących inaczej jak realnie) - realny równa się istniejący. W dziedzinie tego co realnie istniejące, wyróżnia się cztery formy bytowania, ze względu na cztery możliwe sposoby realizowania treści istoty przez akt istnienia (decydujący o bytowości bytu): (1) *ens per se* - jest bytem sam przez się (jego bytowość nie jest uwarunkowana żadnym czynnikiem zewnętrznym, jest absolutnie niezłożona), (2) *esse in se* - substancjalny (podmiotowy) sposób istnienia (w bycie takim jest nietożsamość istnienia i istoty), (3) *esse in alio* - przypadłościowy sposób istnienia (to co istnieje jest nie „w sobie”, lecz w substancji jako ostatecznym podmiocie), (4) *esse ad aliud* - relacyjny sposób bytowania.

Antropologia. W opinii Swieżawskiego poprawna i dosięgająca sedna odpowiedź na pytanie „kim jest człowiek?” jest możliwa wyłącznie na gruncie antropologii filozoficznej. Zadaniu temu nie mogą podołać ani nauki przyrodnicze ani humanistyczne, jak też psychologia nawet w klasycznym jej rozumieniu, a więc jako nauka o duszy. Teorię człowieka musi charakteryzować spojrzenie uniwersalizujące, naprawdę szerokie i głębokie, poszukujące ostatecznych i powszechnych elementów oraz racji, wolnych od partykularnych zobowiązań metodologicznych. Tylko w ten sposób modelowana antropologia ma wszelkie podstawy, by uzyskać integralny i szeroki obraz człowieka. I tylko taka antropologia jest zdolna do podbudowania zasad zarówno pod teoretyczne ujęcie osoby ludzkiej, jak też „pod praktyczną realizację wszelkich zadań jednostkowych i zbiorowych, otwierających się przed każdą osobowością”. W całej antropologii chodzi bowiem o to, że jej tezy muszą być ważne dla całej ludzkości i z tego powodu musi je charakteryzować jak najszerzej zakrojony humanizm. Dlatego pogląd jego jest zdecydowanie antyredukcyjny i antynaturalistyczny. Wyjaśnienie antropologiczne wymaga przyjęcia praw i reguł, które są niezbędne w wyjaśnieniu bytów poza bytem ludzkim, i zarazem praw i reguł, które nie są przykładami praw bardziej ogólnych (całej rzeczywistości lub wykraczających poza gatunek człowieka).

W płaszczyźnie filozoficznej, teoria człowieka wypracowana przez Swieżawskiego jest wynikiem przemyśleń i ustosunkowań się do rozmaitych roz-

wiązań tego problemu. Z jednej strony jest rezultatem dyskusji z materialistyczną koncepcją człowieka utożsamianego z ciałem. Z drugiej strony z poglądem skrajnie spirytualistycznym prowadzącym w praktyce do utożsamiania człowieka z duszą (świadomością). W tym kontekście Swieżawski podkreśla, że pomiędzy bytami zachodzą nie tylko różnice stopnia lub różnice różnorodności cech - ale także różnice substancjalne (istotne). Te ostatnie występują między nieożywionymi i żywymi bytami, ale także między światem obdarzonym pożądaniami zmysłowym a bytami posiadającymi życie umysłowe i wolność, czyli człowiekiem. Owa granica jest nie do przekroczenia i nie może być usunięta. Substancjalna odrębność bytu ludzkiego, na podstawie takich aspektów jak rozumność czy wolność, nie prowadzi bynajmniej do ontycznie dualistycznej struktury człowieka. Człowiek bowiem to całość jednolita, nie zaś zlepek różnorodnych i zupełnie sobie obcych składników.

Myślą podstawową całej teorii człowieka zarysowanej przez Swieżawskiego jest przekonanie, „że podobnie jak inne substancje, które nas otaczają, człowiek jest jednością, całością - i że całość ta nie jest zlepkim dwu substancji zupełnych (ciała i duszy), lecz stanowi zespolenie najściślejsze dwu czynników, które występują we wszystkich jestestwach cielesnych, mianowicie materii pierwszej (ciała) i formy (duszy). Człowiek więc, wraz ze wszystkimi substancjami cielesnymi, jest budowy hylemorficznej i podpada pod te same prawa, co i inne substancje materialne”. Zatem dusza i ciało są ze sobą substancjalnie zespolone i wzajemnie siebie warunkują, chociaż są wzajemnie do siebie niesprowadzalne. Aczkolwiek z drugiej strony dusza (czyli forma w człowieku) jest istotnie różna od wszelkich niższych jestestw (wegetatywnych i sensorytywnych). Dzięki niej spełnia człowiek funkcje nieorganiczne, jak: poznawanie intelektualne i wolne akty pożądawcze. To wyróżnia byt ludzki spośród wszystkich innych jestestw. Dzięki duszy również przysługuje człowiekowi nieśmiertelne bytowanie.

Stąd płyną bardzo ważne konsekwencje, gdy chodzi o pojęcie osoby. Zdaniem Swieżawskiego, w żaden sposób nie można się zgodzić, że osobą w człowieku jest sama dusza, świadomość lub przeżycie wartości. Na pewno rozumność, wolność, refleksja stanowią znamiona wyróżniające osobę spośród wszystkich innych jestestw. Jednakże, gdy mowa o osobie ludzkiej, to należy stale pamiętać, że osoba to *individua substantia*, pełny i jednolity byt jednostkowy. Ani dusza, ani ciało nie tworzą samodzielnie takiego bytu zupełnego, który mógłby stanowić substancję jednostkową i podmiot obdarzony osobową naturą. Wyłącznie „całkowity, zupełny człowiek, jedność substancjalna duszy i ciała jest osobą i ma ludzką naturę.” „Chociaż więc znamieniem wyróżniającym osobę od zwykłej jednostki jest rozumność - to jednak rozumność ta musi mieć realny podmiot, którego jest rozumnością, do tego zaś w wypadku człowieka konieczny jest jakiś przynajmniej związek

z elementem materialnym”. Zatem oba aspekty bytu ludzkiego - (a) zwarty i jednolity byt, który (b) jest podmiotem natury rozumnej - są równie istotne dla pojęcia osoby.

Z tych metafizycznych przekonań o człowieku i osobie wynikają również ważne konsekwencje dla tez, które przyjmowane są w innych dziedzinach filozofii. I tak w etyce, że odpowiedzialni jesteśmy na równi za sprawy ducha i ciała. W filozofii społecznej i politycznej, że zabiegać musimy nie tylko o sprawy związane z sferą duchową (szkoła, rodzina itd.), lecz także o odpowiednie warunki materialne (własność prywatna, dom, sprzęt itp.), które mają także ogromny wpływ na kształtowanie się ludzkiej osobowości. „Pomiędzy zbytkiem przesadnego komfortu a prymitywem nędzy znajduje się ta konieczna miara dóbr materialnych, które musi się posiadać, aby móc rozwinąć swe naturalne talenty”. W epistemologii, że źródłem (genetycznie) wszelkiego poznania jest poznanie zmysłowe.

Historia filozofii. Po roku 1956 głównym obszarem działalności naukowej Swieżawskiego stała się historia filozofii. Ten rozciągnięty na długie lata okres badań historycznych obejmuje wyraźnie dwa podokresy. Pierwszy z nich dotyczy problematyki teorii i metodologii historii filozofii, a jego osiągnięciem jest praca *Zagadnienie historii filozofii* opublikowana w 1966 roku. Z kolei podokres drugi, o charakterze historyczno-filozoficznym, koncentruje się wokół dziejów filozofii europejskiej XV wieku. Rezultatem tegoż etapu trwającego ponad dwadzieścia lat, jest wydanie 8 tomów, z których każdy dotyczy historii poszczególnych dyscyplin filozoficznych w XV wieku. I tak: t. I, *Poznanie* - dotyczy teorii poznania; t. II, *Wiedza* - teorii i metodologii nauk; t. III, *Byt* - metafizyki; t. IV, *Bóg* - metafizyki i teologii; t. V, *Wszechświat* - filozofii przyrody; t. VI, *Człowiek* - antropologii filozoficznej; t. VII, *U źródeł nowożytnej etyki* - filozofii moralnej; t. VIII, *Etyka społeczna i Etyka polityczna* - dotyczy dziejów etyki.

Książka *Zagadnienie historii filozofii* jest próbą całościowego ujęcia epistemologicznego problemu historii filozofii jako dziedziny badań naukowych. Wskazuje ona na to, czym jest historia filozofii w perspektywie określonego poglądu na nauki historyczne w ogóle i zarazem określonej (tu realistycznej) koncepcji filozofii oraz jaka rola w całokształcie badań naukowych, w szczególności wśród dyscyplin filozoficznych, przypada historii filozofii. Jest to praca z wielu powodów pionierska. Po pierwsze, ze względu na zakres podjętej w niej problematyki, obejmuje: a) koncepcję historii jako nauki, b) koncepcję historii filozofii (jej przedmiotu, metody, zadań i funkcji w całokształcie kultury), c) koncepcję filozofii dziejów filozofii (jej stosunku do innych dyscyplin, jej roli w filozofii i w jej problematyce), d) koncepcję wiedzy o nauce historii filozofii (zwłaszcza problematyki, metodologicznej

i sprawności historyka filozofii). Po drugie, z względu na wskazanie oryginalnych perspektyw badawczych dla prac z zakresu historii filozofii.

Jej główne problemy to: (1) co opracowujemy tworząc historię filozofii, tzn. czy przedmiotem badań ma być tylko to, co w poszczególnych okresach nazywano filozofią, czy też zespół problemów, które dzisiaj są określane jako filozoficzne; (2) czy historia filozofii jest autentyczną historią; (3) czy historia filozofii jest również filozofią - a jeśli tak, to (4) jaką trzeba posiadać koncepcję filozofii, żeby odpowiedzialnie uprawiać historię filozofii?

W książce szczególnie mocno podkreśla Swieżawski, że definicja historii filozofii zależy od posiadanego pojęcia o filozofii. Analizując gruntownie ów stosunek (filozofii - historii filozofii), poddaje krytyce, między innymi te koncepcje historii filozofii, które przekształcają ją bądź w czystą faktografię skoncentrowaną na skrupulatnym odnotowywaniu i rejestrowaniu faktów filozoficznych z powstrzymaniem się od wszelkiej ich interpretacji, bądź w filozofię historii filozofii, bądź też wyłącznie w historię kultury umysłowej, bądź wreszcie w historię anegdotyczną lub biograficzną. Idąc drogę częściowo wytyczoną przez É. Gilsona, przyjmuje Swieżawski dwuetapową koncepcję badań historyczno-filozoficznych. Etap pierwszy to historia konkretnych doktryn filozoficznych, zaś etap drugi to historia problemów filozoficznych. W ramach pierwszego z nich przeprowadzane analizy dotyczą poglądów poszczególnych filozofów, ujętych w kontekście określonych warunkowań indywidualnych i społecznych. Ich celem jest wyjaśnienie struktury danej myśli filozoficznej oraz wydobywanie problemów filozoficznych występujących w poszczególnych doktrynach. Przeprowadzone badania powinny być prawdziwe zarówno historycznie jak i filozoficznie. Prawdziwość historyczna polega na tym, że zanalizowane i odtworzone poglądy filozoficzne rzeczywiście istniały i posiadają pełne pokrycie w badanych źródłach. Z kolei prawda filozoficzna polega na tym, że analizowane poglądy mają rzeczywiście charakter filozoficzny i dokonane rekonstrukcje są poprawne pod względem filozoficznym. Na drugim etapie badań prowadzone analizy (na materiale dostarczonym z etapu pierwszego) koncentrują się wokół samych problemów filozoficznych, które traktuje się niezależnie od konkretnych okoliczności ich powstawania i rozwoju. Na tym etapie chodzi bowiem o wydobywanie natury problemów filozoficznych oraz ich rozwoju i wzajemnych powiązań. To, co istotne w badaniach historyczno-filozoficznych to bezbłędne zinterpretowanie problemów filozoficznych od strony ich założeń (punktu wyjścia) i wniosków, do których te założenia prowadzą w sposób konieczny.

Historia filozofii staje się w ten sposób swoistym laboratorium „doświadczeń historyczno-filozoficznych”, służy pomocą filozofom-systematykom w rozwiązywaniu aktualnych problemów. Stosując tę metodę, historyk filo-

zofii może ustosunkować się do zaproponowanego rozwiązania problemu, ocenić jego wartość, przebadąć jego uzasadnienie pod kątem spójności, konkluzyjności i prawdy. Poza tym powyższy program badań historycznych nie czyni z filozofii areny sprzecznych poglądów; nie traci z oczu wspólnot problemowych i związków teoretycznych; nie wiąże przemian w filozofii tylko ze zmianami społecznymi lub zmianami psychiki autora, lecz traktuje prace historyka jako wysiłek rozumu.

Rozum i wiara. Pod nagłówkiem „rozum i wiara” rozważał Swieżawski szeroką gamę problemów. Rozpoczął od podstawowego pytania o wzajemną relację między filozofią a teologią, poprzez pytanie o rolę, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii, i po pytania dotyczące koncepcji Kościoła w kontekście Vaticanum II i rehabilitacji Jana Husa. Rozważania nad każdym z tych zagadnień charakteryzuje duża erudycja, ale przede wszystkim rzeczywisty dialog z rozmaitymi rozwiązaniami tych problemów. Z jednej strony, jest to dialog z nurtami fideistycznymi w różny sposób zacierającymi granicę między sferą rozumu (filozofii) a wiary (teologu). Z drugiej strony, z koncepcjami naturalistycznymi w różnym zakresie osłabiającymi realne znaczenie wiary w życiu człowieka.

Swieżawski zdecydowanie podkreśla, że zachodzi istotowe rozróżnienie między naturalnym i nadnaturalnym porządkiem. Jeżeli więc filozofia jest sferą przyrodzonego poznania rzeczywistości od strony jej najgłębszej struktury bytowej, to może ona być - i faktycznie nieraz bywa - inspirowana przez prawdy wiary. Jednakże nie buduje się na tych prawdach i jest owocem przyrodzonej kontemplacji mądrościowej. Podobnie jak św. Tomasz, opowiada się Swieżawski za wyraźnym oddzieleniem wiedzy od wiary, przy jednoczesnym podkreślaniu równowagi między dziedziną rozumu i objawienia. Niektóre prawdy są dostępne rozumowi i zarazem objawieniu, jednak istnieją prawdy dane tylko dzięki objawieniu, jak prawda o Trójcy Świętej lub stworzeniu świata w czasie czy grzechu pierworodnym. Istotne jest to, że chociaż powyższe prawdy przekraczają możliwości rozumu, to nie są z nim sprzeczne. Między poznaniem przez rozum i poznaniem przez wiarę objawioną nie istnieje treściowa sprzeczność.

Na tej podstawie uzasadniony wydaje się pogląd, według którego filozofia jest wiedzą autonomiczną w stosunku do teologii. Między jedną a drugą dziedziną nie ma ani istotnych powiązań (przedmiot obu dziedzin jest inny), ani istotnych uwarunkowań (metoda i problemy obu dziedzin są za każdym razem inne). Niemniej jednak relacji między obiema dziedzinami (filozofii i teologu) nie należy spostrzegać jako wykluczającej się, lecz raczej jako komplementarnej. Filozofia (szeroko rozumiana) usprawnia nas do wiary w pewnym sensie, warunkuje w określonych aspektach (przyrodzonych) treść doktryny teologicznej. Wiara z kolei skłania do namysłu nad wieloma

kluczowymi sprawami dla życia człowieka, wskazuje na wymiary rzeczywistości konieczne dla rozwoju pełnej osobowości. Co więcej, w oparciu o informacje z obu dziedzin możliwe jest dopiero wypracowanie w treściowo kompletnego i zadowalającego obrazu rzeczywistości (świata, człowieka, Boga).

Jaki model filozofii współgra najlepiej z teologią? Otóż teologii nie można redukować do filozoficznej spekulacji, apologii, semiotycznych analiz nad językiem religijnym lub refleksji na doświadczeniach ludzi wierzących. Teologia winna dokonywać w świetle Objawienia i Tradycji wykładni źródeł wiary. Jej celem jest rozwiązywanie moralno-religijnego problemu człowieka. Założenia filozoficzne metod stosowane w teologii powinny harmonizować z depozytem wiary. Dlatego najbardziej uzasadnionym wydaje się stanowisko, w myśl którego teologii i wierze religijnej przydatna może być tylko filozofia metafizyczna (w wyżej przedstawionym sensie). Tylko ona zapewnia w sposób konsekwentny obiektywizm i realizm; mądrościowy i transcendentálny sposób wyjaśnienia rzeczywistości; wielowymiarowo harmonizuje z depozytem wiary, tworząc z nim konsystentny, system. Z tych racji Swieżawski sceptycznie odnosi się do stosowania w teologii typów filozofii zorientowanych wyłącznie na aspekty epistemologiczne, antropologiczne lub semiotyczne. Również z rezerwą ocenia przesadne stosowanie w teologii metod nauk szczegółowych. Dlatego w konsekwencji odrzuca zarówno model minimalistyczny - teologii potrzebna jest filozofia w tym tylko stopniu, w jakim spełnia ona funkcje pomagające poprawnie od strony formalnej dokonywać syntezy teologicznej, jak i model antropologiczny - teologii konieczna jest filozofia tylko w takiej mierze, w jakiej odwołuje się ona do wiedzy na temat bytu ludzkiego.

V. UCZNIOWIE. W okresie swej długoletniej pracy na KUL oraz ATK i PAN, Swieżawski wykształcił około 40 magistrów, 15 doktorów i 9 doktorów habilitowanych. Uczniowie Swieżawskiego (bp Bohdan Bejze, ks. Marian Ciszewski, Jan Czerkowski, bp. Bronisław Dembowski, Mieczysław Gogacz, abp Marian Jaworski, Zenon Kałuża, Jerzy Bartłomiej Korolec, Mieczysław Markowski, Władysław Seńko, Zofia Włodek, Edward I. Zieliński) wzbogacają kadrę naukową Wydziału Filozofii KUL, ATK, Instytutu Filozofii PAN. Wielu z nich stanowi grono pracujące w kilku zespołach o poważnym dorobku naukowym. Niemal wszyscy uczeni polscy pracujący w mediewistyce filozoficznej uczęszczali na seminarium prowadzone przez Swieżawskiego na KUL. Należy również podkreślić, że dzięki rozległej twórczości eseistycznej, Swieżawski wywarł duży wpływ na środowisko inteligencji katolickiej w Polsce, skupione przede wszystkim wokół „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku” i „Więzi”.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

POLSKIE INSTYTUCJE FILOZOFICZNE PO 1945 ROKU
(stan organizacyjny w roku akademickim 1999/2000)

A. SZKOŁY WYŻSZE. I. UNIWERSYTETY. 1. Uniwersytet w Białymstoku. Został przekształcony w 1997 roku w samodzielną uczelnię z Filii Uniwersytetu Warszawskiego, która istniała od 1968 roku. Już wówczas na Wydziale Nauczania Początkowego powołano Zespół naukowo-dydaktyczny przedmiotów filozoficzno-psychologicznych i pedagogicznych. Natomiast na Wydziale Pedagogiki i Psychologii powołano Zakład Logiki, który w 1975 roku przeniesiono na Wydział Humanistyczny. Jednocześnie powołano Międzywydziałowy Zakład Nauk Społeczno-Politycznych, a z niego w 1986 roku utworzono Instytut Nauk Społecznych. W 1991 roku z tegoż Instytutu utworzono Instytut Filozofii i Socjologii, który następnie w roku 1996, gdy jego dyrektorem był Zbigniew Kuderowicz, został podzielony na Instytut Socjologii i Katedrę Filozofii. W skład owej Katedry wchodziły Zakłady Historii Filozofii oraz Filozofii Nauki. W 1999 roku Zakład Filozofii Nauki przekształcił się w Zakład Bioetyki i Antropologii Filozoficznej (Jerzy Kopania¹) i został przeniesiony na Wydział Filologiczny. Obecnie Katedra Filozofii (Zbigniew Kuderowicz) oraz Instytut Socjologii wchodzi w skład Wydziału Historyczno-Socjologicznego. Istnieje nadal niezależny Zakład Filozofii Nauki, który powstał z (wcześniejszego) Zakładu Logiki (Witold Marciszewski). Przy Wydziale Pedagogiki i Psychologii działa także Zakład Wychowania Estetycznego (Jolanta M. Brach-Czajna).

Tak zatem w Uniwersytecie w Białymstoku, na wielu Wydziałach, prowadzone są różnego rodzaju zajęcia usługowe z dyscyplin filozoficznych, nie ma zaś tam studiów filozoficznych, stacjonarnych czy w innej formie².

2. Uniwersytet Gdański. Instytut Filozofii został powołany w 1970 roku w ramach Wydziału Humanistycznego. W 1990 roku Wydział ten został podzielony na dwa Wydziały: Filologiczno-Historyczny i Nauk Społecznych. Instytut Filozofii i Socjologii funkcjonuje w ramach Wydziału Nauk Społecznych i prowadzi studia magisterskie z filozofii od 1996 roku. Limit przyjęć na I roku studiów stacjonarnych wynosi 40 osób. Od 1999 roku uruchomiono zaoczne studia magisterskie (limit 60 osób).

W Instytucie pracuje około 30 pracowników dydaktycznych, z tego 8 samodzielnych pracowników nauki. Placówka ta nie posiada prawa nadawa-

¹ W nawiasach podaję nazwiska kierowników Katedr, Zakładów i redaktorów naczelnych czasopism.

² Informacji o Uniwersytecie w Białymstoku udzielił Ryszard Gaj 6 IX 2000 r.

nia stopnia doktora nauk filozoficznych. Istnieją w niej następujące Zakłady: Etyki i Estetyki (Bohdan Dziemidok), Filozofii Współczesnej (Piotr Kawiecki), Historii Filozofii Nowożytnej (Bogdan Żyłko), Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej (Felix Krause) Logiki, Metodologii i Filozofii Nauk (Ludwik Kostro), Teorii Poznania (Stanisław Jójczyk)³.

3. Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. Niegdyś Wydział Filozoficzno-Historyczny z licznymi Katedrami nauk historycznych, Katedrą Psychologii, Katedrą Pedagogiki, Katedrą Kultury i Oświaty Dorosłych. Katedry filozoficzne były trzy: Katedra Filozofii (Roman Ingarden), Katedra Historii Filozofii (Izydora Dąmbska) i Katedra Logiki (Kazimierz Pasenkiewicz)⁴. **Instytut Filozofii** powstał w 1967 roku w wyniku połączenia Katedry Filozofii, Katedry Historii Filozofii, Katedry Logiki i Katedry Filozofii Przyrody.

W 1957 roku na pierwszy rok studiów przyjęto 10 osób, zaś w 1999 - 65 osób na studia magisterskie stacjonarne oraz 30 osób na studia równoległe. Zaoczne studia magisterskie uruchomiono w 1994 roku i wówczas przyjęto na pierwszy rok 90 osób (w 1999 r. - 100 osób). Od 1960 do 2000 roku wypromowano 187 doktorów i 60 doktorów habilitowanych.

Obecnie w Uniwersytecie Jagiellońskim istnieje **Wydział Filozoficzny**, w skład którego, poza Instytutem Filozofii, wchodzi także Instytuty: Pedagogiki, Psychologii, Religioznawstwa i Socjologii. W Instytucie Filozofii zatrudnionych jest 11 profesorów tytularnych, 17 doktorów habilitowanych i 26 doktorów, razem około 60 pracowników naukowo-dydaktycznych. Wydział posiada uprawnienia do nadawania stopnia doktora i doktora habilitowanego. Na dziennych studiach pomaturalnych studiuje około 200 studentów (wszystkie lata studiów), na studiach równoległych około 70, na studiach zaocznych około 100 oraz na studiach doktoranckich ponad 20.

W Instytucie działają Zakłady: Epistemologii (Jan Woleński), Estetyki (Krystyna Wilkoszewska), Etyki (Jan Pawlica), Filozofii Nauk Przyrodniczych (Zdzisław Piątek), Historii Filozofii (Justyna Miklaszewska), Logiki (Andrzej Wroński), Ontologii (Władysław Stróżewski), Filozofii Wschodu (Beata Szymańska) oraz Pracownia Filozofii Rosyjskiej (Włodzimierz Rydzewski) i Pracownia Retoryki Logicznej (Ewa Żarnecka-Biały)⁵.

W Instytucie Filozofii UJ wydawane są następujące czasopisma: „Kwartalnik Filozoficzny” (W. Stróżewski), „Principia” (J. Hartman), „Reports on Philosophy” (A. Rojszczak), „Reports on Mathematical Logic” (J. Perzanowski, P. Idziak).

³ Na podstawie: *Informator Filozofii Polskiej*. Kraków 1995, s. 19 i informacji Jarosława Mrozka, dyrektora Instytutu Filozofii i Socjologii UG. z dnia 2 II 2000 r. i Bożeny Prokop z dnia 26 VII 2000 r.

⁴ *Informator Nauki Polskiej*, Warszawa 1961.

⁵ Informacja Ewy Capińskiej z dnia 3 IV 2000 r.

4. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. W listopadzie 1944 roku Katedrą Logiki i Metodologii na Wydziale Przyrodniczym kierował Narcyz Łubnicki. W październiku 1947 roku powstała Katedra Filozofii, którą kierował Stefan Harrasek. W 1952 roku, po okresie politycznych ograniczeń w nauczaniu filozofii, przy Wydziale Humanistycznym pozostawiono Katedrę Logiki. W 1956 roku odtworzono, pod kierownictwem N. Łubnickiego, Katedrę Filozofii z dwoma Zakładami: Logiki oraz Historii Filozofii. W roku 1959 powstał Zakład Filozofii Społecznej (J. Litwin).

Od roku akademickiego 1969-1970 utworzono Instytut Nauk Pedagogicznych i Filozoficznych (wraz z zakładami pedagogicznymi i psychologicznymi), z którego wyodrębnił się Instytut Filozofii i Socjologii jako samodzielna jednostka na prawach Wydziału. Studia magisterskie w zakresie filozofii uruchomiono w 1973 roku. Od 1990 roku istnieje Wydział Filozofii i Socjologii złożony z Instytutu Filozofii oraz Instytutu Socjologii.

Wydział prowadzi pięcioletnie studia magisterskie (stacjonarne i zaoczne), oraz - wspólnie z Instytutem Historii i we współdziałaniu z Wydziałem Politologii - europeistyczne stacjonarne studia filozoficzno-historyczne i studia doktoranckie.

Na Wydziale pracuje 96 osób, w tym 21 pracowników samodzielnych (z tego 13 samodzielnych pracowników nauki w zakresie filozofii) oraz 58 doktorów na stanowisku adiunkta i 17 asystentów (dane te dotyczą łącznie filozofii i socjologii). Na wszystkich kierunkach Wydziału Filozofii i Socjologii studiuje łącznie 1856 osób, z czego 751 studentów filozofii, 909 socjologii i 196 europeistyki. Na studiach doktoranckich studiuje około 50 osób. Limit przyjęć w Instytucie Filozofii w roku 1999 - 90 osób, na policencjackie dzienne - 15 osób, policencjackie zaoczne - 11 osób, zaś na studia zaoczne około 70-90 osób. Wydział posiada uprawnienia do nadawania stopnia doktora i doktora habilitowanego. Do 1999 roku wypromowano 77 doktorów i 10 doktorów habilitowanych⁶.

W obrębie Instytutu Filozofii UMCS działają następujące Zakłady: Zakład Antropologii Kulturowej (kurator Marian Filipiak), Zakład Etyki i Estetyki (Tadeusz Szkołut), Zakład Filozofii Kultury (Stefan Symotiuł), Zakład Filozofii Współczesnej (kurator Zdzisław J. Czarnecki), Zakład Historii Filozofii Dawnej i Historii Logiki (Tadeusz Kwiatkowski), Zakład Historii Filozofii Nowożytnej (Zdzisław J. Czarnecki), Zakład Historii Myśli Społecznej (Stanisław Jedynak), Zakład Socjologii Wiedzy (Jadwiga Mizińska), Zakład Logiki i Metodologii Nauk (Jacek Paśniczek), Zakład Ontologii i Teorii Poznania (Zdzisław Cackowski), Pracownia Religioznawstwa i Filozofii Wschodu (Stanisław Jedynak)⁷.

⁶ Informacji udzieliła Iwona Adach, kierownik dziekanatu, w dniu 28 I 2000 r.

Wydawane są czasopisma: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I (sekcja filozoficzna)” (Z. Cackowski), „Colloquia Communia”, tytuł przejęty od Rady Naczelnej ZSP (J. Mizińska), „Biblioteka Myśli Semiotycznej - Rozprawy Lubelskie” (L. Koj), „Anthropos. Prace IF UMCS” (zespół), „Realizm, Racjonalność, Relatywizm”, seria wyd. (zespół).

5. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 1945 roku w zakresie nauk filozoficznych na UMK istniały Katedry. Objęły je przybyli z Wilna Tadeusz Czeżowski i Henryk Elzenberg. Tadeusz Czeżowski, w ramach Wydziału Humanistycznego, powołał kierunek studiów filozoficznych, zaś Instytut Filozofii powstał w 1991 roku.

Instytut Filozofii prowadziienne oraz zaoczne pięcioletnie studia magisterskie oraz studia równoległe. Studia zaoczne oraz Podyplomowe Studium Filozoficzno-Etyczne zostały uruchomione w 1995 roku. W Instytucie pracuje 21 osób, w tym 11 samodzielnych pracowników naukowych⁷.

Na stacjonarnych studiach dziennych studiuje (wszystkie lata) około 160 osób, zaś na studiach równoległych około 30 osób. Działają następujące Zakłady: Zakład Etyki (Włodzimierz Tyburski), Zakład Estetyki (Miroslaw Żelazny), Zakład Filozofii Współczesnej (Lech Witkowski), Zakład Historii Filozofii i Myśli Społecznej (Józef Pawlak), Zakład Teorii Poznania (Stanisław Czerniak). Z Instytutem współpracują: Katedra Logiki (Jerzy Perzanowski) i Katedra Filologii Klasycznej (Witold Wróblewski). Wydawane są czasopisma: „Logic and Logical Philosophy” (J. Perzanowski), „Toruński Przegląd Filozoficzny” (Józef Pawlak) i „Studia z Filozofii Niemieckiej” (Stanisław Czerniak, Jarosław Rolewski).

6. Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wydział Filozofii powstał w 1946 roku. W latach 1946-1990 nosił nazwę Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, zaś od 1990 roku jest Wydziałem Filozofii. W latach 1946-1950 na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej była jedna sekcja, od roku 1950/1951 - dwie sekcje (filozofii teoretycznej i filozofii praktycznej), zaś od roku akademickiego 1956/1957 - cztery (filozofii teoretycznej, filozofii przyrody, filozoficzno-psychologicznej i filozoficzno-społecznej). W roku 1981 z Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej wyodrębnił się Wydział Nauk Społecznych, zabierając dwie ostatnie sekcje. Obecnie na Wydziale Filozofii istnieją dwie Sekcje: Sekcja Filozofii Teoretycznej i Sekcja Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych.

W obrębie Sekcji Filozofii Teoretycznej działają: Zakład Metafizyki i Katedra Metafizyki (ks. Andrzej Maryniarczyk), Katedra Filozofii Religii

⁷ Na podst. S. Jedynak, S. Symotiuik: *Władze i skład osobowy Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS*. „Principia. Ekspres Filozoficzny” nr 21/1999.

⁸ Na podstawie: J. Pawlak: *Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu*. „Principia. Ekspres Filozoficzny” nr 20/1998 r.

(s. Zofia Zdybicka), Katedra Filozofii Kultury (Piotr Jaroszyński), Katedra Filozofii Sztuki (Henryk Kiereś), Zakład Logiki i Teorii Poznania (ks. Józef Herbut), Katedra Teorii Poznania (Antoni B. Stępień), Katedra Sztucznej Inteligencji (Zdzisław Dywan), Katedra Logiki (Stanisław Kiczuk), Katedra Metodologii Nauki (ks. Andrzej Bronk), Katedra Metodologii Filozofii (ks. Józef Herbut), Zakład Historii Filozofii (Jan Czerkawski), Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej (ks. Edward Zieliński), Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej (J. Czerkawski), Katedra Historii Filozofii w Polsce (ks. Stanisław Wielgus), Zakład Etyki (ks. Tadeusz Styczeń), Katedra Etyki Ogólnej (ks. Tadeusz Styczeń), Katedra Etyki Szczegółowej (ks. Andrzej Szostek), Katedra Etyki Społecznej i Politycznej (Jerzy Gałkowski),

W obrębie Sekcji Filozofii Przyrody działają: Zakład i Katedra Filozofii Przyrody Nieożywionej (Ks. Zygmunt Hajduk), Zakład i Katedra Filozofii Przyrody Ożywionej (ks. Stanisław Zięba), Katedra Relacji Między Wiarą a Nauką (Józef Życiński).

Na Wydziale Filozofii jest zatrudnionych 22 samodzielnych pracowników nauki, 27 adiunktów i 24 magistrów. Od 1946 roku Wydział prowadzi dzienne studia magisterskie (w r. 1946 - 40 osób na I roku, w r. 1950 - około 500 osób, w r. 1999 - około 200 osób). Prowadzone są także eksternistyczne studia magisterskie (na I roku ok. 20 osób) i studia doktoranckie (I rok. ok. 25 osób). Wydział posiada uprawnienia do nadawania stopnia doktora i doktora habilitowanego w zakresie nauk filozoficznych⁹.

Czasopisma wydawane przy Wydziale Filozofii: „Człowiek w Kulturze” (M. A. Krąpiec), Instytut Jana Pawła II wydaje czasopismo „Ethos” (S. Styczeń), zaś Towarzystwo Naukowe KUL - czasopisma: „Roczniki Filozoficzne”, „Studies in Logic and Theory of Knowledge” (A. B. Stępień) i seria „Studia Metafilozoficzne” (A. B. Stępień, T. Szubka).

7. Uniwersytet Łódzki. W 1945 roku rozpoczęto rekrutację na dzienne studia magisterskie, na Wydziale Humanistycznym (w jego skład wchodziły także psychologia, pedagogika i socjologia). W latach 1950-1967 wstrzymano rekrutację.

W latach 1945-1948 na Wydziale Humanistycznym działały następujące Katedry z zakresu nauk filozoficznych: Katedra Historii Filozofii w Polsce (W. Wąsik), Katedra Ontologii (B. Bornstein), Katedra Teorii Poznania, Logiki i Metodologii Nauk (J. Kotarbińska), Katedra Nauki o Moralności (M. Ossowska), Katedra Estetyki (M. Wallis).. Na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym istniały dwie Katedry: Teorii Nauk Dedukcyjnych (K. Ajdukiewicz), oraz Teorii Nauk Indukcyjnych (H. Mehlberg). Na Wydziale

⁹ Informacja Stanisława Kiczuka, dziekana Wydziału Filozofii KUL, z dnia 4 II 2000 r.

Prawno-Ekonomicznym działały: Katedra Teorii Prawa (A. Rudziński do 1946 r.), oraz Katedra Współczesnych Doktryn Ekonomicznych (A. Schaff). W roku akademickim 1949-1951 zostały one zlikwidowane lub połączone z innymi istniejącymi Katedrami. W efekcie w roku akademickim 1951-1952 na Wydziale Humanistycznym (nowa struktura) działał Zespół Katedr Filozoficznych, który obejmował: Katedrę Historii Filozofii, Katedrę Logiki oraz dwie Katedry socjologiczne. Istniała ponadto Katedra Podstaw Marksizmu-Leninizmu. W roku akademickim 1952-1953 istniały Katedry: Katedra Historii Filozofii (w jej obrębie Zakład Historii Filozofii), Katedra Logiki, Katedra Podstaw Marksizmu-Leninizmu. W tym samym roku akademickim uruchomiono Zakład Materializmu Dialektycznego i Historycznego.

W latach 1954-1956 istniały: Katedra Historii Filozofii i Myśli Społecznej (J. Szczepański) z dwoma Zakładami, Katedra Logiki (J. Gregorowicz), Katedra Podstaw Marksizmu-Leninizmu z dwoma Zakładami. W roku akademickim 1956-1957 istniały: Katedra Historii Filozofii i Myśli Społecznej, Katedra Logiki, Zakład Materializmu Dialektycznego i Historycznego.

W roku akademickim 1957-1958 istniały: Katedra Filozofii (W. Krajewski), Katedra Logiki (J. Gregorowicz). W latach 1958-1971 struktura się ustabilizowała. Funkcjonowały: Katedra Filozofii (W. Krajewski, od 1964 S. Amsterdamski, od 1969 R. Panasiuk), która obejmowała Zakład Filozofii oraz Zakład Historii Filozofii; Katedra Logiki (J. Gregorowicz). W roku akademickim 1971-1972 powołano **Instytut Filozofii**, a w jego obrębie: Zakład Filozofii Marksistowskiej, Zakład Etyki, Zakład Logiki i Metodologii Nauk, Zakład Etyki (I. Lazari-Pawłowska), W roku 1977 powołano Zakład Estetyki (T. Pawłowski). W roku 1981 Instytut Filozofii przestał istnieć, zaś Zakłady przekształcono w Katedry. W roku 1985 istniały: Katedra Filozofii (R. Panasiuk) z trzema Zakładami: Zakładem Filozofii Nowożytnej (R. Panasiuk), Zakładem Filozofii XX wieku (W. Gromczyński), Zakładem Filozofii Nauki (B. Tuchańska). Od 1995 roku powołano czwarty Zakład Filozofii Języka (A. Nowaczyk). Ponadto istniały: **Katedra Logiki i Metodologii Nauk** (J. Gregorowicz, od 1991 G. Malinowski), **Katedra Etyki** (I. Lazari-Pawłowska, od 1991 J. Piórczyński, od 2000 A. M. Kaniowski), **Katedra Estetyki** (T. Pawłowski, od 1994 G. Sztabiński). Taka struktura istnieje do chwili obecnej.

Od 1967 do 1988 roku na Wydziale Filozoficzno-Historycznym były stacjonarne studia magisterskie czteroletnie, wyłącznie jako drugi kierunek studiów. Od 1990 roku ponownie istnieją pięcioletnie dzienne studia magisterskie.

W latach 1945-1952 wypromowano 17 magistrów. W latach 1967-1989 przyjmowano od 10 do 30 kandydatów; obecnie, od 1990 roku, na studia dzienne pomaturalne jest przyjmowanych około 50 osób, zaś od roku 1997

- około 40 osób na wieczorowe studia magisterskie i około 5 osób na Humanistyczne Studium Doktoranckie.

Wydział Filozoficzno-Historyczny posiada uprawnienia do nadawania stopnia doktora i doktora habilitowanego w dziedzinie filozofii. Dotychczas wypromowano 46 doktorów i 14 doktorów habilitowanych nauk filozoficznych. Na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ jest zatrudnionych 156 pracowników naukowo-dydaktycznych, zaś w Katedrach filozoficznych - 46 pracowników, w tym 16 samodzielnych¹⁰. Wydawane są czasopisma: „Acta Universitatis Lodzensis Folia Philosophica” (Ryszard Panasiuk), „Bulletin of the Section of Logic” (Grzegorz Malinowski).

8. Uniwersytet Opolski. Nie prowadzi się tam studiów w dziedzinie filozofii. Naucza się natomiast filozofii w ramach tzw. zajęć usługowych na różnych kierunkach studiów. Na Wydziale Historyczno-Pedagogicznym istnieją Zakłady: Filozofii Stosowanej (Bartłomiej Kozera), Historii Filozofii i Filozofii Współczesnej (Jan Sarna), a na Wydziale Teologicznym- Katedra Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii (ks. Józef Herbut).

9. Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu. W 1947 roku istniała Katedra i Zakład Historii Filozofii. W 1951 r. uruchomiono Katedrę i Zakład Podstaw Marksizmu-Leninizmu. W 1956 roku utworzono Zakład Filozofii, zaś w 1957 roku reaktywowano Zakład Historii Filozofii.

W 1969 roku powołano **Instytut Filozofii** w ramach Wydziału Nauk Społecznych¹¹. Pierwsza rekrutacja na dzienne studia magisterskie miała miejsce w 1972 roku¹². Wówczas na I rok studiów przyjęto 22 osoby, obecnie limit przyjęć na dzienne studia magisterskie wynosi około 100 osób. Prowadzone są także studia zaoczne - limit 160 osób, oraz studia doktoranckie - 4 osoby (w r. 2000). Instytut posiada uprawnienia do nadawania stopni naukowych doktora i doktora habilitowanego. Dotychczas wypromowano 42 doktorów i 23 doktorów habilitowanych. Zatrudnionych jest 55 pracowników naukowo-dydaktycznych, w tym 23 samodzielnych pracowników nauki.

W Instytucie Filozofii UAM aktualnie działają następujące Zakłady: Epistemologii (Leszek Nowak), Filozofii Humanistyki (Tadeusz Buksiński), Filozofii Nauki (Jan Such), Filozofii Techniki (Danuta Sobczyńska), Historii Aksjologii i Filozofii Społecznej (Seweryn Damski), Historii Filozofii (Roman Kozłowski), Historii Filozofii Współczesnej (Bolesław Andrzejewski), Logiki i Metodologii Nauk (Zbigniew Drozdowicz), Filozofii Kultury (Anna Pałubicka) i Estetyki (Anna Jamrozikowa).

¹⁰ Na podstawie informacji Ryszarda Panasiuka, kierownika Katedry Filozofii UŁ, z dnia 15 III 2000 r.

¹¹ P. Zeidler: *Instytut Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*. „Principia. Ekspres Filozoficzny” nr 16/1997, s. 28.

¹² Informacja T. Buksińskiego, dyrektora Instytutu Filozofii UAM, z dnia 1 II 2000 r.

Instytut wydaje serię „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” (Leszek Nowak), publikowaną przez Editions Rodopi B. V. w Amsterdamie, i czasopismo „Lingua ac Communitas” (Bolesław Andrzejewski).

Instytut utrzymuje stałe kontakty z dziesięcioma zagranicznymi ośrodkami naukowymi z Niemiec, USA, Francji, Austrii i Szwecji.

10. Uniwersytet im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie (do 1999 r. Akademia Teologii Katolickiej). W skład **Wydziału Filozofii** Chrześcijańskiej wchodzi Kierunki: Filozofia, Psychologia i Wyższe Zawodowe Studium Etyki.

W obrębie Kierunku Filozofia działają specjalności: Etyki (ks. Zbigniew Sareło), a w jej obrębie Katedra Etyki (ks. Z. Sareło); specjalność Filozofii Bytu, Boga i Religii (Edmund Morawiec), a w jej obrębie Katedra Filozofii Boga i Religii (bp Bohdan Bejze), Katedra Metafizyki (Edmund Morawiec); specjalność Historii Filozofii (Mieczysław Gogacz), a w jej obrębie Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej (Mieczysław Gogacz), Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej (Tadeusz Klimski), Katedra Historii Filozofii Polskiej (Mieczysław Gogacz); specjalność Teorii Poznania, a w jej obrębie Katedra Teorii Poznania (p. o. ks. Józef Dołęga); specjalność Logiki (Edward Nieznański), a w niej Katedra Logiki (Edward Nieznański); Katedra Metodologii Nauk (ks. Mieczysław Bombik); specjalność Filozofii Przyrody (Anna Latawiec), a w niej Katedra Filozofii Przyrody (Anna Latawiec), Katedra Metodologii Nauk Systemowo-Informacyjnych (Anna Latawiec); specjalność Ekologii Człowieka i Bioetyki (Bernard Hałaczek); Katedra Filozofii Człowieka (Bernard Hałaczek), Katedra Historii i Filozofii Nauki (*vacat*), Katedra Filozofii Ekologii (Józef M. Dołęga), Katedra Bioetyki (ks. Stefan Kornas).

Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej pracuje około 65 pracowników naukowych, w tym 12 samodzielnych. Na wszystkich latach studiów dziennych magisterskich jest około 400 studentów. Wydział posiada prawo nadawania tytułów doktora i doktora habilitowanego. Wydawane są następujące czasopisma: „Studia Philosophiae Christianae” (S. W. Ślaga), oraz serie wydawnicze: *Miscellanea Logica*, *Opera Philosophorum Maediaevii*, *Studia z Filozofii Boga*, *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia*, *Z Zagadnień Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody*.

11. Uniwersytet Szczeciński. Instytut Filozofii istnieje w ramach Wydziału Humanistycznego. W 1985 roku utworzono Katedrę Filozofii, w roku 1991 - Instytut Filozofii i Politologii, zaś Instytut Filozofii - w 1998 roku. Od tegoż roku prowadzone są stacjonarne studia magisterskie z zakresu filozofii, z limitem przyjęć 56 osób na I rok studiów, w roku 1999 - 66 osób. Od roku 1996 istnieją zaoczne studia magisterskie, a od roku 2000 studia

wieczorowe licencjackie. Od roku 1997 istnieje Podyplomowe Studium Filozoficzno-Etyczne z limitem przyjęć 30 osób. W roku akademickim 1999/2000 powstało Podyplomowe Studium Edukacji Filozoficznej (grant MEN) - 80 osób. Wydział nie posiada uprawnień do nadawania stopnia doktora nauk filozoficznych. W Instytucie Filozofii pracuje 20 osób, w tym 6 samodzielnych pracowników nauki¹³.

W Instytucie Filozofii działają Zakłady: Filozofii Języka (Wacław Mejbaum), Filozofii Kultury (Aleksandra Żukrowska), Historii Filozofii (Halina Perkowska). Wydawane są czasopisma: „Filozofia-Zeszyty Naukowe USz” (E. Kochan), „Nowa Krytyka” (J. Kochan)¹⁴.

12. Uniwersytet Śląski. Uczelnia ta istnieje od 1968 roku i wówczas składała się z czterech Wydziałów: Matematyki, Fizyki i Chemii, Wydziału Prawa i Administracji, Wydziału Humanistycznego oraz Wydziału Techniki. Instytut Filozofii istnieje od 1976 roku w ramach Wydziału Nauk Społecznych, który powstał w 1973 roku. Od 1987 roku w Instytucie Filozofii prowadzone są pięcioletnie studia stacjonarne; do 1993 roku przyjmowano na nie 18-20 osób, w roku akademickim 1999/2000 na pierwszy rok przyjęto 115 osób. Prowadzone są także zaoczne studia magisterskie - na I roku około 140 osób, czteroletnie studia doktoranckie - na I roku 13 osób. Planuje się także uruchomienie policencjackich studiów magisterskich z dolnym limitem przyjęć minimum 20 osób.

Wydział Nauk Społecznych od 1979 roku posiada uprawnienia do nadawania stopni doktora i doktora habilitowanego w dziedzinie nauk filozoficznych. Do 2000 roku wypromowano 62 doktorów i 8 doktorów habilitowanych. W Instytucie Filozofii zatrudnionych jest 46 pracowników dydaktycznych, z tego 10 samodzielnych pracowników nauki¹⁵.

W obrębie Instytutu Filozofii działają Zakłady: Logiki i Metodologii (Andrzej Wójcik), Antropologii Filozoficznej (Józef Bańka), Filozofii Systematycznej (Adolf Szołtysek), Historii Filozofii (Czesław Głombik), Etyki (Halina Promieńska), Filozofii Społecznej (Kazimierz Ślęczka), Filozofii Nauk Przyrodniczych (Wiesław Sztumski). Wydawane jest czasopismo „Folia Philosophica” (Józef Bańka)¹⁶.

W **Filii Uniwersytetu Śląskiego** w Cieszynie, przy Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym, działa Zakład Filozofii (Adam Jonkisz).

13. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie powstał w 1999 roku z połączenia Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Akademii Rolniczo-Technicznej i Seminarium Duchownego. W ramach Wydziału Humanistycznego

¹³ Z informacji Wacława Mejbauma, dyrektora Instytutu Filozofii USz, z dnia 9 II 2000 r.

¹⁴ Zob. *Informator Filozofii Polskiej*, wyd. cyt., s. 32.

¹⁵ Na podstawie informacji Andrzeja Kiepa, dyrektora Instytutu Filozofii UŚ, z dnia 23 II 2000 r.

¹⁶ Zob. *Informator Filozofii Polskiej*, wyd. cyt., s. 20-21.

istnieje **Instytut Nauk Filozoficzno-Społecznych**, a w nim Katedry i Zakłady prowadzące nauczanie filozofii na różnych kierunkach studiów: Katedra Etyki i Historii Filozofii (Ewa Starzyńska-Kościuszko), Katedra Filozofii Współczesnej (Stefan Opara) i Katedra Historii Myśli Politycznej (Barbara Fijałkowska); Zakłady: Logiki (Józef Wajszczyk), Polityki Społecznej i Kulturalnej (Paweł Woroniecki), Współczesnych Systemów Politycznych (Arkadiusz Żukowski). Przy Wydziale Zarządzania i Administracji działa **Studium Nauk Humanistycznych**, zaś pracownicy z dziedziny filozofii są także zatrudnieni na Wydziale Pedagogiki i Wychowania Artystycznego oraz na Wydziale Teologicznym. Powołanie studiów filozoficznych (oraz studiów socjologicznych) w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie jest kwestią niedalekiej przyszłości¹⁷.

14. Uniwersytet Warszawski. „Po skończonej wojnie, gdy inne ośrodki wznawiały czy zaczynały działalność filozoficzną, Warszawa spalona, pozbawiona pomocy naukowych, została jeszcze na dnie nędzy. Z profesorów Łukasiewicz był za granicą, Witwicki na wsi, Kotarbiński w Łodzi, Tatarkiewicz w Krakowie. Wszyscy docenci bez wyjątku powołani zostali na katedry do innych uniwersytetów. Z księgozbiorów filozoficznych pozostały szczątki, zebrania Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego odbywały się w Łodzi, „Przegląd Filozoficzny” wychodził w Kłukowie.

Tak było w 1945 roku. Ale w chwili, gdy mija pół wieku od powstania „Przeglądu”, Warszawa zaczyna - jak wówczas - znów od początku organizować swe życie filozoficzne” - pisał Władysław Tatarkiewicz w 1948 roku¹⁸.

W 1945 roku Władysław Tatarkiewicz był jedynym pracownikiem naukowo-dydaktycznym z zakresu filozofii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, a podstawową strukturą organizacyjną tego Wydziału były seminaria prowadzone przez profesorów. Wkrótce dołączy Tadeusz Kotarbiński (w 1946 r. W. Tatarkiewicz prowadził Seminarium filozoficzne I, zaś T. Kotarbiński - Seminarium filozoficzne II), a po nim Adam Schaff i Maria Ossowska (w 1949 r. A. Schaff - Seminarium filozoficzne III, zaś M. Ossowska - Seminarium nt. Historii obyczajów i doktryn moralnych)¹⁹. W 1952 roku utworzono Wydział Filozoficzno-Społeczny, w obrębie którego pracowało już kilkudziesięciu reprezentantów nauk filozoficznych

¹⁷ Na podstawie informacji Zbigniewa Hullu, kierownika Studium, z dnia 30 VIII 2000 r.

¹⁸ W. Tatarkiewicz: *Pięćdziesiąt lat filozofii w Warszawie. „Przegląd Filozoficzny” i filozoficzne Towarzystwa*, w: B. Markiewicz, J. J. Jadacki, R. Jadcak (red.): *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów nauki instytucjonalnej*. Warszawa 1999, s. 47 (przedr. z „Przeglądu Filozoficznego”, 19 48 r.).

¹⁹ Zob. *Skład Uniwersytetu i spis wykładów*, lata 1947-1948 i 1948-1949, Archiwum UW, sygn. UW 301 [8] i UW 301 [9]. Adam Schaff jest wskazany w składzie pracowników w *Składzie Uniwersytetu* na rok akademicki 1949-1950 jako kierownik Seminarium filozoficznego III, sygn. UW 301[10], s. 18. Sam A. Schaff pisze zaś: „(...)) gdy nastałem na UW w roku 1947, otrzymałem Katedrę Filozofii III” (A. Schaff: *Moje spotkania z nauką polską*. Warszawa 1997, s. 57).

w kilku Katedrach. W 1954 roku przemianowano go na **Wydział Filozoficzny**. W skład tego Wydziału wchodziły jeszcze Katedry: Socjologii, Socjologii Stosunków Politycznych, Historii Myśli Społecznej i Katedra Socjografii. Po 1968 roku powstał odrębny Instytut Filozofii, w ramach wydziałowej hybrydy zwanej Wydziałem Nauk Społecznych (poza filozofią i socjologią weszły do niego nauki polityczne, dziennikarstwo i ekonomia). W miejsce dawnych Katedr powołano Zakłady: Zakład Filozofii i jego kontynuację - Zakład Epistemologii (Elżbieta Pietruska-Madej), Zakład Estetyki (Alicja Kuczyńska), Zakład Etyki (Marek Fritzhand, po nim Henryk Jankowski), Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej (Jan Legowicz, po nim Dobrochna Dembińska-Siury), Zakład Historii Filozofii Nowożytnej i Polskiej (od 1992 r. jako Zakład Historii Filozofii Nowożytnej - Adam Sikora), Zakład Historii Filozofii Współczesnej (Janusz Kuczyński), Zakład Logiki (Mieczysław Omyła), Zakład Semiotyki Logicznej (Jerzy Pelc, po nim Jacek J. Jadacki), Zakład Filozofii Nauk Przyrodniczych (od 1992 r. jako Zakład Filozofii Nauki - Zdzisław Augustynek), Zakład Filozofii Społecznej (od 1980 - Marek Siemek), Zakład Filozofii Religii (od 1989 r. - Zofia Rosińska, po niej Bogusław Wolniewicz, Tadeusz Gadacz, aktualnie *vacat*), Zakład Filozofii Kultury (od 1990 r. - Stefan Morawski, po nim Zofia Rosińska), Zakład Filozofii Analitycznej (Jacek Hołowka), Zakład Filozofii Polskiej (od r. 1992 - Stanisław Pieróg), Zakład Filozofii Polityki (od 1994 r. - Barbara Markiewicz). Powstały też pracownie: Studiów nad Filozofią Niemiecką (od r. 1992-Zbigniew Zwoliński) i Filozofii Francuskiej (od r. 1994-Iwona Lorenc, Jacek Migasiński)²⁰.

Obecnie, obok pięcioletnich dziennych studiów magisterskich (nabór - około 100 studentów na I rok), Instytut Filozofii, tworzący z Instytutem Socjologii Wydział Filozofii i Socjologii, prowadzi czteroletnie studia doktoranckie (10-15 osób na roku), studia zaoczne, licencjackie i magisterskie (około 40 osób na roku). Od roku 2000 IF UW prowadzi też Roczne Podyplomowe Studium Filozofii, zaś w roku 2001 przewiduje się inaugurację wieczorowych magisterskich studiów filozofii. Zatrudnionych jest 39 samodzielnych pracowników nauki (w tym 10 profesorów tytularnych), 33 adiunktów (adiunktami są niektórzy doktorzy habilitowani), 5 starszych wykładowców i 9 asystentów (marzec 2000 r.), razem 78 osób.

W Instytucie Filozofii UW wydawane są czasopisma: „Filozofia Nauki” (Jacek J. Jadacki), „Sztuka i Filozofia” (Hanna Puszko-Miś), „Edukacja Filozoficzna” (Witold Mackiewicz), „Polski Biuletyn Semiotyczny” (Jerzy Pelc), „Sygnały Semiotyczne” (Jacek J. Jadacki) oraz „Dialogue and Universalism” (Janusz Kuczyński).

²⁰ Na podstawie: J. J. Jadacki: *Filozofia w Uniwersytecie Warszawskim* (maszynopis).

Instytut Filozofii współpracuje z uniwersytetami zagranicznymi: w Leuven, Oxfordzie, Jenie, Tybindze, Berlinie, Frankfurcie nad Odrą, Notre Dame University, Konstanz (Niemcy)²¹. Wydział posiada prawo nadawania tytułów doktora i doktora habilitowanego w zakresie nauk filozoficznych i socjologii.

15. Uniwersytet Wrocławski. Instytut Filozofii, który został powołany 1 V 1990 roku, wchodzi w skład Wydziału Nauk Społecznych. Wydział ten powstał 1 IX 1988 roku. Poza studiami stacjonarnymi, prowadzi pięcioletnie magisterskie studia zaoczne oraz trzyletnie studia magisterskie drugiego stopnia dla absolwentów niemagisterskich szkół wyższych. Zatrudnionych jest około 40 osób, w tym około 10 samodzielnych pracowników nauki. Studentów na magisterskich studiach dziennych (wszystkie lata) jest około 220, doktorantów około 16, zaś w Podyplomowym Studium Filozoficzno-Etycznym około 15 osób.

W ramach Instytutu Filozofii działają Zakłady: Historii Filozofii (Janina Gajda-Krynicka), Filozofii Współczesnej (Jerzy Krakowski), Filozofii Człowieka (Jerzy Kosian), Filozofii Nauki i Kultury (Andrzej Siemianowski), Teorii Poznania i Ontologii (Henryk Pisarek), Etyki (Mirosław Żarowski), Estetyki (Ryszard Różanowski), Filozofii Społecznej (Beata Borowicz-Sierocka), Filozofii Niemieckiej (Karol Bal). Istnieje także Pracownia Badań nad Dziejami Filozofii na Śląsku (Karol Bal). Z Instytutem współpracuje Katedra Logiki i Metodologii Nauk (Jan Zygmunt). Wydawane jest czasopismo „Logika (Acta Universitatis Wratislaviensis)” (Jan Zygmunt).

II. INNE SZKOŁY WYŻSZE. 1. Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie. W 1364 roku król Kazimierz Wielki powołał w Krakowie *Studium Generale*. Na wniosek królowej Jadwigi i króla Władysława Jagiełły, w 1397 roku papież Binifacy IX zezwolił na utworzenie tam Wydziału Teologii, dzięki czemu mógł powstać Uniwersytet Jagielloński. W 1954 roku uchwałą Rady Ministrów Wydział Teologiczny został usunięty z UJ, ale nadal działał w strukturach kościelnych. W 1974 roku Wydział uzyskał miano Papieski, zaś 8 XII 1981 roku papież Jan Paweł II wydał *Motu proprio Beata Hedvigis*, dzięki czemu ustanowiono Papieską Akademię Teologiczną składającą się z Wydziałów: teologu, filozofii i historii Kościoła²².

Wydział Filozoficzny to trzy Specjalizacje: Filozofii Boga i Religii, Filozofii Człowieka oraz Filozofii Przyrody. W skład Wydziału wchodzi także: Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych i Międzywydziałowy Instytut Bioetyki. W skład Specjalizacji Filozofii Boga i Religii wchodzi Katedry: Metafizyki (ks. Stanisław Ziemiański SJ), Filozofii Religii (O. Jan A. Kłoczowski

²¹ Zob. J. Migasiński: *Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Instytut Filozofii*. „Principia. Ekspres Filozoficzny” nr 15/1996.

²² Na podst.: *Wydział Filozofii Papieskiej Akademii Teologicznej*. „Logos i Ethos” 1992/1, s. 164-165 i informacji ks. Dariusza Oko z dnia 15 XI 2000.

OP), Filozofii Boga (Karol Tarnowski), Psychologii Religii (ks. Józef Makselon). Specjalizacja Filozofii Człowieka to Katedry: Filozofii Człowieka (ks. Wojciech Paluchowski CM), Etyki (ks. Władysław Zuziak), Filozofii Społecznej (ks. Stanisław Pamuła), Psychologii Ogólnej (ks. Józef Makselon), Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej (O. Stanisław Bafia CSsR), Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej (ks. Roman Darowski SJ), Filozofii Poznania (ks. Roman Rożdżeński), Bioetyki (ks. Tadeusz Biesaga SDB). W skład Specjalizacji Filozofii Przyrody wchodzi Katedry: Logiki i Filozofii Nauki (Alicja Michalak), Filozofii Przyrody (ks. Michał Heller). Na Wydziale Filozoficznym pracuje 34 pracowników naukowo-dydaktycznych, w tym 15 samodzielnych. Prowadzone są studia magisterskie 60 osób, licencjackie i doktoranckie 29 osób, dzienne równoległe 50 osób. Wydawane są czasopisma: „Analecta Cracoviensia” (J. Makselon), „Logos i Ethos” (Jan A. Kłoczowski OP), „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” (M. Heller). Wydział ma uprawnienia do nadawania stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii (od 1990 r.) i doktora habilitowanego (od 1993 r.).

2. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie (do 1999 r. **Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego**). Wydział Filozoficzny prowadził studia licencjackie trzyletnie do 1968 roku (od 1934 roku), potem zaś studia licencjackie czteroletnie (równoznaczne ze studiami magisterskimi uczelni świeckich). Osobowość prawną Wydział Filozoficzny uzyskał, mocą uchwały Sejmu PRL o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego, w maju 1989 roku. Od 1989 roku przy Wydziale zaczął działać Instytut Kultury Religijnej jako trzyletnie studium o profilu filozoficzno-teologiczno-pedagogicznym, z możliwością kontynuacji nauki na stacjonarnych studiach magisterskich. Magisterskie studia pięcioletnie zostały uruchomione w 1990 roku, zaś w roku akademickim 1997/1998 - sześcioletnie zaoczne studia magisterskie. W roku otwarcia studiów przyjęto 5 kandydatów spośród kleryków jezuickich. Od 1990 roku rekrutacja obejmuje także kandydatów świeckich, a na pierwszy rok studiów jest przyjmowanych 70-80 studentów. Na studia zaoczne jest przyjmowanych około 100-120 kandydatów.

Wydział posiada prawo nadawania stopnia doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii; dotychczas wypromowano siedmiu doktorów i jednego doktora habilitowanego. Na Wydziale pracuje 70 pracowników naukowo-dydaktycznych, w tym 18 samodzielnych²³. Działają Katedry: Historii Filozofii (Henryk Pietras SJ), Historii Filozofii w Polsce (Roman Darowski SJ), Historii i Filozofii Kultury (Stanisław Obirek SJ), Metodologii Nauk (Ludwik Grzebień SJ), Filozofii Bytu (Stanisław Ziemiański SJ), Filozofii

²³ Na podstawie informacji ks. Stanisława Ziemiańskiego SJ, prodziekana Wydziału Filozoficznego, z dnia 2 II 2000 r.

Człowieka (Roman Darowski SJ), Etyki (Jan Sieg SJ) i Filozofii Przyrody (Piotr Lenartowicz SJ). Wydawane są następujące czasopisma: „Rocznik Wydziału Filozoficznego” (R. Darowski SJ), „Horyzonty Wiary” (Z. Marek JS), „Forum Philosophicum”.

3. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie. 1 X 1996 roku powstał tam, w ramach Wydziału Socjologiczno-Historycznego, **Instytut Filozofii**. Instytut nawiązał współpracę z Wydziałem Filozofii Pedagogicznego Uniwersytetu w Sankt Petersburgu, z Uniwersytetem w Rostowie nad Donem i z Akademią Kijowsko-Mohylańską w Kijowie. W Instytucie pracuje 25 pracowników naukowo-dydaktycznych, w tym 9 samodzielnych. Dydaktyka to zajęcia na trzyletnich licencjackich studiach filozoficznych, dziennych i zaocznych, oraz działalność usługowa na innych kierunkach studiów. Czynione są starania o powołanie magisterskich studiów uzupełniających na kierunku Filozofia. W ramach Instytutu Filozofii działają Zakłady: Historii Filozofii (Andrzej L. Zachariasz), Historii Filozofii Polskiej (Piotr Szydłowski), Filozofii Kultury (Zbigniew Stachowski), Antropologii Filozoficznej (Aleksander Bobko), Logiki i Metodologii Nauk (Krzysztof Kilian)²⁴.

4. Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Słupsku. Instytut Filozofii działa tam w ramach Wydziału Edukacyjno-Filozoficznego. Zatrudnionych jest około 20 pracowników naukowo-dydaktycznych, w tym ok. 10 samodzielnych. Po trzech latach studiów słuchacze otrzymują licencjat z filozofii. W obrębie Instytutu Filozofii istnieją Zakłady: Estetyki i Wychowania Plastycznego (Paweł Kasprzyk), Etyki (Andrzej Kultys), Historii i Fenomenologii Religii (Karol Toeplitz), Historii Filozofii Współczesnej (Marek Fota), Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki (Jerzy Lepieszkiwicz).

5. Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Tadeusza Kotarbińskiego w Zielonej Górze. W 1995 roku powołano tam Instytut Filozofii, który wchodzi w skład Wydziału Humanistycznego. Pracuje w nim 24 pracowników dydaktycznych, w tym 13 samodzielnych. Stacjonarne pięcioletnie studia w zakresie filozofii uruchomiono w 1996 roku, zaś w 2000 roku trzyletnie stacjonarne studia licencjackie w zakresie: Filozofia ze specjalnością wiedzy o społeczeństwie. W pierwszym roku na studia filozoficzne przyjęto 45 kandydatów, zaś w roku 1999 - 60 i 26 na studia licencjackie. Od 2000 roku Instytut Filozofii posiada uprawnienia do nadawania stopnia doktora w dziedzinie nauk filozoficznych. Działają w nim następujące Zakłady: Historii Filozofii (Ryszard Palacz), Filozofii Kultury (Jan Kurowicki), Logiki i Metodologii Nauk (Andrzej Wiśniewski), Ontologii i Teorii Poznania (Adam Grobler), Filozofii Społecznej (Włodzimierz Kaczocha), Etyki (Krzysztof Kaszyński)²⁵.

²⁴ Informacji o WSP w Rzeszowie udzieliła Katarzyna Cwynar 11 IX 2000 r.

6. Katedry i Zakłady filozoficzne istnieją w **Wyższych Szkołach Pedagogicznych**: w Bydgoszczy (Stefan Sarnowski), w Kielcach (Alina Wiercińska), w Częstochowie (Adam Olech), w Krakowie (**Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej**, Zakład Filozofii Kultury i Religioznawstwa - Jan Szmyd; Zakład Historii Filozofii - Roman Padoł), na **Papieskim Fakultecie Teologicznym** we Wrocławiu (Katedry: Filozofii Systematycznej - ks. Ignacy Dec; Historii Filozofii - ks. Jan Choroszy; Antropologii Filozoficznej - ks. Ignacy Dec).

7. W **Akademii Ekonomicznej w Krakowie** istnieje Katedra Filozofii (Adam Węgrzecki); w **Akademii Ekonomicznej w Poznaniu** - Katedra Socjologii i Filozofii (Władysław Kot); w **Szkole Głównej Handlowej w Warszawie** - Katedra Filozofii (Tadeusz Płużański); w **Politechnice Gdańskiej** - Katedra Nauk Filozoficznych (Janina Kubka); w **Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie** - Zespół Filozofii (Maria Bielawka); w **Politechnice Krakowskiej** - Zakład Filozofii (Jacek Jaśtał); w **Politechnice Lubelskiej** - Katedra Filozofii i Etyki Pracy (Henryk Borowski); w **Politechnice Łódzkiej** - Katedra Filozofii Ekologicznej (Henryk Skolimowski); w **Politechnice Warszawskiej** - Zespół Filozofii (Krystyna Rudzińska-Ludwicińska); w **Wyższej Szkole Inżynierskiej w Radomiu** - Katedra Filozofii i Socjologii (Stanisław Jedynek); w **Wyższej Szkole Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy** - Zakład Filozofii i Socjologii (Jan Biernat); w **Akademii Rolniczej w Krakowie** - Zakład Filozofii Przyrody i Kultury Wsi (Wincenty Kołodziej), w **Akademii Rolniczej w Poznaniu** - Zakład Filozofii i Myśli Społecznej (Barbara Goryńska-Bittner); w **Akademii Podlaskiej w Siedlcach** - Katedra Filozofii i Socjologii (Józef Jaroń); w **Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie** - Katedra Filozofii i Socjologii (Stefan Snihur); w **Akademii Medycznej w Białymstoku** - Studium Filozofii i Psychologu Człowieka (Jan Szafraniec); w **Akademii Medycznej w Gdańsku** - Zakład Historii i Filozofii Medycyny (Michał Woroniecki); w **Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego** - Zakład Filozofii Medycyny (Władysław Stróżewski); w **Akademii Medycznej w Lublinie** - Międzywydziałowy Zakład Etyki (Teresa Czekajska); w **Akademii Medycznej w Łodzi** - Zakład Etyki i Filozofii Medycyny (Kazimierz Szewczyk); w **Akademii Medycznej w Warszawie** - Zakład Filozofii i Historii Medycyny (Marek Wichrowski); w **Wojskowej Akademii Medycznej w Łodzi** - Zespół Filozoficzno-Etyczny; w **Akademii Wychowania Fizycznego w Krakowie** - Katedra Filozofii i Socjologii (Józef Lipiec); w **Akademii Wychowania Fizycznego w Poznaniu** - Zakład Filozofii i Socjologu;

²⁵ Z informacji Lilianny Kiejzik, zastępcy dyrektora Instytutu Filozofii, z dnia 21 VIII 2000 r.

w **Akademii Wychowania Fizycznego w Warszawie** - Zakład Filozofii (Jerzy Kosiewicz).

8. Pracownicy naukowo-dydaktyczni uczą także dyscyplin filozoficznych w licznych szkołach niepaństwowych, gdzie istnieje luźna i nieuchwytna struktura organizacyjna.

9. **Wyższe Szkoły Partyjne..** Pierwszą była **Centralna Szkoła PPR w Łodzi**. Wykłady zainaugurowano już w grudniu 1944 roku w Lublinie, a od kwietnia 1945 roku były kontynuowane w Łodzi. W 1950 roku powołano **Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR**, wkrótce przemianowany na **Instytut Nauk Społecznych przy KC PZPR**. Na jego miejsce utworzono **Wyższą Szkołę Marksizmu-Leninizmu przy Wyższej Szkole Nauk Społecznych KC PZPR**. W latach osiemdziesiątych WSNS przekształcono w **Akademię Nauk Społecznych** (w opinii Adama Schaffa ANS była tworem okresu upadku PZPR)²⁶. Istniał także instytut badawczy w zakresie teorii marksizmu-leninizmu - **Instytut Podstawowych Problemów Marksizmu-Leninizmu**, funkcjonujący na prawach Wydziału KC PZPR. W placówkach tych kadre nauczającą tworzyli, między innymi: Adam Schaff (pierwszy rektor INS), Władysław Krajewski, Nina Assorodobraj, Hanna Temkin, Regina Hekker, Halina Maślińska, Helena Eilstein, Leszek Kołakowski, Jarosław Ładosz, Tadeusz M. Jaroszewski, Bronisław Baczko, Adam Sikora, Henryk Holland, Tadeusz Kroński, Stanisław Rainko, Józef Grudzień, Wiesław Mysłək, Stanisław Butryn, Jerzy Ładyka, Stefan Opara, Dionizy Tanalski, Bronisław Burlikowski i inni.

Nauczanie polegało pierwotnie na kształceniu tzw. aspirantów, to znaczy osób posiadających studia wyższe, które robiły doktoraty w szkołach partyjnych. Potem w WSNS uruchomiono trzyletnie studia magisterskie z filozofii marksistowsko-leninowskiej oraz powołano wiele szkół kształcenia partyjnego na szczeblach centralnym i wojewódzkim, realizujących dokształcanie tzw. aparatu partyjnego z terenu (kursy kilkumiesięczne, roczne i dwuletnie). Przy WSNS, potem także przy ANS, obok trzyletnich studiów magisterskich, powołano także trzyletnie, stacjonarne studia doktoranckie oraz doktoranckie studia zaoczne.. Np. w roku 1973-1974 na trzyletnie magisterskie studia stacjonarne przyjęto 128 osób, z czego połowę na kierunek społeczno-ekonomiczny, a pozostałych na kierunek społeczno-polityczny²⁷. Wyższa Szkoła Nauk Społecznych od 1973 roku²⁸, a potem ANS miały uprawnienia do nadawania stopnia naukowego doktora habilitowanego.

²⁶ Zob. A. Schaff: *Moje spotkania z nauką polską*, wyd. cyt., s. 91

²⁷ *Warunki przyjęcia do WSNS*. Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Akta Szkół Partyjnych, sygn. 64/1/6 (dalej: AAN, ASzP).

²⁸ *Wniosek rektora WSNS prof. dr Władysława Zastawnego do Jana Kaczmarskiego, Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki*. AAN, ASzP, sygn. 53/2/1.

Motywacja powołania wyższych szkół partyjnych była następująca. Chodziło o „przygotowanie intelektualne kadry partyjnej, która miała w przyszłości decydować o ważnych dla wszystkich sprawach kraju”²⁹ oraz „uzupełnienie i pogłębienie wiedzy politycznej działaczy partyjnych (zwłaszcza pracujących w aparacie partyjnym) w zakresie marksistowskich nauk społecznych oraz wyposażenie słuchaczy w wiedzę metodologiczną niezbędną dla sprawowania partyjnych funkcji kierowniczych i organizatorskich na poszczególnych odcinkach życia społecznego, państwowego i gospodarczego”³⁰. Wymogi były następujące: „Słuchacze Centralnej Szkoły Partyjnej winni posiadać ukończone studia wyższe lub w wypadkach wyjątkowych średnie, pod warunkiem posiadania dłuższego stażu w pracy politycznej i predyspozycji do samodzielnej pracy nad książką”³¹. Słuchaczy rekomendowały nie tylko lokalne komitety partyjne, ale także instytucje polityczne, społeczne i państwowe, np. Centralna Rada Związków Zawodowych, Główny Zarząd Polityczny Wojska Polskiego, organizacje młodzieżowe (ZMS, ZMW, ZHP), Ministerstwa, Liga Kobiet, Komitet d/s Radia i TV, Rady Naukowe itp. Aparat partyjny liczył wówczas około 7600 osób, a szkoły partyjne ukończyło zaledwie 1800 osób. Dominowało więc samokrytyczne przekonanie że „Duży odsetek aparatu państwowego nie posiada gruntowniejszego politycznego wykształcenia”³². Toteż w miejsce IKKN utworzono INS, który stał się „potęgą naukową”³³. Zdolniejsi aspiranci byli zatrudniani jako etatowi wykładowcy. Szkoły te rozwiązano po 1990 roku.

B. AKADEMIE, TOWARZYSTWA I ORGANIZACJE FILOZOFICZNE. 1. **Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk** powstał w 1956 roku jako centralna placówka naukowo-badawcza w zakresie nauk filozoficznych i socjologii, powołana dla organizowania, prowadzenia i popierania zespołowych i indywidualnych badań w dziedzinie filozofii, logiki i socjologii i utrzymywania kontaktów międzynarodowych w tym zakresie³⁴. Pomysłodawcą powołania PAN był prawdopodobnie Bolesław Bierut, a „chodziło o stworzenie nowej, nigdy nie istniejącej przedtem polskiej instytucji naukowej na światowym poziomie”³⁵. Pierwszym dyrektorem IFiS PAN był Adam Schaff. Kronikarz pisał: „Początki Instytutu sięgają 1955 r. Powstały bowiem wówczas dwie placówki będące jego załącznikiem: Zakład Filozofii pod kierownictwem A. Schaffa oraz Pracownia Materializmu His-

²⁷ A. Schaff: *Moje spotkania...*, wyd. cyt., s. 89.

³⁰ *Zadania Centralnej Szkoły Partyjnej przy KC PZPR*. AAN, ASzp, sygn. 6/67/125.

³¹ *Notatka o organizacji i rozbudowie systemu szkolenia partyjnego*, tamże, sygn. 6/67/7.

³² Tamże.

³³ A. Schaff: *Moje spotkania*, wyd. cyt., s. 88.

³⁴ Zob. *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 5, Warszawa 1965, s. 72.

³⁵ A. Schaff: *Moje spotkania z nauką polską*, wyd. cyt., s. 69.

torycznego pod kierownictwem J. Hochfelda. W skład pierwszej wchodziły dwie pracownie, przekształcone w następnym roku w zakłady, mianowicie Pracownia Historii Filozofii (kier. B. Baczko) i Pracownia Logiki (kier. K. Ajdukiewicz), w skład drugiej - dwa zespoły, warszawski (kier. J. Hochfeld) i łódzki (J. Szczepański). W strukturze Polskiej Akademii Nauk istniały ponadto jeszcze trzy samodzielne placówki: Katedra Materializmu Dialektycznego, nastawiona przede wszystkim na obsługę aspirantów (kier. Cz. Nowiński), Zespół Bibliograficzny przy Komitecie Nauk Filozoficznych pracujący nad *wielotomową Bibliografią filozofii polskiej* (kier. A. Kadler) oraz Zespół Socjologu i Historii Kultury (kier. J. Chałasiński). Pierwsze dwie z wymienionych tu placówek weszły w skład Instytutu Filozofii i Socjologii, ostatnia uległa rozwiązaniu w 1959 r., zaś znaczna część jej pracowników znalazła zatrudnienie w Instytucie³⁶.

W IFiS PAN zatrudnionych jest 37 pracowników naukowych w zakładach filozoficznych, w tym 24 samodzielnych. Działają następujące Zakłady i Zespoły Badawcze: Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej (kierownik Zdzisław Kuksewicz), Zakład Teorii Poznania i Filozofii Nauki (Alina Motycka), Zakład Historii Filozofii Nowożytnej (Lech Szczucki), Zakład Filozofii Współczesnej (Stanisław Borzym), Zakład Filozofii Religii (Zbigniew Mikołajko), Zakład Logiki Języka i Działania (Elżbieta Kałuszyńska), Zespół Badawczy Filozofii Kultury (Katarzyna Rosner), Zespół Badawczy Przeobrażeń Metafizyki w Filozofii Współczesnej (Cezary Wodziński), Zespół Badawczy Antropologii Filozoficznej i Filozofii Społecznej (Stanisław Czerniak), Zespół Badawczy Psychoanalizy i Badań nad Kategorią Gender w Filozofii Współczesnej (Paweł Dybel), Zespół Badawczy Retrospektywnej Bibliografii Filozofii Polskiej (Andrzej Przymusiła). Instytut posiada uprawnienia do nadawania stopni naukowych doktora od 1959 roku, zaś doktora habilitowanego od lat 60., po zlikwidowaniu stopni kandydackich; w zakresie nauk o języku i komunikowaniu od 1993 roku. Przy Instytucie działa Szkoła Nauk Społecznych, gdzie od 1992 roku prowadzone są interdyscyplinarne czteroletnie studia doktoranckie. Rada Naukowa IFiS PAN nadała 298 stopni naukowych doktora i 129 stopni naukowych doktora habilitowanego³⁷.

Wydawane były i istnieją następujące czasopisma: „Studia Filozoficzne” (do roku 1990), „Studia Logica” (R. Wójcicki. Współwydawca - KLUVER, Amsterdam), „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” (Z. Ogonowski), „Mediaevalia Philosophica Polonorum” (W. Seńko, J. B. Korolec),

³⁶ Zob. Instytut Filozofii i Socjologii. Historia i stan obecny badań, w: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 30 lat IFiS PAN, oprac. A. Majkowska-Sztanga, E. Nagajewska. Warszawa 1987, s. 7-8.

³⁷ Informacja S. Czerniaka, zastępcy dyrektora IFiS PAN, z 24 V 2000 r.

„Prakseologia” (W. Gasparski), „Studia Mediewistyczne” (Z. Kuksewicz), „Etyka” (B. Skarga), „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” (J. Hołówka).

2. Komitet Nauk filozoficznych Polskiej Akademii Nauk został powołany w Ramach Wydziału I Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk. PAN powstała w 1950 roku na wniosek Bolesława Bieruta, na wzór Akademii Nauk w ZSRR.

Sekretarzem Wydziału I PAN był Stefan Żółkiewski, który na posiedzeniu Prezydium PAN 24 V 1952 roku przedstawił projekt powołania Komitetów, w tym Komitetu Filozoficznego. Członkami założycielami byli: Adam Schaff, Kazimierz Ajdukiewicz, Józef Chałasiński, Franciszek Fidler, Tadeusz Kotarbiński i Zygmunt Modzelewski. 26 ITT 1960 roku mocą Uchwały Prezydium PAN nr 9/60 powołano Komitet Nauk Filozoficznych i Socjologicznych, którego pierwszym przewodniczącym został Adam Schaff. W 1969 roku nastąpiło rozdzielenie KNFiS na Komitet Nauk Filozoficznych oraz Komitet Nauk Socjologicznych.

Przewodniczącymi KNFiS, a potem KNF w poszczególnych kadencjach byli: Adam Schaff (1960-1962, 1963-1965, 1966-1968), Jan Legowicz (1969-1971), Marek Fritzhand (1972-1974, 1975-1977, 1978-1980), Barbara Skarga (1981-1983), Marek Frizthand (1984-1986), Tadeusz M. Jaroszewski, a po jego śmierci 18 VI 1988 r. -Zbigniew Kuderowicz (1987-1989), Barbara Skarga(1990-1992), Jerzy Pelc(1993-1995), RyszardWójcicki(1996-1998), Andrzej Grzegorzcyk (1999-2002).

Pośród członków KNF członkami rzeczywistymi PAN są: Jerzy Kmita, Leszek Kołakowski, Mieczysław A. Krąpiec, Adam Schaff, Andrzej Walicki, a członkiem korespondentem jest Leszek Nowak.

Zadania Komitetu Nauk Filozoficznych, ustalone dla wszystkich Komitetów Wydziału I PAN w 1992 roku są, między innymi, następujące:

Przygotowanie wytycznych do planu badań naukowych szczególnie ważnych dla kultury w danej dziedzinie nauki; przygotowanie planów prac własnych Akademii Nauk w danej dziedzinie nauki; opiniowanie prac naukowych wydanych w obrębie PAN; opiniowanie działalności towarzystw subsydiowanych przez PAN w danej dziedzinie nauki; przygotowanie planów zjazdów, konferencji naukowych, opiniowanie takich planów; opiniowanie ogólnokrajowych planów prac badawczych w danej dziedzinie nauki; organizowanie placówek naukowych PAN, instytutów w zakresie danej dyscypliny³⁸.

3. Polska Akademia Umiejętności. Z Towarzystwa Naukowego Krakowskiego (1815-1872) powstała Akademia Umiejętności, która przekształciła się w 1919 roku w Polską Akademię Umiejętności. Jednym z jej

³⁸ Wszystkie informacje na podstawie dokumentów zgromadzonych w Archiwum Wydziału I Nauk Społecznych PAN.

Wydziałów był Wydział Historyczno-Filozoficzny, a jego pierwszym dyrektorem w latach 70. ubiegłego wieku był Józef Kremer. W okresie międzywojennym PAU była największą instytucją naukową w kraju. W 1951 roku została zamknięta, a cały jej majątek przejęła instytucja powołana przez KC PZPR - Polska Akademia Nauk. Władysław Tatarkiewicz w 1973 roku powiedział: „Widzę naszą Akademię jako (...) rodzinę zacną, która zasłużyła się Polsce. (...) Powinna żyć i żyje w naszej pamięci”³⁹.

Po zlikwidowaniu PAU, zezwolono na działalność jej oddziałów terenowych, zwłaszcza na terenie Krakowa⁴⁰. W 1981 roku podjęto kroki w celu reaktywowania PAU w Krakowie, pod enigmatyczną nazwą Polska Akademia Nauk - Akademia Umiejętności⁴¹, bo odzyskanie przez PAU samodzielności i utraconego niegdyś majątku przekraczało „ówczesne możliwości organizacyjne i decyzyjne”. Ostatecznie, w listopadzie 1989 roku, PAU została reaktywowana z siedzibą w Krakowie przy ul. Sławkowskiej 17.

4. Polskie Towarzystwo Filozoficzne zostało założone w 1904 roku we Lwowie przez Kazimierza Twardowskiego. Po 1945 roku ukształtowało się organizacyjnie dzięki inicjatywie czołowych reprezentantów polskiego środowiska filozoficznego (Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza, Adama Schaffa), którzy doprowadzili do zwołania zebrania organizacyjnego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 18 IV 1948 roku w Warszawie⁴². PTF miało mieć formę federacji dotychczasowych towarzystw działających w Warszawie, Krakowie, Poznaniu, Lublinie i Toruniu. Zgodnie z przyjętym wówczas *Statutem*, PTF miało „organizować i popierać filozoficzną pracę naukową, a w szczególności reprezentować potrzeby filozoficznego ruchu naukowego wobec władz i społeczeństwa, organizować udział polskiej filozofii w instytucjach międzynarodowych, przygotowywać zjazdy naukowe itp.”⁴³. Ostateczny kształt organizacyjny PTF osiągnęło 3 V 1955 roku, wraz z przyjęciem nowej wersji *Statutu*. Terenowe i dotąd samodzielne Towarzystwa ukonstytuowały się w jednolitą, zwartą organizację filozoficzną. Władze Towarzystw terenowych miały być wybierane na roczne kadencje, zaś Zarząd Główny PTF na kadencje trzyletnie. Na Walnym Zgromadzeniu PTF

³⁹ W. Tatarkiewicz: *Filozofia*, w: *Polska Akademia Umiejętności 1872-1952. Nauki humanistyczne i społeczne. Materiały Sesji Jubileuszowej*. Kraków, 3-4 V 1973. Ossolineum, Wrocław, s. 100.

⁴⁰ Zob. P. Hubner: *I Kongres Nauki Polskiej jako forma realizacji założeń polityki naukowej państwa ludowego*. Wrocław 1983, s. 149.

⁴¹ Zob. tenże: *Siła przeciw rozumowi. Losy Polskiej Akademii Umiejętności w latach 1939-1989*. Kraków 1994, s. 401.

⁴² Szczegółowe omówienie historii, struktury i działalności PTF w: B. Markiewicz, J. J. Jadacki, R. Jadcak (red.): *Polskie Towarzystwo Filozoficzne czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*. Warszawa 1999. Podstawowe informacje o PTF zaczerpnięto z tego opracowania.

⁴³ Tamże, s. 62.

w dniu 28 XI 1955 roku postanowiono, że Towarzystwa lokalne zostaną przekształcone w Oddziały. Wówczas PTF miał w kraju 7 Oddziałów i skupiał 338 członków. Na mocy późniejszych poprawek w *Statucie*, władze Oddziałów miały być wybierane także na kadencje trzyletnie, a przy Oddziałach mogły się zawiązywać Koła PTF liczące co najmniej 5 członków.

Ostatnią wersję *Statutu* przyjęto na Walnym Zgromadzeniu PTF 22 I 1994 roku: „Najważniejsze zmiany w stosunku do statutów z czasów PRL to zniesienie ograniczenia celów towarzystwa, które w zawołowanej formie miało służyć kontrolowaniu jego działalności”. Zamiast szczegółowych wytycznych, cel był jeden: „(...) szerzenie i krzewienie nauk filozoficznych”⁴⁴. Kadencję władz PTF przedłużono do czterech lat.

Przewodniczącymi PTF w poszczególnych, wielokrotnych kadencjach po 1945 roku byli: Tadeusz Kotarbiński (1955-1976), Klemens Szaniawski (1977-1991), Władysław Stróżewski (1992-2000). W 1998 roku liczba członków PTF wzrosła do 899 osób.

Oddziały PTF prowadzą działalność odczytową i popularyzatorską w zakresie nauk filozoficznych, patronują sprawie wprowadzenia filozofii do szkół średnich⁴⁵, a PTF sprawuje pieczę nad Olimpiadą Filozoficzną dla uczniów szkół średnich.

Zarząd PTF brał czynny udział w organizacji trzech powojennych Ogólnopolskich Zjazdów Filozoficznych (Lublin 1956 - IV Zjazd, Kraków 1987 - V Zjazd i Toruń 1995 - VI Zjazd). Członkowie PTF brali udział w Międzynarodowych Zjazdach i Kongresach Filozoficznych, byli członkami międzynarodowych organizacji filozoficznych (Międzynarodowy Instytut Filozoficzny i Międzynarodowa Federacja Towarzystw Filozoficznych).

Od 1977 roku Tadeusz Kotarbiński był honorowym przewodniczącym PTF, a jego członkami honorowymi byli: Kazimierz Twardowski (1929), Tadeusz Kotarbiński (1973), Władysław Tatarkiewicz (1973), Tadeusz Czeżowski (1973), Narcyz Łubnicki (1982), Izydora Dąmbska (1984), Janina Kotarbińska (1986), Janusz Krajewski (1986), Kazimierz Pasenkiewicz (1987), Janina Aumilerowa (1992), Jan Paweł II (1995) i Stefan Świeżawski (1995).

5. Polskie Towarzystwo Logiczne zawiązało się po raz pierwszy 22 IV 1936 roku w Warszawie, a prezesem został Jan Lukasiewicz. Po II wojnie światowej po raz drugi PTL ukonstytuowało się dopiero 7 III 1981 roku w Ustroniu, z siedzibą władz w Warszawie. Towarzystwo mogło powoływać Oddziały terenowe, zaś jego władzami były: Rada Główna, Zarząd Główny

⁴⁴ Tamże, s. 63.

⁴⁵ Ku zaskoczeniu polskiego środowiska filozoficznego oraz nauczycieli szkół średnich, te wieloletnie wysiłki zostały uwieńczone złowrogą dla polskiej kultury decyzją Ministra Edukacji Narodowej o wycofaniu filozofii z programów nauczania szkół średnich (decyzja z marca 2000 r.).

oraz Komisja Rewizyjna. Kadencja władz PTL miała wynosić trzy lata, a prezes miał być wybierany tylko na jedną kadencję.

Do zadań Polskiego Towarzystwa Logicznego miało należeć, między innymi: „(...) uprawianie, krzewienie i uprzystępnianie logiki i metodologu oraz ich historii, dydaktyki i zastosowań. (...) PTL ma reprezentować interesy członków Towarzystwa w zakresie ich działalności naukowo-badawczej oraz dydaktycznej. (...) PTL realizuje swoje cele przez organizowanie odczytów, Referatów, zebrań dyskusyjnych, konferencji, seminariów, zjazdów, konkursów oraz kursów o charakterze naukowym lub popularnonaukowym i szkoleniowym”⁴⁶.

Niestety, ówczesne Polskie Towarzystwo Logiczne nie podjęło działalności, bowiem Sąd w 1982 roku odrzucił wniosek o jego rejestrację. Natomiast w latach 90. zostało zarejestrowane i podjęło działalność **Polskie Towarzystwo Logiki i Filozofii Nauki**, także nawiązujące do tradycji Polskiego Towarzystwa Logicznego założonego przez Jana Łukasiewicza. Kolejnymi przewodniczącymi PTLiFN byli: Wojciech Buszkowski, Ewa Orłowska, a obecnie Jan Woleński.

Polskie Towarzystwo Logiki i Filozofii Nauki skupia logików, zarówno matematyków, jak i filozofów. Podstawowym zadaniem Towarzystwa jest kultywowanie polskiej tradycji logicznej, organizowanie naukowych imprez logicznych i integracja polskiego środowiska logicznego⁴⁷.

6. Polskie Towarzystwo Semiotyczne powstało w 1968 roku, a jego inicjatorem i pierwszym prezesem był Stefan Żółkiewski⁴⁸. W roku 2000 Towarzystwo liczy około 100 członków⁴⁹, a jego prezesem jest Jerzy Pelc. „Terenem działalności Towarzystwa jest obszar Rzeczypospolitej Polskiej, a siedzibą m. st. Warszawa”⁵⁰. Towarzystwo może powoływać Oddziały terenowe. „Celem Towarzystwa jest uprawianie i popieranie rozwoju semiotyki i upowszechnianie wiedzy w tym zakresie”. Towarzystwo popiera i prowadzi badania naukowe, organizuje odczyty, konferencje i seminaria, prowadzi działalność wydawniczą, współpracuje z innymi organizacjami i instytucjami naukowymi, a jego członkowie biorą udział w kongresach i konferencjach krajowych i międzynarodowych.

⁴⁶ *Statut Polskiego Towarzystwa Logicznego*, w zasobach biblioteki IFiS PAN w Warszawie, sygn. 73930.

⁴⁷ Z informacji Jana Woleńskiego z dnia 12 VII 2000 r.

⁴⁸ Zob. J. Pelc: *Wspomnienie po Stefanie Żółkiewskim*. „Studia Semiotyczne” nr 18/1993.

⁴⁹ Informacja Mieczysława Omyły, skarbnika PTS.

⁵⁰ Ze *Statutu Polskiego Towarzystwa Semiotycznego*, udostępnionego mi przez Janusza Sieka, kierownika biblioteki WFiS UW i IFiS PAN. Dalsze cytaty pochodzą z tego dokumentu.

Władzami Towarzystwa są: Walne Zgromadzenie członków, Zarząd Główny, Główna Komisja Rewizyjna i Sąd Koleżeński.. Walne Zgromadzenie zbiera się raz w roku, a władze Towarzystwa są wybierane na trzy lata.

7. Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Jednym z Wydziałów Towarzystwa jest Wydział II Nauk Historycznych, Społecznych i Filozoficznych. Przewodniczy temu Wydziałowi Teresa Dunin-Wąsowicz, sekretarzem jest Jacek J. Jadacki, zaś przewodniczącym Komisji Logiki - Witold Marciszewski.

TWN jest kontynuatorem działającego w XIX wieku Towarzystwa Przyjaciół Nauk. Powstało w 1907 roku, a jego celem było „rozwijanie i popieranie badań we wszystkich gałęziach wiedzy oraz ogłaszanie dzieł naukowych w języku polskim”⁵¹. Cele te przyświecają Towarzystwu nadal. Jego siedzibą jest Pałac Staszica w Warszawie.

W 1952 roku, razem z Polską Akademią Umiejętności, zostało zlikwidowane, a majątek przejęła Polska Akademia Nauk. TNW zostało reaktywowane 4 grudnia 1981 roku, z tymczasową siedzibą w gabinecie Tadeusza Kotarbińskiego w Pałacu Staszica (wspólnie z siedzibą PTF, w pokoiku o powierzchni kilkunastu m²). W 1987 roku stan osobowy Towarzystwa wynosił 334 członków, a w końcu 1994 roku - 401 członków. Komisja Logiki została powołana w 1989 roku, a rok później TNW nawiązało współpracę z reaktywowaną Polską Akademią Umiejętności.

W 1991 roku Towarzystwo przyznało nagrody naukowe za oryginalne osiągnięcia badawcze, tzw. *Praemium Triennale*. Jednym z laureatów był Jan Woleński z Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Komisja Logiki wydaje „Biuletyn” w wersji polskiej i angielskiej („Logic Group Bulletin”, 1-2 dwa zeszyty w roku⁵²).

C. KONGRESY I ZJAZDY. 1. I Kongres Nauki Polskiej odbył się w czerwcu i lipcu 1951 roku w Warszawie. Przedstawiono na nim zbiorowy Referat Podsekcji Filozofii i Nauk Społecznych⁵³, w którym czytamy: „(...) gdy filozofia wyszła z ciasnych ścian gabinetów profesorskich, gdzie stała się własnością szerokich mas, gdy coraz wyraźniej staje się narzędziem ideologicznym, służącym sprawie przekształcenia rzeczywistości, zniknąć musi dawna bez troska neutralność i pseudotolerancja. Zła, wsteczna filozofia może przecież spowodować obecnie znacznie więcej szkód niż dawniej.

⁵¹ Za: S. Kieniewicz: *Od Towarzystw a Przyjaciół Nauk do Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, w: *Towarzystwo Naukowe Warszawskie*. Warszawa 1995, s. 27.

⁵² Na podstawie: W. Rudowski: *Societas Scientiarum Varsaviensis - Rediviva*, w: *Towarzystwo Naukowe Warszawskie*, wyd. cyt., s. 35-43.

⁵³ Zob. *I Kongres Nauki Polskiej. Sekcja Nauk Społecznych i Humanistycznych. Referat Podsekcji Filozofii i Nauk Społecznych*. Powielono na prawach rękopisu do użytku uczestników I Kongresu Nauki Polskiej. W zbiorach biblioteki WFis UW, sygn. 14076(1. -1).

Należy więc kierunki filozoficzne wartościować, należy je oceniać. (...) miarą może być tylko ta filozofia, która w praktyce wykazała swą przydatność społeczną dzięki swej zgodności z obiektywną rzeczywistością. Taką filozofią jest filozofia marksistowska: materializm dialektyczny i historyczny⁵⁴.

Po wielu latach jeden z uczestników tego Kongresu napisze: „(...) był to sąd nad «burżuazyjną», «reakcyjną» filozofią, głównie nad filozofią szkoły lwowsko-warszawskiej, jako szkoły, która w latach poprzednich, między pierwszą a drugą wojną światową, najsilniej wpływała na polską myśl humanistyczną i zyskała największe uznanie w Europie⁵⁵.

2. II Kongres Nauki Polskiej miał miejsce w Warszawie, w czerwcu 1973 roku. Referat na podsekcję nauk filozoficznych zaprezentował Tadeusz M. Jaroszewski, korzystając z materiałów zatwierdzonych przez Prezydium KNF, a były to: opracowanie M. Fritzlanda pt. *Filozofia w Polsce Ludowej*, oraz ekspertyzy cząstkowe autorstwa: A. Augustynka, Z. Cackowskiego, J. Kmity, Z. Kuksewicz, A. Kuczyńskiej, M. Michalika, S. Soldenhoffa, S. Swieżawskiego i R. Wójcickiego⁵⁶. W referacie czytamy, że między I a II Kongresem Nauki Polskiej początkowo dominowały w polskiej myśli filozoficznej, podobnie jak w okresie międzywojennym, nurty neotomistyczny i neopozytywistyczny. Dopiero stopniowo rozwijać i dominować zaczął nurt marksistowski a w dwu pozostałych nurtach nastąpiły istotne transformacje. Część pozytywistów zbliżyła się w szeregu kwestiach do dialektycznego materializmu. W filozofii chrześcijańskiej natomiast obok nurtu neotomistycznego pojawiły się tendencje mounierowskie, a w latach sześćdziesiątych teilhardowskie, a i niektórzy tomiści w kwestiach filozofii społecznej zajęli punkt widzenia bliski filozofii społecznej marksizmu⁵⁷. Podkreślono wzrost dobroku przedstawicieli logiki i metodologii polskiej, także na arenie międzynarodowej. Autor uznał za stosowne podkreślić, że „(...) w wielu zagadnieniach przedstawiciele dawnej szkoły lwowsko-warszawskiej kontynuowali tradycyjne kierunki refleksji teoriopoznawczej i metodologicznej, które spotkały się i spotykają z zasadniczą obiekcją materializmu dialektycznego⁵⁸. Jednocześnie wskazano na wagę prac badawczych prowadzonych w KUL i ATK, dotyczących zagadnień współczesnej metafizyki (A. Krąpiec), dziejów, teorii bytu (S. Swieżawski) i koncepcji osoby ludzkiej (W. Granat). Odnotowano pozytywną obecność w kulturze polskiej tzw.

⁵⁴ Tamże, s. 3.

⁵⁵ J. Pelc: *Wystąpienie końcowe na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym*. „Ruch Filozoficzny” nr 23/1996, s. 165.

⁵⁶ Zob. T. M. Jaroszewski: *Referat na podsekcję filozoficzną II Kongresu Nauki Polskiej (projekt)*. Maszynopis ze zbiorów biblioteki WFiS UW, sygn. 48210(7).

⁵⁷ Tamże, s. 3.

⁵⁸ Tamże, s. 5.

„szkoły lubelskiej w neotomizmie”. Autor krytycznie ocenił metody walki marksistów z niemarksistowskimi kierunkami w filozofii polskiej, zarzucając im uproszczone pojmowanie walki ideologicznej polegające z utożsamianiem różnic światopoglądowych z różnicami politycznymi. Twórczy rozwój marksizmu częstokroć pojmowano zaś jako szansę na przemycenie do tej teorii elementów egzystencjalizmu i neokantyzmu oraz innych kierunków niemarksistowskich, na kanwie czego wykształciły się orientacje „antropologiczna” i „scjentystyczna”, sprzeczne z założeniami filozofii marksistowskiej. Uznano konieczność przeciwstawienia się tym deformacjom.

Referent wskazał na rosnącą, a nawet dominującą w skali światowej, pozycję polskich mediewistów i badaczy nad myślą renesansu, reformacji i filozofii XIX wieku. Pozytywnie ocenił ruch wydawniczy, wymieniając dokonania w obrębie serii wydawniczych: „Biblioteka Klasyków Filozofii”, „Biblioteka Myśli Socjalistycznej”, „Biblioteka Studiów nad Marksizmem”, „Myśli i Ludzie”, „Myśl Religioznawcza”, „Omega”. W maszynowym tekście wprowadzono kilka kosmetycznych poprawek, a wśród nich odręczne skreślenie z powyższego wykazu serii „Biblioteka Klasyków Filozofii”, której inicjatorem był Adam Schaff, w tym czasie uznany przez egzekutywę partyjną za *persona non grata* w nauce polskiej.

Wskazano też na braki. Zbyt mało uwagi badawczej - zdaniem referenta - poświęca się ontologii, teorii poznania i filozofii społecznej oraz dialektyki, zaniedbane są badania nad polską myślą filozoficzną przełomu XIX i XX wieku, a filozofia polska traci kontakt z praktyką społeczną. Brakuje także „zasadniczych, merytorycznych dyskusji i polemik. Odmienne poglądy i stanowiska jakby układały się obok siebie, nie widać chęci ze strony ich propagatorów do zmierzenia się z przeciwnikami”⁶⁰. Ponieważ podkreślono, że polemiki są warunkiem rozwoju myśli filozoficznej, można uwagę o ich braku odczytać jako sygnał pojawiających się znamion stagnacji w polskiej myśli filozoficznej lat siedemdziesiątych. Wskazano także na negatywne decyzje administracyjne w zakresie szkolnictwa wyższego: wypieranie logiki z programów nauczania i rezygnację z propedeutyki filozofii w szkołach średnich⁶¹. Podkreślono także i to, iż „wiele osób wykładających filozofię - w ogóle nie posiada wykształcenia filozoficznego”.

Jako priorytetowe, uznano następujące zadania: 1. Filozoficzna refleksja nad osobowością ludzką, zwłaszcza osobowością socjalistyczną. 2. Refleksja nad systemem wartości w obliczu konsumpcyjnego stylu życia. 3. Rozwój marksistowskich dociekań metodologicznych (wskazano na ośrodek poz-

⁵⁹ Zob. Tamże, s. 16.

⁶⁰ Tamże, s. 20.

⁶¹ Zob. przypis 41 nin. tekstu.

nański jako lidera takich badań). 4. Stworzenie syntezy rozwoju polskiej filozofii, od czasów najdawniejszych aż po współczesność. 5. Wprowadzenie propedeutyki filozofii do programów nauczania szkół średnich. 6. Kształcenie młodej kadry filozoficznej.

3. III Kongres Nauki Polskiej miał miejsce w Warszawie w 1985 roku. Referat programowy z zakresu nauk filozoficznych pt. *Ustalenia Komitetu Nauk Filozoficznych dotyczące rozwoju filozofii do roku 2000 i na lata dalsze*, przedstawił ówczesny przewodniczący KNF Marek Fritzhand.

W referacie podkreślono, że należy opracować wielotomową historię filozofii polskiej oraz kontynuować problem międzyresortowy „Przemiany i kształtowanie form życia społecznego oraz przemiany osobowości w warunkach reform społecznych”. Do zadań priorytetowych wymagających podjęcia w najbliższej przyszłości zaliczono: 1. Współczesne zagadnienia logiki filozoficznej, w ścisłym powiązaniu z logiką matematyczną i informatyką. 2. Marksizm a współczesne problemy filozoficzne. 3. Podstawowa problematyka współczesnej filozofii nauki. Zaproponowano m. in. powołanie kwartalnika „Filozofia Nauki”. 4. Podstawowe kierunki i spory w filozofii 20 wieku. Badania w tym temacie miały być prowadzone do 2000 roku. 5. Natura wartości, drogi ich poznania i związek ich z nauką, postawami i działaniami. W referacie podkreślono, że w Polsce refleksja nad problematyką aksjologiczną „toczy się nad wyraz słabym strumieniem”⁶².

4. Zjazdy Filozoficzne. W okresie międzywojennym odbyły się trzy zjazdy filozoficzne, a po 1945 roku także trzy. **IV Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny**, z inicjatywy Marka Fritzhanda, ówczesnego przewodniczącego KNF PAN, miał miejsce w Lublinie, w dniach 20-23 VI 1977 roku, w pomieszczeniach Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Gospodarzem obrad był ówczesny dyrektor Instytutu Filozofii i Socjologii UMCS, Zdzisław Cackowski, zaś Biurem Organizacyjnym Zjazdu kierował Zdzisław Czarnecki.

Ideą przewodnią tego Zjazdu było hasło: *Filozofia w służbie narodu i socjalizmu*. Gości witali: Sekretarz Wydziału Nauk Społecznych PAN M. Markiewicz, Rektor UMCS W. Szydło, wiceminister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki J. Górski oraz Sekretarz Komitetu Wojewódzkiego PZPR w Lublinie E. Krajewska. W Zjeździe tym nie uczestniczyli przedstawiciele: Akademii Teologu Katolickiej w Warszawie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

W Zjeździe wzięło udział 370 uczestników i zgłoszono 74 referaty. 66 z nich omawiano w następujących sekcjach tematycznych: *Filozoficzne problemy człowieka i osobowości* (przewodniczył Tadeusz M. Jaroszewski),

⁶² *Ustalenia Komitetu Nauk Filozoficznych dotyczące rozwoju filozofii do roku 2000 i na lata dalsze*. Maszynopis w zasobach biblioteki IFiS PAN, sygn. 54372 [11], s. 6.

Zagadnienie materializmu historycznego. Dialektyka procesów społecznych (przewodniczył Jarosław Ładosz), *System wartości a kształtowanie socjalistycznego sposobu życia* (przewodniczyli Alicja Kuczyńska i Mieczysław Michalik), *Historia filozofii* (przewodniczył Jan Legowicz), *Społeczny kontekst poznania* (przewodniczyli Zdzisław Cackowski i Jerzy Kmita), *Filozofia nauk przyrodniczych - Materializm dialektyczny a nauki przyrodnicze* (przewodniczył Zdzisław Augustynek), *Filozoficzne zastosowanie logiki* (przewodniczył Witold Marciszewski). Referaty plenarne wygłosili: Tadeusz M. Jaroszewski: *Stan i perspektywy rozwojowe filozofii w Polsce* i Marek Fritzhand: *Socjalistyczny sposób życia jako problem teoretyczny*.

Tadeusz M. Jaroszewski nakłaniał uczestników Zjazdu do „(...) otwartego zaangażowania na rzecz postępowego przekształcania rzeczywistości społecznej”, zwracał uwagę na „socjalistyczne przeobrażenia społeczne” w warunkach postępującej „konfrontacji socjalistycznego i kapitalistycznego sposobu życia”. Zapewniał, że „(...) istotne powinności polskich filozofów marksistów wiążą się z rozwojem budownictwa socjalistycznego w Polsce oraz zarysowaną na VII Zjeździe PZPR perspektywą kształtowania rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego”⁶³.

W drugim referacie programowym Marek Fritzhand wskazał na to, że pilne staje się zainteresowanie polskich teoretyków problematyką sposobu życia ludzkiego, bowiem „Kraje wspólnoty socjalistycznej ukończyły już zasadniczo budowę podstaw socjalizmu i wstąpiły na etap budowy rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego, a Związek Radziecki etap ten już przekroczył”⁶⁴.

V Zjazd Filozofii Polskiej odbył się w dniach 9-12 XI 1987 roku w Krakowie, pod hasłem *Filozofia dla przyszłości*. Przewodniczącym Komitetu Programowego i Organizacyjnego był Józef Lipiec z Krakowa. W Zjeździe wzięło udział 331 uczestników reprezentujących wszystkie ośrodki naukowe i wyższe uczelnie w kraju. Obrady przebiegały w następujących sekcjach: *Samowiedza filozofii* (przewodniczył Władysław Stróżewski), *Filozofia człowieka i świat współczesny* (przewodniczył Zbigniew Kuderowicz), *Filozofia i metodologia nauki* (przewodniczył Jerzy Kmita), *Człowiek w świecie wartości* (przewodniczył Mieczysław Michalik), *Drogi poznania - drogi do prawdy* (przewodniczył Marian Przełęcki), *Współczesny wymiar badań nad dziejami filozofii* (przewodniczył Ryszard Panasiuk), *Logika i jej zastosowanie* (przewodniczył Witold Marciszewski).

Pierwszego dnia obrad (obrazy toczyły się w salach Urzędu m. Krakowa, Domu Polonii, Polskiej Akademii Nauk, Uniwersytetu Jagiellońskiego i ho-

⁶³ *Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny. Referaty plenarne*, 1987, s. 3-4. W zasobach biblioteki WFiS UW, sygn. 55259 (maszynopis).

⁶⁴ Tamże, s. 29-30.

telu „Pod Różą”) odbyła się dyskusja panelowa nt *Filozofia - czym jest, czym być może, czym być powinna*⁶⁵. Tego samego dnia Tadeusz M. Jaroszewski wygłosił referat programowy pt. *Stan i perspektywy filozofii polskiej*. Do tekstu referatu nie udało się dotrzeć. Alojzy Morzyniec pomieścił w „Studiach Filozoficznych” obszernie sprawozdanie z V Zjazdu Filozofii Polskiej, gdzie napisał: „Następnie głos zabrał Przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, prof. Tadeusz Jaroszewski, wygłaszając referat o stanie i perspektywach filozofii [polskiej (...)]. referat ten będzie zapewne publikowany w całości na łamach „Studiów Filozoficznych”, dlatego omówię jedynie dyskusję, jaka odbyła się po jego wygłoszeniu”⁶⁶. Tekst wstępnego referatu Tadeusza M. Jaroszewskiego *Stan i perspektywy filozofii polskiej* nie został opublikowany, a problem sam się rozwiązał, bowiem jego autor zmarł 18 czerwca 1988 roku⁶⁷.

VI Polski Zjazd Filozoficzny odbył się w Toruniu w dniach 5-9 IX 1995 roku, w pomieszczeniach Uniwersytetu Mikołaja Kopernika i miasteczka uniwersyteckiego. Przewodniczącym Komitetu Programowego był Leon Gumański, a Komitetu Organizacyjnego - Lech Witkowski.

VI Polski Zjazd Filozoficzny zgromadził około 800 uczestników reprezentujących wszystkie ośrodki naukowe kraju i wszystkie orientacje filozoficzne. Tym samym Zjazd nawiązał do tradycji **Pierwszego Polskiego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie** w 1923 roku. Licznie uczestniczyli w nim także studenci, reprezentanci innych nauk oraz entuzjaści filozofii, nie związani profesjonalnie z tą dziedziną wiedzy. Zjazd odbył się pod auspicjami Komitetu Nauk Filozoficznych PAN pod przewodnictwem Jerzego Pelca oraz Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego pod przewodnictwem Władysława Stróżewskiego. Patronat honorowy nad Zjazdem objął ówczesny premier Rzeczypospolitej Polskiej Józef Oleksy. Podczas uroczystości otwarcia Zjazdu odczytano listy: od papieża Jana Pawła II, premiera RP oraz polskich filozofów przebywających stale za granicą.

Wykład inauguracyjny wygłosił Henryk Hiż: *Rozmowania w polszczyźnie*. Podczas sesji ogólnych Zjazdu wygłoszono ponadto referaty: Jerzy Kmita: *Językowe formowanie świata*; Marian Przełęcki: *Racjonalistyczne dziedzictwo szkoły Iwowsko-warszawskiej*; Zygmunt Ziemiński: *O spra-*

⁶⁵ Na podstawie: *V Zjazd Filozofii Polskiej. Filozofia dla przyszłości. Kraków 9-12 listopada 1957* (broszura pozjazdowa).

⁶⁶ A. Morzyniec: *V Zjazd Filozofii Polskiej - „Filozofia dla przyszłości”*. „Studia Filozoficzne” nr 8/1988, s. 215. Józef Lipiec w liście do mnie z dnia 17 VII 2000 r. pisał: Jaroszewski tuż przed zjazdem został wybrany przewodniczącym KNF. Tylko z tego powodu narzucił mi swój referat, którego wersji ostatecznej nigdy nikt nie widział - prawdopodobnie improwizował na kanwie wcześniejszego tekstu przedstawionego na zespole partyjnym”.

⁶⁷ Wiele interesujących informacji o zjazdach filozoficznych w Polsce (bez zjazdu toruńskiego w 1995 r.) można znaleźć w opracowaniu: R. Jadcak (red.): *Polskie Zjazdy Filozoficzne*. Toruń 1995.

wiedliwości między ludźmi i sprawiedliwości między narodami; Bogusław Wolniewicz: *Filozoficzne aspekty kary głównej*; Ryszard Wójcicki: *Przeszłość i przyszłość polskiej filozofii* (wykład końcowy).

Na forum Zjazdu, podczas obrad plenarnych i w sekcjach problemowych, wygłoszono około sześćset wykładów, referatów i komunikatów. Powołano 29 sekcji problemowych. W ramach imprez towarzyszących zaprezentowano przegląd filmów i programów telewizyjnych o filozofach i filozofii. W Bibliotece Głównej UMK udostępniono ekspozycję polskich publikacji filozoficznych lat 90. oraz malarstwo Gerarda Gołuchowskiego inspirowane filozofią Wschodu. W trakcie Zjazdu w kuluarach trwał nieprzerwanie kiermasz publikacji filozoficznych. Pod patronatem Zjazdu wydano *Informator Filozofii Polskiej*, 'Principia', Kraków 1995, zaś w ramach materiałów zjazdowych przejrzyć zredagowane: *Program Zjazdu* oraz *Abstrakty* zgłoszonych wystąpień merytorycznych. Na zakończenie pierwszego dnia Zjazdu z jego uczestnikami spotkał się JM Rektor UMK Andrzej Jamiołkowski, zaś czwarty dzień obrad zakończyło spotkanie z wojewodą toruńskim Bernardem Kwiatkowskim. Ponadto odbyły się cztery dyskusje panelowe: Ryszard Wójcicki prowadził debatę nt. *Blaski i cienie tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej. Próba osądu* (zagajający: Stanisław Borzym, Mieczysław Gogacz, Leszek Nowak, Andrzej Grzegorzczak, Urszula Żegleń); Michał Hempoliński aranżował debatę nt. *Kłamstwo w kulturze - aspekty aksjologiczne i epistemologiczne*; Michał Heller zorganizował panel nt. *Czy filozof może uprawiać filozofię nauki?*, zaś Józef Lipiec nakłaniał do zastanowienia się nad pytaniem: *Jak żyć? — czyli o podstawach hierarchizowania wszelkich wartości* (zagajali: Władysław Stróżewski, Andrzej Grzegorzczak, Maria Szyszkowska, Magdalena Środa, Ryszard Wiśniewski). Dyskusje panelowe miały niezwykle ciekawy przebieg i cieszyły się znacznym zainteresowaniem uczestników Zjazdu.

Podczas Sesji Zamykającej Zjazd, zebrani wystosowali apel do Zgromadzenia Narodowego Rzeczypospolitej Polskiej w sprawie nauczania filozofii w szkołach średnich. Jerzy Pelc, zamykając Zjazd, powiedział: „Gdy wspominał tamte dni i późniejsze (chodzi o walkę polityczną w czasach PRL z reprezentantami orientacji niemarksistowskich w filozofii polskiej - W. M.), również niełatwe, i gdy dziś uczestniczę w obradach obecnego Zjazdu, VI polskiego Zjazdu Filozoficznego, myślę o tym, jak długą przebyliśmy drogę, jak wielkich zmian na lepsze przyszło nam doczekać i jak bardzo powinniśmy się stale nimi radować”.

D. CZASOPISMA FILOZOFICZNE (wybrane, w układzie alfabetycznym, w nawiasie podaję kolejnych naczelných redaktorów): „**Acta Mediae-**

⁶⁸ J. Pelc: *Wystąpienie końcowe na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym*. „Ruch Filozoficzny” nr 2-3/1996, s. 166.

valia”, czasopismo nieperiodyczne z numeracją ciągłą, wydawane od 1973 roku przez Katolicki Uniwersytet Lubelski (Stanisław Wielgus); **„Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”**, wydawane nieregularnie od 1957 roku, numeracja ciągła, wydawca IFiS PAN (Komitet Redakcyjny: Bronisław Baczko, Jan Garewicz, Leszek Kołakowski, potem Zbigniew Ogonowski); **„Dialogue and Humanism”**. W latach 1974-1990 **„Dialectics and Humanism”**, czasopismo anglojęzyczne wydawane przez IFiS PAN. Od 1991 do 1994 roku **„Dialogue and Humanism”**, wydawane przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1995 roku **„Dialogue and Universalism”** wydawane przez Centre of Universalism, Warsaw University, obecnie miesięcznik (Janusz Kuczyński); **„Edukacja Filozoficzna”**, półrocznik wydawany od 1986 roku przez Uniwersytet Warszawski (Witold Mackiewicz); **„Estetyka”**, rocznik wydawany przez IFiS PAN w latach 1960-1963 (Władysław Tatarkiewicz); **„Ethos”**, kwartalnik wydawany od 1988 roku przez Instytut Jana Pawła II, KUL i Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Stanisław Styczeń); **„Etyka”**, rocznik wydawany od 1960 roku przez IFiS PAN (Marek Fritzhand, Barbara Skarga); **„Filozofia Nauki”**, kwartalnik wydawany od 1993 roku przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i Fundację na rzecz Transdyscyplinarnych Badań nad Komunikowaniem (Jacek J. Jadacki); **„Kwartalnik Filozoficzny”**, czasopismo założone w 1950 roku, reaktywowane w 1990 roku, wydawca Polska Akademia Umiejętności i Uniwersytet Jagielloński (obecnie Władysław Stróżewski); **„Logos i Ethos”**, półrocznik wydawany od 1991 roku przez Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (Tadeusz Gadacz SP, Karol Tarnowski, Jan Andrzej Kłoczowski OP); **„Mediaevalia Philosophica Polonorum”**, wydawane przez IFiS PAN od 1958 roku nieregularnie, numeracja ciągła (Władysław Seńko, Jerzy B. Korolec); **„Myśl Filozoficzna”**, kwartalnik wydawany od 1951 roku przez Komitet Filozoficzny PAN, od 1955 roku do 1957 roku dwumiesięcznik (Adam Schaff); **„Myśl Marksistowska”**, dwumiesięcznik wydawany w latach 1985-1989, wydawca Akademia Nauk Społecznych przy KC PZPR; **„Myśl Współczesna”**, miesięcznik wydawany od 1946 do 1951 roku przez wydawnictwo „Książka” w Łodzi, od 1947 roku półrocznik (Józef Chałasiński, od 1950 Adam Schaff); **„Polish Logic Site”**, strony internetowe PTLiFN: [www. calculemus.org/pollog/reppub/index. html](http://www.calculemus.org/pollog/reppub/index.html) (Witold Marciszewski); **„Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanitas”**, kwartalnik wydawany od 1975 roku przez Rodopi, Amsterdam/Atlanta, obecnie seria wydawnicza (Leszek Nowak); **„Prakseologia”**, kwartalnik wydawany przez IFiS PAN od 1962 roku, półrocznik od 1995 roku (Jan Zieleniewski, Wojciech Gasparski); **„Principia”**, czasopismo wydawane od 1990 roku przez KUL, od 1992 roku przez Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński (Jan Hartman); **„Principia. Ekspres Filozoficzny”**,

biuletyn informacyjny wydawany nieregularnie od 1993 roku przy czasopiśmie „Principia” (redaguje zespół); **„Przegląd Filozoficzny”**, kwartalnik wydawany przez IFiS PAN od 1992 roku. Założony przez Władysława Weryhę w 1897 roku. W latach 1944-1948 wydawany przez PTF, ostatni numer przez zamknięciem pisma - 4/1949 (po wznowieniu od 1992 r., pod nazwą **„Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”**, Jacek Hołówka); **„Roczniki Filozoficzne”**, czasopismo wydawane od 1948 roku przez Towarzystwo Naukowe KUL (pierwszy redaktor naczelny Józef Pastusiak, aktualnie Antoni B. Stępień); **„Ruch Filozoficzny”**, kwartalnik wydawany od 1911 roku, po wojnie od 1948 roku przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne (Tadeusz Czeżowski, Leon Gumański); **„Studia Filozoficzne”**, wydawane przez IFiS PAN od 1957 roku jako dwumiesięcznik, od nr 1/1962 jak kwartalnik, od nr 1/1969 jako dwumiesięcznik, od nr 1/1972 jako miesięcznik (Leszek Kołakowski do nr 1/1969, potem zespół: Helena Eilstein, Jerzy Szacki, Klemens Szaniawski, od nr 2/1964 także Marian Przełęcki; od nr 1/1969 Janusz Kuczyński; od nr 11/1979 Irena Wojnar-Sujecka; od nr 1-2/1983 Michał Hempoliński; od nr 4/1987 Dionizy Tanalski). Wersję obcojęzyczną w latach 1962-1972 redagowała Helena Eilstein; **„Studia Logica. An International Journal of Symbolic Logic”**, kwartalnik wydawany od 1953 roku przez IFiS PAN (Kazimierz Ajdukiewicz, od 1963 zespół redakcyjny, potem Ryszard Wójcicki). Aktualny wydawca: Kluwer Academic Publishers, Amsterdam, IFiS PAN, Polskie Towarzystwo Logiki i Filozofii Nauki; **„Studia Mediewistyczne”**, półrocznik wydawany od 1958 roku przez IFiS PAN (Jan Legowicz, Stefan Swieżawski, Zdzisław Kuksewicz); **„Studia Philosophiae Christianae”**, półrocznik wydawany od 1965 roku przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie (Szczepan W. Ślaga, Anna Latawiec); **„Studia Philosophica”**, rocznik założony w 1935 roku we Lwowie, redagowany przez Kazimierza Ajdukiewicza, Romana Ingardena i Kazimierza Twardowskiego. Przed wojną ukazały się dwa numery, w 1935 i 1937 roku, a po wojnie także dwa, w 1948 (Kazimierz Ajdukiewicz, Roman Ingarden) i w 1951 roku (Kazimierz Ajdukiewicz); **„Sztuka i Filozofia”**, półrocznik wydawany od 1989 roku przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego (Hanna Puszko); **„Studia Semiotyczne”**, czasopismo wydawane od 1970 roku przez Polskie Towarzystwo Semiotyczne (Jerzy Pelc).

WITOLD M. NOWAK

COLLINGWOODA KRYTYCZNA FILOZOFIA HISTORII

Zarys rozprawy doktorskiej

Promotor: Ks. prof. dr hab. Józef Herbut

Obrona: Katolicki Uniwersytet Lubelski - 1999 r.

Przedmiotem rozprawy jest filozofia historii Robina George'a Collingwooda (1889-1943), brytyjskiego filozofa, archeologa i historyka związanego z uniwersytetem w Oksfordzie. Koncepcję uprawiania filozofii historii tego autora zaliczam (np. za P. Gardinerem) do koncepcji krytycznych, albowiem Collingwood postrzegał zadanie tej dyscypliny w analizie poznania historycznego zmierzającej do ukazania jego apriorycznych warunków. Spekulatywny model uprawiania filozofii historii, który znajdował m. in. w pracach A. Toynbee'ego czy O. Spenglera, wydawał mu się nie do utrzymania. Krytyka tego modelu wyrastała ponadto u niego z szerokiej krytyki pozytywistycznego myślenia o historii mającej na celu obronę autonomii wiedzy historycznej posiadającej przedmiot i metody odrębne od przedmiotu i metod nauk przyrodniczych. Praca ma charakter historyczno-filozoficzny. Pierwszym zadaniem, jakie sobie postawiłem, było wprowadzenie w filozofię Collingwooda i ukazanie miejsca filozofii historii w jej obrębie. Drugie zadanie pracy stanowiła rekonstrukcja drogi, jaką przeszedł Collingwood w swym namyśle nad naturą poznania historycznego - etap ten był niezbędny, ponieważ poglądy tego filozofa na historię ulegały znacznej ewolucji. Trzecim zadaniem była rekonstrukcja i analiza dojrzałej filozofii historii Collingwooda z jego głównego dzieła *The Idea of History* (1946). Analiza ta domagała się uwzględnienia wszystkich prac Collingwooda, a także zwrócenia uwagi na jego własną praktykę historyczną i archeologiczną.

W rozdziale I omawiam dorobek naukowy Collingwooda i wzrastające zainteresowanie nim po II wojnie światowej. Rozdział rozpoczynam omówieniem stanu badań nad jego filozofią w świecie i w Polsce. Za znaczące cezury w recepcji poglądów filozoficznych Collingwooda uznaję prace A. Donagana (1962), W. M. Johnstona (1967), L. O. Minka (1969), L. Rubinoffa (1970) i W. J. Van der Dussena (1981); najnowszą znaczącą książką o filozofii Collingwooda jest praca W. H. Draya z 1995 r. W Polsce idee Collingwooda, jak dotąd, spotkały się ze znikomą recepcją; ukazała się jedna książka J. Zdybel *Filozofia Robina George'a Collingwooda*. Lublin 1997, poświęcona jego filozofii ujętej całościowo oraz kilkanaście artykułów.

Analizując źródła poglądów filozoficznych Collingwooda wskazuję na leżącą u ich podstaw ideę jasności ludzkiego doświadczenia, którą zainspi-

rował Collingwooda John Ruskin. Collingwoodowi bliżsi byli myśliciele kontynentalni aniżeli brytyjska tradycja filozoficzna. Inspirował go Hegel oraz neohegliści włoscy (B. Croce i G. De Ruggiero), z ich przeświadczeniem o synoptyczności filozofii oraz o tym, że zadaniem historyka jest ukazanie racjonalności minionych działań ludzkich. Następnie pokazuję, jak stawiając pytanie o możliwość poznania historycznego i poszukując apriorycznych warunków tego poznania, odwoływał się brytyjski filozof do Kanta. W nieco mniejszym stopniu zaważył na poglądach Collingwooda również A. N. Whitehead, a spośród bardziej odległych w czasie - G. Vico i Th. Hobbes.

Kolejnym zagadnieniem, które omawiam w rozdziale I, jest ciągłość i spójność poglądów filozoficznych Collingwooda oraz związana z tym kwestia periodyzacji jego twórczości. Wbrew radykalnej opinii T. M. Knoxa przychylam się do tezy L. O. Minka o spójności myśli Collingwooda.

W rozdziale II mojej pracy przedstawiam rozwój poglądów Collingwooda na historię. Pokazuję, jak przechodził on od fenomenologu umysłu do badań z dziedziny teorii poznania historycznego. Pokazuję, jak w *Speculum Mentis* usiłował zbudować system filozoficzny oparty o 5 form doświadczenia: sztukę, religię, naukę, historię i filozofię - tworzących hierarchię pod względem ich poznawczych możliwości. Wskazuję, że wówczas, gdy Collingwood budował ów system filozoficzny, poznanie historyczne pojmował jeszcze realistycznie. Eliminował z niego wszelką konstrukcję i uznawał, że jego przedmiotem jest fakt istniejący niezależnie od podmiotu. Później Collingwood odszedł od takiego stanowiska i skupił się na aktywności historyka w poznawaniu przeszłości. W związku z tą zmianą wprowadził kluczowe pojęcie pytania i pojęcie odpowiedzi. Według Collingwooda, poznanie historyczne jest grą mającą pewne reguły, a wygrywa ją ten historyk, który potrafi pokazać, że jego wizje przeszłości najlepiej wspierają świadectwa historyczne. Metodą historii jest, w jego ujęciu, docieклиwe stawianie kolejnych pytań i szukanie na nie odpowiedzi przez odwołanie się do świadectw historycznych. W tym sensie określa on tę metodę jako „Baconowską” (polega ona bowiem na „torturowaniu” świadectw).

W rozdziale III omawiam dojrzałe poglądy Collingwooda na poznanie historyczne. Rozpaczynam od analizy zawartości jego najważniejszej pracy *The Idea of History* (wydanej pośmiertnie w 1946 r. przez T. M. Knoxa, ucznia Collingwooda). Nawiązując do ustaleń Van der Dussena pokazuję, że książka filozofa jest zbiorem niejednorodnym i skompilowanym, wbrew intencjom Collingwooda. Składa się ona ze zbioru wykładów, kilku esejów na temat filozofii historii oraz fragmentów nie ukończonej książki (chodzi o *The Principles of History*). W dalszym ciągu rozdziału sytuuję poglądy w nurcie reakcji na pozytywistyczne myślenie o historii. Referuję Collingwoodowską obronę autonomii historii przez wskazanie na jej odmienny przedmiot niż

w naukach przyrodniczych oraz odmienne zasady. Zdaniem Collingwooda, odwołanie się do świadectw historycznych zapewnia historii taką ścisłość dowodów, jaką dysponuje matematyka. Jako jeden z pierwszych podkreśla on wagę tzw. „wiedzy pozaźródłowej historyka” dla jakości badań historycznych, co czyni go bliskim współczesnej metodologii historii. Ponadto przez wyeksponowanie roli pytań w historii, Collingwood czyni z niej naukę o problemach, a nie o epokach dziejowych („Study problems, not periods”).

Rozdział IV poświęcony jest Collingwoodowskiej analizie poznania historycznego. Podkreślam, że motywem poznania przeszłości jest dla filozofa ludzka dążność do samopoznania. W jego ujęciu historia okazuje się najbardziej właściwą drogą do poznania natury ludzkiej. Jednocześnie Collingwood dokonuje - podobnie jak Vico, Ortega y Gasset czy egzystencjaliści - radykalnego uhistorycznienia natury ludzkiej. W dalszym ciągu pokazuję, jak Collingwood wyraźnie rozgranicza przedmiot historii od przedmiotu przyrodoznawstwa. Przedmiotem przyrodoznawstwa są „czyste” zdarzenia posiadające tylko stronę zewnętrzną, podczas gdy przedmiotem historii są zdarzenia posiadające „wnętrze”. Zdarzeniami tymi są działania ludzkie. Ich wyjaśnienie polegać ma, zdaniem Collingwooda, na dotarciu do myśli osoby działającej i opisanie jej. Myśl bowiem traktuje Collingwood jako jedyne istotne przyczyny działania - dokonując tym samym intelektualizacji przedmiotu historii. Następnie analizuję pogląd Collingwooda, według którego zadaniem historyka jest odtworzenie tzw. „sytuacji myślowej/problemowej” osoby działającej i pokazanie, iż podjęte przez nią działanie było w konkretnej sytuacji czymś racjonalnym. Historyk, odwołując się do źródeł historycznych, dokonuje odtworzenia (re-enactment) myśli dawnych aktorów. Odtworzenie to jest rodzajem wmyślenia się - ale nie wczucia! Collingwood nigdzie nie mówi o empatii! - w sytuację problemową dawnej postaci i powtórzenie jej myśli w umyśle historyka. Idąc za ustaleniami T. Buksińskiego, charakteryzuję Collingwoodowski model wyjaśniania historycznego jako model jednostkowy i nienomologiczny. Opiera się on na indywidualizmie metodologicznym, ponieważ Collingwood odrzuca wszelkie wyjaśnienia odwołując się do przyczyn nie pojawiających się w świadomości jednostek. Tym samym okazuje się, że model Collingwooda jest o wiele bliższy Popperowskiej koncepcji wyjaśniania historycznego aniżeli dostrzegał to sam Popper w *Wiedzy obiektywnej*. W dalszym ciągu rozdziału dokonuję szczegółowej analizy koncepcji odtwarzania myśli w oparciu o teksty Collingwooda i jego kontynuatorów. Przychylam się do interpretacji H. Saari’ego, zgodnie z którą odtwarzanie nie jest dla Collingwooda właściwą metodą historyczną, lecz apriorycznym warunkiem poznania historycznego.

Rozdział IV kończy próbę wyjaśnienia, co Collingwood rozumie przez tzw. wyobraźnię historyczną i jaka jest jej rola w tworzeniu obrazu przeszłości-

ci. Collingwood mianowicie utrzymuje, iż konstruowany przez historyka obraz przeszłości zawiera elementy (pojęcia, założenia i zasady interpretacji) *a priori*. Nawiązując do ustaleń L. O. Minka, koncepcję tę interpretuję jako niedojrzałe jeszcze sformułowanie teorii tzw. absolutnych założeń. W ostatnim V rozdziale omawiam Collingwoodowską logikę pytań i odpowiedzi oraz wspomnianą teorię absolutnych założeń. Sprzeciwiając się ahistorycznemu traktowaniu minionych koncepcji filozoficznych, Collingwood domagał się odczytywania ich (podobnie jak działań ludzkich) w związku z pytaniami, na które stanowiły one odpowiedzi. Do tych idei brytyjskiego filozofa nawiązywał m. in. H. -G. Gadamer w *Prawdzie i metodzie* (1975); pokazują też ich oddziaływanie na współczesną archeologię, na przykład na reprezentanta archeologii procesualnej I. Hoddera. Rozwinięciem logiki pytań i odpowiedzi jest teoria absolutnych założeń. Została ona wypracowana jako narzędzie badania podstaw cywilizacji i zmiany historycznej. Absolutne założenia to milczące, niekwestionowane przeświadczenia leżące u podstaw myślenia o danej epoce. Rozumienie jakiegokolwiek cywilizacji wymaga ich analizy. Owe presupozycje epokowe porównuję z milczącymi założeniami, o których pisał Whitehead, a także z koncepcją „przeświadczeń” J. Ortegi y Gasseta. Biorąc pod uwagę czas sformułowania tej koncepcji przez Collingwooda w *An Essays on Metaphysics* (1940), jest ona nowatorska.

W dalszej części rozdziału V omawiam kontrowersyjnie sformułowaną tezę Collingwooda, według której metafizyka powinna stać się nauką historyczną, zajmującą się badaniem owych absolutnych presupozycji. Staram się pokazać, że intencją filozofa była nie deprecjacja, lecz obrona metafizyki jako dyscypliny ustalającej to, co zakłada się milcząco w różnych obszarach cywilizacji (m. in. w nauce czy w prawie danej epoki). W podsumowaniu stwierdzam, że poglądy Collingwooda podlegały nieustannej ewolucji i niełatwo poddają się systematycznemu ujęciu. Każda jego praca to dyskusowanie pewnego zestawu pytań przy milczącym zakładaniu niektórych rozwiązań przedstawionych w pracach napisanych wcześniej. W filozofii historii rozwój poglądów Collingwooda polegał na coraz mocniejszym akcentowaniu aktywności poznawczej historyka w poznawaniu przeszłości i analizie czynników apriorycznych ingerujących w ten proces. W swej późnej filozofii (w *An Essay on Metaphysics*) opowiedział się po stronie historycznego relatywizmu - trudno jednak uznać to stanowisko za ostateczne, ponieważ jego ostatnia napisana za życia praca (*The New Leviathan* z 1942 r.) nie nosi jego śladów.

Filozofia historii Collingwooda, podobnie jak jego estetyka i filozofia polityczna, jest dziś przedmiotem żywej debaty w krajach anglosaskich. Wiele do niej może wnieść przygotowywana przez wydawców oksfordzkich publikacja nieznanych dotąd rękopisów filozofa.

MAGDALENA ŻARDECKA-NOWAK

RORTY'EGO WIZJA SPOŁECZEŃSTWA LIBERALNEGO

Zarys rozprawy doktorskiej. Promotor: ks. prof. dr hab. Józef Herbut. Obrona: Katolicki Uniwersytet Lubelski - rok 2000.

Tematem pracy jest filozofia polityczna i społeczna Richarda Rorty'ego. Autor ten jest jednym z najgłośniejszych współczesnych filozofów amerykańskich. Spośród wszystkich wątków, jakie porusza w swoich książkach i artykułach stosunkowo najrzadziej komentowana, a tym samym najmniej w Polsce znana, jest zaproponowana przez niego utopijna wizja społeczeństwa. Wizja ta związana jest ściśle z refleksją nad aktualnym stanem kultury, historią filozofii oraz historyczną zmiennością wszelkich teorii i opinii. Rorty to myśliciel polemiczny: jego poglądy kształtują się w toku dyskusji z wieloma współczesnymi filozofami. Autor ten czerpie inspiracje również z dawnych sporów filozoficznych, historii amerykańskiego konstytucjonalizmu oraz - co warto podkreślić - z literatury, rozważań krytycznoliterackich i innych dziedzin wiedzy.

Celem pracy było zebranie, prezentacja i omówienie poglądów Rorty'ego na takie sprawy jak kultura, polityka i moralność. Prezentacji tej dokonano umieszczając poglądy Rorty'ego na tle wypowiedzi innych autorów. Wśród nich, w pierwszej kolejności, wymienić należy tych, którzy podejmują bezpośrednią dyskusję z Rortym (np. J. Habermas, H. Putnam, J. Kmita, A. Szahaj, L. Kołakowski). Drugą grupę stanowią ci, na których Rorty sam najczęściej się powołuje (np. J. Dewey, W. James, F. Nietzsche, L. Wittgenstein, D. Davidson, M. Oakeshott, I. Berlin, J. Shklar, K. Kundera). Trzecia grupa to ci autorzy, którzy zajmowali się podobną co Rorty problematyką (np. H. Arendt, K. R. Popper, A. Finkelkraut, A. Maslow, J. Szacki, L. Kołakowski, J. Koziński, E. Macedo, T. Pangle). We wstępie omówiono, między innymi, dotychczasowy dorobek filozoficzny Rorty'ego oraz jego recepcję w Polsce. Zaproponowana przez niego wizja społeczeństwa i polityki nie stanowi wyizolowanej całości, lecz jest ściśle związana z takimi kwestiami filozoficznymi, jak koncepcja prawdy, języka i racjonalności. Dlatego też filozofia społeczna tego autora omówiona została po uprzednim przedstawieniu tych właśnie zagadnień. Integralną częścią utopii Rorty'ego jest też zaproponowany przez niego język oraz strategia perswazyjna, którą autor wykorzystuje do obrony swego stanowiska. Strategię tę prezentuje się przy okazji omawiania poszczególnych kwestii.

W rozdziale pierwszym (*Odejście od tradycji platońsko-kantowskiej*) przedstawione zostały motywy zerwania Rorty'ego z tzw. kanonem pla-

tońsko-kantowskim oraz konsekwencje tego kroku. Do najważniejszych z nich należy krytyka klasycznej koncepcji prawdy. Rorty nawiązuje w niej do amerykańskiego pragmatyzmu Jamesa i Deweya; powołuje się też na Wittgensteina, Davidsona i Putnama. W rezultacie tej krytyki Rorty porzuca tradycyjne rozważania teoriopoznawcze i przechodzi na płaszczyznę etyki i polityki. Utrzymuje, że prawdą jest to, w co zaczynamy wierzyć w trakcie swobodnej debaty, oraz że wystarczy zadbać o wolność polityczną, a prawda sama się o siebie zatroszczy. Przekonuje, że polityka, ideologia i religia w znaczący sposób zmieniają nasze rozumienie świata i wpływają na rezultaty poznawcze. Te poglądy Rorty'ego zostały zestawione z poglądami głoszonymi w Szkole Frankfurckiej (Habermas), w Szkole Erlengenskiej (konstruktywizm) oraz w Szkole Edynburskiej (Barnes, Bloor). Wskazano też na liczne związki koncepcji prawdy Rorty'ego z poglądami Oakeshotta. W dalszej części tego rozdziału omówiono koncepcję gier językowych oraz koncepcję języka jako narzędzia umożliwiającego ludziom radzenie sobie z rzeczywistością. Takie ujęcie języka zinterpretowano jako bezpośrednią kontynuację poglądów Wittgensteina. Podkreślając historyczną zmienność wszelkich gier językowych oraz niewspółmierność różnych języków, wskazano na analogie między poglądami Rorty'ego a koncepcją paradygmatów Kuhna. Następnie przedstawiono koncepcję racjonalności Rorty'ego oraz jego krytykę tradycyjnych dychotomii i demarkacji. Ukazano Rorty'ego jako kontynuatora dzieła Deweya. Wskazano też na podobieństwo jego antydwulistycznej postawy do postawy Putnama oraz francuskich poststrukturalistów i dekonstrukcjonistów (Derrida, Foucault). W dalszej części rozdziału pierwszego omówiono poglądy Rorty'ego na filozofię i jej zadania. Filozofia nie ma odkrywać prawd ostatecznych, lecz ma służyć podtrzymaniu konwersacji między zwaśnionymi stronami lub nawiązaniu rozmowy z tymi, którzy dotąd uchodzili za zupełnie obcych. W ten sposób filozofia staje się pomostem między różnymi językami, różnymi kulturami oraz między przeszłością a przyszłością; filozof zaś pełni funkcję pośrednika, rozjemcy lub proroka. Te cechy filozofii pozwalają nazywać ją budującą, w odróżnieniu od filozofii tradycyjnej, systematycznej i konstruktywnej. Kluczowym pojęciem w koncepcji języka, racjonalności i filozofii Rorty'ego jest *metafora*. Jego ujęcie metafory zestawiono z interakcyjną koncepcją metafory sformułowaną przez Blacka i Richardsa. Podkreślono, że w rozważaniach nad metaforą Rorty nawiązuje do Davidsona. Zdaniem obu autorów, metafora jest sposobem na wzbogacenie i poszerzenie granic naszego języka.

W rozdziale drugim (*Spółeczeństwo liberalne i jego przedstawiciele*) dokonano zestawienia opisu człowieka zaproponowanego przez Rorty'ego oraz inspirujących go naturalistycznych wizji człowieka autorstwa Darwina, Nietzschego, Freuda i Sartre'a. Specyfiką opisu Rorty'ego ma być to, że pozostaje

on jedynie propozycją - jedną z wielu możliwych - nie jest natomiast filozoficznym ujęciem ostatecznej prawdy o człowieku. Pokazano również, jak Rorty odpiera zarzuty o redukcjonizm, biologizm i fizykalizm oraz w jaki sposób w naturalistycznym opisie próbuje znaleźć miejsce dla wartości i norm moralnych. Następnie przedstawiono Rorty'ego koncepcję opisu i koncepcję człowieka jako istoty opisującej. Opis Rorty pojmuje bardzo szeroko (podobnie jak np. M. Bunge). W ujęciu tym zatraca się różnica pomiędzy opisem a wyjaśnianiem czy wartościowaniem. Rorty wyróżnia dwa typy opisu: wzniosły i ironiczny. Pierwszy jest przeniknięty powagą typową dla tradycyjnej filozofii; w drugim dochodzi do głosu poczucie dystansu, przygodności i ironia. Potem omówiono koncepcję ironii Rorty'ego oraz przedstawiono wizję człowieka jako istoty opisującej, a przez to stwarzającej siebie i swój świat. Podkreślono, że wszelkie opisy świata są, zdaniem Rorty'ego, równie przygodne jak ich autorzy. W dalszej kolejności podjęto kwestię, na ile utopia Rorty'ego podobna jest do wcześniejszych, znanych utopii, na ile zaś jest od nich odmienna (porównano utopię Rorty'ego z zestawem cech, które zostały uznane za typowe dla utopii przez Welsha, Szackiego, Pańków, Poppera), przedstawiono też kształt przyszłego społeczeństwa zaproponowanego przez Rorty'ego. Omówiono takie kwestie jak tolerancja (w nawiązaniu do rozważań Voltaire'a, Locke'a, Milla, Legutki, Kołakowskiego i in.), wolność (w nawiązaniu do poglądów Berlina, Arona, Fromma, Milla i in.), indywidualizm (w kontekście krytyki przeprowadzonej przez komunitarian: Taylora, Sandela, MacIntyre'a, Walzera), pluralizm, solidarność, braterstwo, wrażliwość (w nawiązaniu do sformułowanego przez Shklar kryterium bycia liberałem), przygodność i moralność (w nawiązaniu do sformułowanego przez Schumpetera kryterium bycia cywilizowanym). Pokazano też, na czym, w rozumieniu Rorty'ego, polega etnocentryzm oraz jak można odeprzeć zarzut o relatywizm kulturowy. Podkreślono, że nowe społeczeństwo, choć egalitarne, nie będzie całkowicie homogeniczne, lecz będzie miało swoich bohaterów i swoje elity. Należć do nich będą poeci, pisarze i inni artyści, a także rewolucjoniści, reformatorzy oraz erudyci-intelektualiści. Szczególne miejsce w utopii Rorty'ego przypada postaci ironisty. Jako ktoś świadomy przygodności wszelkich przekonań, opinii i teorii, ironista jest głównym antagonistą tradycyjnego metafizyka. Cały spór pomiędzy tradycyjną a nową wizją społeczeństwa, kultury, filozofii i prawdy personifikuje się w sporze pomiędzy tymi przeciwnikami.

Rozdział trzeci (*Autokreacja a sprawiedliwość*) został poświęcony kwestii sprawiedliwości, która jest kluczowa dla każdej filozofii społecznej. W nowym, wykreowanym przez Rorty'ego społeczeństwie pozostanie do rozwiązania jeden ważny problem-jak pogodzić marzenie o własnym szczęściu i samorealizacji z marzeniami o sprawiedliwości i braterstwie. Rorty nie

dąży do stworzenia uniwersalnej teorii sprawiedliwości, w ramach której dałoby się pogodzić te dwa rozbieżne cele; twierdzi on nawet, że teoria taka - wbrew temu, co sądzą filozofowie - nie jest nam w ogóle potrzebna. Podstawowy dylemat, wyrażający się w pytaniu - kiedy porzucić własną prywatność i zająć się sprawami publicznymi? - można rozwiązać jedynie w praktyce. Nie można go natomiast definitywnie rozstrzygnąć w teorii. Problem sprawiedliwości został osadzony w kontekście podstawowej dla Rorty'ego dychotomii pomiędzy sferą prywatną a sferą publiczną. Rorty podkreśla, że w ramach tradycyjnych filozoficznych koncepcji natury ludzkiej ustalano ostateczną supremację sprawiedliwości i tego, co społeczne nad tym, co prywatne i egoistyczne. Tymczasem sprawiedliwość nie musi wiązać się z ideą ofiary i wyrzeczenia się siebie, lecz może być jednym z efektów samorealizacji. Aby pokazać, jak wygląda niefilozoficzne spojrzenie na tę kwestię, odwołano się do teorii samorealizacji A. Masłowa. Wskazano na liczne podobieństwa pomiędzy koncepcją autokreacji Masłowa i Rorty'ego.

W dalszej kolejności przedstawiono poglądy Rorty'ego na edukację. Zaznaczono, że zdaniem Rorty'ego pierwszym celem edukacji winno być uspołecznienie i uwrażliwienie, nie zaś rozbudzenie indywidualności. Mówiąc o konieczności oparcia wychowania na autorytecie, powołano się na Arendt, a jej poglądy na rolę autorytetu w wychowaniu uznano za niezbędne dopełnienie poglądów Rorty'ego. Następnie wskazano na rolę powieści w kształtowaniu postaw moralnych i obywatelskich. Podkreślono, że zdaniem Rorty'ego powieściopisarze znacznie lepiej niż filozofowie przysługują się idei międzyludzkiego braterstwa i sprawiedliwości. Na końcu wreszcie postawiono problem, czy Rorty jest optymistą czy też pesymistą, gdy chodzi o przyszłość kultury europejskiej i jej najważniejszych ideałów. Wbrew przekonaniu Gillnera o skrajnym optymizmie Rorty'ego odnaleziono w poglądach tego autora wiele wątków pesymistycznych. Ostateczny ich wydźwięk pozostaje jednak optymistyczny. Rorty, podobnie jak Popper, twierdzi, że przyszłość jest otwarta, a wspólny wysiłek i troska o poprawę dzisiejszego społeczeństwa mogą zaowocować sukcesem przerastającym nasze oczekiwania. Dodatkowe argumenty na rzecz nadziei odnaleziono u Arendt.

Zamiarem autorki rozprawy było przedstawienie omawianej problematyki w takim układzie, który stanowiłby ilustrację procesu odchodzenia Rorty'ego od filozofii tradycyjnej w stronę szeroko pojętego pisarstwa. W związku z tym rozpoczęto w rozdziale pierwszym od omówienia i porzucenia zagadnienia prawdy, a zakończono w rozdziale trzecim na idei samorealizacji oraz na nadziei, która ma poruszać wyobraźnię. Porządek zachowany w pracy jest więc celowy. Wraz z problemami omawianymi w poszczególnych rozdziałach, pewnej zmianie ulega też styl wypowiedzi od bardziej precyzyjnego, filozoficznego, po bardziej literacki.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**ETYKA PRAWA NATURALNEGO A ETYKA WARTOŚCI
DIETRICHA VON HILDEBRANDA KRYTYKA
KLASYCZNEJ IDEI PRAWA NATURALNEGO**

Zarys rozprawy doktorskiej

Promotor: ks. prof. dr hab. Antoni Siemianowski

Obrona: Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu - rok 1999

Idea prawa naturalnego zrodzona w starożytnej Helladzie wykazała wyjątkową trwałość historyczną. Powstała w wyniku poszukiwania ładu i podstawy ontycznej dla moralności i praw stanowionych. Jej zaistnienie było poprzedzone odkryciem natury *φύσις* przez jońskich filozofów przyrody oraz natury człowieka przez grecką medycynę. Polifonia sensów i znaczeń, które na przestrzeni wieków podkładano pod prawo naturalne, jest niezwykle zróżnicowana. Prawem naturalnym uzasadniano noszenie brody, istnienie monarchii i konieczność jej obalenia, egalitaryzm i antyegalitaryzm. Jeszcze pod koniec wieku XIX niektórzy argumentowali, że sztuczne oświetlenie ulic w Kolonu jest *contra naturam*. Idea prawa naturalnego funkcjonuje do dziś na wielu płaszczyznach: prawnej, społecznej, etycznej. W mojej pracy skupiłem się wyłącznie na wariancie etycznym i pytałem o zasadność prawa naturalnego jako fundamentu ludzkiej moralności. Podjąłem więc próbę zbadania podstaw moralności poprzez konfrontację dwóch stanowisk etycznych: teorii prawa naturalnego i etyki wartości. Ze względów metodycznych i technicznych trzeba było temat doprecyzować, a tym samym merytorycznie zawęzić. Jako przykład teorii moralności opartej o ideę prawa naturalnego, została wybrana etyka tomistyczna, natomiast etyka wartości będzie nas interesowała przede wszystkim w wydaniu Dietricha von Hildebranda. Wybór taki nie jest przypadkowy. Etyka tomistyczna w sposób najbardziej systematyczny i dojrzały rozwinęła teorię prawa naturalnego jako podstawy moralności, a Hildebrand jako ortodoksyjny katolik nie mógł się do tej koncepcji nie odnieść. Odrzucił ją, stąd naturalna niejako płaszczyzna konfrontacji.

Tezę tomistycznej etyki da się wyrazić następująco: natura człowieka jest *norma normans* postępowania moralnego. Dobrem moralnym (*secundum naturam*) jest to, co służy realizacji *optimum potentiae* bytu ludzkiego. Dobro i zło wynikają więc z ludzkiej natury i są niejako wskazywane przez jej dynamizmy (*inclinationes naturales*) dążące do celu ostatecznego, którym

w porządku nadprzyrodzonym jest zbawienie, a subiektywnie rzecz biorąc szczęście (eudajmonizm).

Etyka wartości Hildebranda zaś głosi, że dobro moralne jest efektem adekwatnej odpowiedzi na wartość (*Wertantwort*) moralnie doniosłą. Człowiek transcendując swe naturalne inklinacje (swą naturę) realizuje dobro moralne. Szczęście czy aktualizacja potencjalności bytowych nie może być motywem, sensem czy podstawą ontyczną postępowania moralnego.

Praca składa się z czterech części. W pierwszej, stanowiącej wprowadzenie do merytorycznych analiz i dyskusji, przedstawiłem rys historyczny idei prawa naturalnego od starożytności aż do czasów współczesnych oraz zagadnienia metaetyczne pojawiające się w związku ze sporem wokół istoty etyki i jej metody.

Część druga zawiera historyczno-systematyczną prezentację tomistycznej doktryny prawa naturalnego. Podjąłem próbę wydobywania interesującej nas teorii z pism św. Tomasza z Akwinu, aby następnie zrekonstruować różne jej warianty występujące w pracach współczesnych tomistów. Są one najbardziej dojrzałe, a jednocześnie twórczo wykorzystują dorobek przeszłości i rozwijają go. Oczywiście prac tych nie mógł znać Hildebrand, niemniej zabieg taki wydaje się w pełni uzasadniony. Umożliwia bowiem sprawdzenie, czy głoszona współcześnie w ramach etyki tomistycznej moralna doktryna prawa naturalnego wytrzymuje czy też uchyla krytykę niemieckiego etyka wartości.

W części trzeciej przedstawiłem krytykę doktryny prawa naturalnego dokonaną przez Dietricha von Hildebranda. Aby ją osadzić w szerokim kontekście fenomenologii niemieckiego myśliciela, trzeba było zrekonstruować tak podstawy filozofii fenomenologicznej Hildebranda, jak i jego etyki wartości. W dalszej kolejności szczegółowo zaprezentowałem krytykę fundamentalnych dla prawa naturalnego pojęć przeprowadzoną przez autora *Ethik* oraz racje stojące za odrzuceniem przez niego idei prawa naturalnego. Hildebrand nie poświęcił żadnej szczegółowej rozprawy temu zagadnieniu, trzeba więc było wydobywać interesujące nas uwagi z różnych pism niemieckiego fenomenologa.

Część czwarta zawiera własne analizy systematyczne mające na celu doprowadzenie pod rozstrzygnięcie sporu pomiędzy etyką prawa naturalnego a Hildebrandowską etyką wartości. Przedstawiłem tu analizy wybranych egzystencjaliów oraz wartości moralnych i postaw człowieka takich, jak miłość, wina, wierność pod kątem pytania, co leży u ich podstaw: naturalne skłonności natury - zachowania *secundum naturam* — czy też transcendowanie własnych *inclinationes naturales* w kierunku wartości moralnie doniosłych? Zabieg taki był w pełni uzasadniony metodą badań Hildebranda. Przykłady są bowiem dla niego prezentacją istności i pełnią ważną rolę

w procesie badania fenomenów. Zagłębiają nas w rzeczywistość przedmiotu i wyłączają przypadkowe cechy przedmiotu nie należące do jego istoty. Dzięki przykładom możemy uchwycić *eidos* badanego fenomenu. Analizy wybranych postaw moralno-egzystencjalnych człowieka pozwoliły więc postulowaną przez Hildebranda metodą rozszerzyć materiał porównawczy i odpowiedzieć na pytanie o zasadność jego krytyki prawa naturalnego. W podsumowaniu tej części pracy próbuję uchwycić różne możliwości rozumienia pojęcia „natura człowieka”. Wykazałem w nim silne rozmycie tego terminu rodzące wiele nieporozumień i wątpliwości. Różne bowiem rozumienia natury generują zupełnie odmienne perspektywy ujęcia prawa naturalnego. Pokazałem też, jak zreferowane wyżej stanowiska wpisują się w tę polifonię.

Krytyka przedstawiona przeze mnie na bazie pism Hildebranda wykazała nieostrość podstawowych kategorii pojęciowych etyki prawa naturalnego takich, jak natura, inklinacje naturalne czy *secundum et contra naturam*. Nieostrość owa powoduje wieloznaczność oraz zagraża błędem ekwiwokacji. Wskazałem też na zasadność Hildebrandowskiej tezy o zagrożeniu błędem naturalistycznym przy wyprowadzaniu pojęcia moralności z faktycznie rozumianej natury człowieka oraz niemożności wyprowadzenia kategorii moralnych z inklinacji naturalnych oraz rozumności. Okazało się w trakcie moich analiz, że zarzutów tych etyka tomistyczna nie potrafi uchylić w sposób zadawalający. Część etyków nurtu klasycznego, dostrzegając powyższe problemy, próbowała je unieważnić poprzez daleko idące korekty podstawowych założeń etyki tomistycznej. Personalisci tomistyczni wysunęli szereg postulatów takich, jak reinterpretacja kategorii *bonum transcendentale* jako *appetibile* wskazując, że *bonum morale* jako *affirmabile* nie mieści się w tej kategorii (T. Styczeń). Wskazywano też, że eudajmonizm, jako swoista prakseologia perfekcjonistyczna, zniekształca w punkcie wyjścia bezwarunkowy charakter *datum morale* (T. Styczeń, A. Szostek, A. Ródziński). Znajdziemy też w tekstach personalistów postulaty brzmiące bardzo fenomenologicznie, jak tezę, że człowiek musi się otwierać na wartości transcendując swe inklinacje naturalne, zresztą silnie marginalizowane w tym nurcie refleksji tomistycznej. Powstaje jednak problem: na ile te propozycje mieszczą się w paradygmacie zorientowanej metafizycznie etyki klasycznej, a na ile ją heterogenizują? Czy podważanie *bonum transcendentale* jako *appetibile* nie rozsądza całkowicie systemu metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, której transcendentalia stanowią integralną część? Jak można na gruncie klasycznej metafizyki twierdzić, że dobro moralne nie mieści się w kategorii dobra transcendentalnego? Jak można mówić o rewizji *appetibile*, kiedy właśnie w oparciu o tę kategorię zostało zdefiniowane dobro w sensie metafizycznym?

Konfrontacja tomistycznej etyki prawa naturalnego z etyką wartości Hildebranda w aspekcie możliwości pogodzenia obu teorii moralności i ich komplementarnego traktowania, dała wynik negatywny. Już na poziomie metodologicznym nie zarysowały się możliwości „przejścia” pomiędzy oboma teoriami. Etyka tomistyczna nie potrzebuje żadnych dopełnień w postaci opisów fenomenologicznych, gdyż sama dokonuje „wglądów” w ludzką moralność poprzez przefiltrowane przez założenia metafizyczne doświadczenie. Natomiast etyka Hildebranda, posługująca się poznaniem apriorycznym, nie potrzebuje żadnej podstawy metafizycznej jako swego wytłumaczenia i uzasadnienia. Poznanie aprioryczne (*Daseinserfahrung*) bowiem, wbrew temu, co często sądzi się o fenomenologu, nie jest wyłącznie czystym opisem. Ono dostarcza wiedzy nie tylko w aspekcie zachodzenia jakichś stanów rzeczy, lecz także tłumaczy dlaczego one zachodzą. „Opis” fenomenologiczny zawiera w sobie nie tylko deskrypcję faktycznych fenomenów, lecz także ostateczne (metafizyczne) ich wyjaśnienie. Analizy fenomenologiczne więc, tak jak i metafizyczne, są samowystarczalne. Negatywny wynik próby koncyliarnego podejścia do podstaw etyki klasycznej i etyki Hildebranda stanowi przyczynek do zagadnienia łączenia porządku opisu fenomenologicznego i ostatecznego wyjaśnienia metafizycznego. Potwierdza się sceptyczna postawa przedstawicieli lubelskiego tomizmu egzystencjalnego (M. A. Krąpiec, A. Wawrzyniak, Z. J. Zdybicka) wobec prób godzenia tomizmu z fenomenologią, podejmowanych przez Edith Stein czy Karola Wojtyłę. Także na poziomie analiz *stricto* etycznych nie widać możliwości uzgodnienia stanowiska tomistycznej doktryny prawa naturalnego z etyką wartości Hildebranda. O ile dla tej pierwszej podstawą działania i wartościowania moralnego jest ludzka natura z jej inklinacjami, wolnością i rozumnością, o tyle dla Hildebranda tą rzeczywistością jest wartość jako nieredukowalny do niczego prafenomen. Etyka tomistyczna opiera się na kategorii samourzeczywistnienia (tą samą kategorią posługuje się współczesna psychologia głównie w nurcie egzystencjalno-humanistycznym), polegającego na aktualizacji swych potencjalności bytowych. Natomiast etyka Hildebranda moralność działania widzi w transcendencji natury człowieka w kierunku wartości moralnie doniosłych. Człowiek paradoksalnie rozwija się wtedy, gdy nie stanowi to stematyzowanego motywu jego działania, gdy dokonuje się to jakby mimochodem, niezamierzenie (na barkach działania, jak by powiedział Max Scheler). Owszem, natura człowieka jest kompatybilna z wartościami moralnie doniosłymi i adekwatna odpowiedź na nie rozwija potencje osobowe w człowieku (prowadząc do powstania osobowości). Natomiast nie z tego płynie moralnościowość czynu i nie to powinno leżeć u źródeł tego czynu w sensie świadomościowym. Teza taka jest natomiast nie do przyjęcia dla etyki tomistycznej, gdyż postępowanie prawdziwie ludz-

kie musi się zasadzać na świadomości celu działania i odpowiednim rozpoznaniu środków do niego prowadzących. Jeżeli dobro definiuje się za pomocą kategorii pożądania ukierunkowanego na rozwój natury ludzkiej, to trudno mówić o świadomej transcendencji siebie jako teoretycznej kategorii etycznej.

Co generuje tak poważne różnice pomiędzy dwiema teoriami etycznymi wyrastającymi przecież z chrześcijańskiej wizji moralności? Wydaje się, że w dużej mierze jest to kwestia punktu wyjścia oraz metody badań etycznych. W przypadku etyki tomistycznej punkt wyjścia stanowią pryncypia ogólnej teorii bytu, a metoda ma charakter dedukcyjny. Prawo moralne wpisuje się, a poniekąd wynika z porządku bytowego. Naturalny rozum, czytający strukturę tego porządku, formułuje dyrektywy moralne. Natomiast etyka wartości Hildebranda zawiesza wszystkie teorie, przedzałożenia i presupozycje, dokonując doświadczalnych wglądów w moralność, zasadzających się na apriorycznym poznaniu inteligibilnych istności. Prowadzi to do fundamentalnie różnych wniosków w teorii moralności. Systemowa etyka tomistyczna nie wychodzi od doświadczenia moralności, co przyznawał Stanisław Kamiński, znany metodolog lubelski. Natomiast dla badań Hildebranda doświadczenie stanowi jedyną podstawę twierdzeń i sądów filozoficznych. Stajemy więc przed pytaniem, która droga poznania ludzkiej moralności jest bardziej uzasadniona? Czy rozpatrywanie tego zjawiska poprzez siatkę pojęć metafizyki badającej byt jako byt? Czy w doświadczalny sposób, w szerokim, niepozytywistycznym tego słowa znaczeniu? Inaczej: w sposób przedmiotowy czy podmiotowy? Rozstrzygnięciu tego problemu miały przede wszystkim służyć analizy fenomenologiczne takich wartości, jak wierność, poczucie winy moralnej i miłość. Okazało się, że opis ludzkich egzystencji i wartości moralnych wskazuje na adekwatność etyki Hildebranda. W porządku doświadczenia przez człowieka fenomenu moralności, sprawy przedstawiają się według etyki wartości, a nie etyki prawa naturalnego. Można by jednak powiedzieć: jest to stwierdzenie uwikłane w błędne koło, a w najlepszym przypadku banalne, bo metodą opisów podmiotowych uzasadnia się etykę opartą na podmiotowym doświadczeniu! Wracamy więc do sporu o metodę. Niestety, nie dysponujemy kryteriami oceny stanowisk etycznych, które nie byłyby uwikłane metodologicznie i stanowiły połączenie metod przedmiotowych i podmiotowych. Trzeba więc było testować obie teorie etyczne konkretną metodą. Wybór padł na doświadczalną (podmiotową) z kilku powodów. Metafizycznie fundowana etyka prawa naturalnego, jako metafizyka szczegółowa, porusza się w przestrzeniach kategorialnych i „wchodzi” w zakres podmiotowości, opisując działanie moralne także w aspekcie podmiotowym. Metoda przedmiotowa (kosmologiczna, jak by powiedział J. Tischner) eksploruje płaszczyzny przeżyciowe, należy więc zapytać,

czy czyni to skutecznie i adekwatnie. Również w samym tomizmie pojawiają się postulaty wychodzenia od doświadczania moralności (S. Kamiński, T. Styczeń, A. Szostek). Między etyką prawa naturalnego a doświadczeniem fenomenu moralności musi istnieć *iunctim*, aby można było mówić o zasadności tej pierwszej jako adekwatnej teorii ludzkiej moralności. Etyka, która nie radzi sobie z wyjaśnieniem struktury przeżycia moralnego, motywacji działania realizującego moralne dobro, nie jest prawidłową teorią moralności. Konsekwencje płynące z opisu „przedmiotowego” dla kategorii „podmiotowych” w pełni uzasadnia więc zaproponowanie doświadczalnego *experimentum crucis*, leżącego zresztą na przedłużeniu i niejako kontynuowaniu krytyki Hildebranda.

W pracy wskazywałem, że etyka wartości uchyla fundamentalne zarzuty stawiane etyce prawa naturalnego takie, jak naturalizacja, biologizacja, jurydyzacja sfery moralności, eudajmonistyczny egocentryzm i monadyzm etc. Nie twierdzę, że etyka wartości Hildebranda nie posiada poważnych problemów i trudności. Należy do nich niewątpliwie status bytowy wartości moralnie doniosłych i wartości moralnych, zagadnienie powinności moralnej, techniczne precyzacje zbyt rozmytego pojęcia „odpowiedź na wartość” czy hierarchia wartości. Te zagadnienia wykraczają jednak poza ramy merytoryczne mojej pracy i wymagają osobnego studium.

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 1999 AUTOREFERATY

STANISŁAW BAFIA:
CZY KONIEC *AETATIS BOETHIANAE*?

Komentarz św. Tomasza z Akwinu do *De hebdomadibus* i *De Trinitate*
Boecjusza. Dyskusja św. Tomasza z Akwinu z augustynizmem
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Św. Tomasz z Akwinu napisał komentarze do dwóch tekstów Boecjusza, które od dawna cieszyły się wielkim powodzeniem wśród uczonych chrześcijańskich Europy zachodniej (*Exposito libri Boeti De hebdomadibus* i *Super Boetium De Tinitate*). Począwszy bowiem od Eriugeny *Opuscula theologica* Boecjusza były przedmiotem wielu różnorodnych komentarzy, a w XII w. stały się one, a przede wszystkim *De hebdomadibus* i *De Trinitate*, swoistym podręcznikiem filozofii i teologii katolickiej i to do tego stopnia, że wiek ten otrzymał od historyków nauki średniowiecznej miano *aetas boethiana*. Centrum studiów boecjańskich była znana wówczas i bodaj najważniejsza w Europie szkoła katedralna w Chartres, gdzie uprawiano filozofię i teologię w duchu chrześcijańskiego neoplatonizmu nie pomijając najtrudniejszych zagadnień, a za jedno z nich uważano katolicką naukę o Trójcy św. Teksty Boecjusza powstawały najprawdopodobniej w Rawennie, na dworze Teodoryka, króla Wizygotów, arianina, w klimacie teologicznych sporów trynitarnych i mogły być ukrytą przyczyną procesu sądowego zakończonego wyrokiem śmierci wykonanym na ich autorze. Nie powinno przeto dziwić, że gdy w XI/XII wieku w chrześcijaństwie zachodnioeuropejskim ponownie pojawiły się błędy ariańskie, zwrócono uwagę na Boecjusza jako na tego, który przed prawie sześciu stuleciami zwycięsko zajął się obroną wiary katolickiej wobec naporu zwolenników heretyckich arian.

Gdy św. Tomasz z Akwinu zaplanował opracowanie całości chrześcijańskiej doktryny, ponownie zwrócił uwagę na filozoficzno-teologiczny dorobek Boecjusza. W komentarzu do *De hebdomadibus* napisał wprost, że *Opuscula theologica* Boecjusza stanowią zarys nauki chrześcijańskiej i dlatego nie pozostało mu nic innego, jak podjąć się zadania skomentowania tych tekstów Boecjusza, by w ten sposób wyłożyć system filozoficzno-teologiczny. Rozpoczął od tych dwóch traktatów, ponieważ zawierały one dwa ważne punkty nauki chrześcijańskiej, to jest problematykę teoriopoznawczo-metodologiczną oraz naukę o Bogu. Poza tym - można się domyślać - Boecjusz rozpoczął przecież szereg uczonych chrześcijańskich, którzy w średniowieczu przejęli naukę Arystotelesa i za jej pomocą usiłowali budować - przynajmniej w zarysie - system chrześcijańskiej nauki.

Okazało się jednak, że teksty Boecjusza nie nadają się do tego i dlatego św. Tomasz z Akwinu przerwał prace nad ich komentowaniem, by wkrótce przystąpić do pisania *Summa theologiae*, dzieła syntetyzującego naukę chrześcijańską, ale już na nowych, w porównaniu do Boecjusza, podstawach doktrynalnych. I tak, treści zawarte w tych komentarzach można sprowadzić do trzech grup problemów, tj. do zagadnień antropologiczno-teoriopoznawczych, ściśle metodologicznych i niektórych, ale zarazem podstawowych, zagadnień metafizycznych.

Zagadnienia antropologiczno-teoriopoznawcze (s. 23-94) św. Tomasz z Akwinu rozważył w dwu pierwszych kwestiach komentarza do *De Trinitate* Boecjusza w kontekście nauki o naturalnej poznawalności Boga, co znowu sugeruje określoną wizję człowieka. I właśnie św. Tomasz podjął dyskusję z neoplatonско-chrześcijańską, obecną w tekstach Boecjusza, antropologią, a polemika ta dotyczyła struktury człowieka, przede wszystkim znaczenia ciała w procesie poznania, natury umysłu ludzkiego i konieczności tzw. boskiego światła w procesie poznania naturalnego. Odchodząc od neoplatonско-chrześcijańskiej wizji człowieka i poznania naturalnego, św. Tomasz opowiedział się za arystotelesowsko-chrześcijańską antropologią i w konsekwencji teorią poznania, przyznając naturalnemu rozumowi możliwość ograniczonego i równocześnie naukowego poznania Boga.

Metodologię nauk zaproponowaną (s. 95 -178) przez św. Tomasza można potraktować jako poszukiwanie przez św. Tomasza z Akwinu nauki, w której można by prowadzić rozważania na temat Boga oraz zagadnienie metod stosowanych w naukach teoretycznych. Problem metodologii średniowiecznej filozofii i teologii jest o tyle skomplikowany, że w dorobku filozofów i teologów średniowiecznych daje się zauważyć brak całych dzieł lub nawet większych fragmentów o tematyce ściśle metodologicznej. Poszczególni autorzy poruszają te problemy przy okazji, jako dodatek omawiania innych zagadnień, a taki stan rzeczy wymaga żmudnego rekonstruowania tez metodologicznych. Św. Tomasz z Akwinu sprowadził je w tych tekstach do podziału filozofii ze względu na jej cel oraz przedmiot i w ten sposób, tym razem za Boecjuszem, omówił przedmiot i metodę nauk teoretycznych, to jest fizyki, matematyki i metafizyki zwracając przede wszystkim uwagę na Boga jako przedmiot metafizyki. W tych zagadnieniach św. Tomasz zarzucił neoplatonские treści znajdujące się w tekście Boecjusza, a przede wszystkim zarzucił myśl o matematyce, jako nauce przygotowującej umysł ludzki do poznania Boga. Ten jej charakter akcentował najpierw sam Boecjusz, a potem jego komentatorzy, zwłaszcza w XII w. Św. Tomasz natomiast skierował ją, jako narzędzie, do poznania przyrody wyróżniając w ramach *quadrivium* tzw. *scientiae mediae*. Gdy idzie natomiast o metafizykę, to owo odejście od neoplatonizmu w kierunku arystotelizmu jest widoczne nie tylko w stwierdze-

niach dotyczących jej przedmiotu, ale nade wszystko w stwierdzeniach na temat metafizycznego poznania Boga (poznanie istnienia Boga przy niepoznawalności Jego natury).

Spośród szczegółowych zagadnień metafizycznych (s. 179-251) św. Tomasz z Akwinu poświęcił wiele uwagi w komentarzu do *De hebdomadibus*. Przedstawił tam niektóre z tzw. transcendentaliów, to jest pojęcie bytu, jedności i dobra, a przy okazji omawiania pojęcia dobra przedstawił teorię partycypacji, która, będąc wprawdzie neoplatońskiego pochodzenia, w jego interpretacji otrzymała nowy charakter, co było możliwe dzięki dostrzeżeniu egzystencjalno-treściowej struktury bytu. Omawiając natomiast zagadnienie ilości i miejsca, św. Tomasz uzasadniał pośrednio tezę pluralizmu bytowego, które to stanowisko jest charakterystyczne dla filozofii pozostającej pod wpływem inspiracji arystotelesowskich.

Czy dwa teksty św. Tomasza z Akwinu, to jest komentarz do *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza stanowią zakończenie *aetatis Boethianae*? Na to pytanie pada odpowiedź pozytywna, ale tylko częściowo. Z pewnością *Opuscula theologica*, a nade wszystko *De Trinitate*, utraciły wcześniejszą popularność. Jak dotąd znany jest jeszcze tylko jeden rękopis zawierający komentarz do tego traktatu, do dziś nie opublikowany drukiem, przechowywany w bibliotece opactwa w Admon. Ale już inaczej wygląda sprawa z *De hebdomadibus* Boecjusza. Niedługo po św. Tomaszu z Akwinu pojawiły się nowe komentarze do tego dziełka, choć o charakterze fragmentarycznym. Rękopisy późnośredniowiecznych komentarzy z XIV i XV wieku są przechowywane w bibliotekach w Erlangen, Moguncji, Krakowie i Wiedniu. Równie wielkim zainteresowaniem cieszyło się ostatnie w chronologicznym porządku pismo Boecjusza, to jest *De consolazione philosophiae*, a gdy idzie o popularność, to nawet przekroczyło ramy czasowe oddziaływania pism teologicznych „pierwszego scholastyka i ostatniego Rzymianina”.

EUGENIA BASARA-LIPIEC:
ARCYDZIEŁO. TEORIA I RZECZYWISTOŚĆ
(Uniwersytet Jagielloński - 1998)

Książka stanowi próbę uporządkowania problematyki arcydzieła zarówno w aspekcie historycznym, jak i systematycznym. Przeglądowi różnych stanowisk, znanych z przeszłości i współczesnych dokonań, towarzyszy analiza podstawowych pojęć, badanie istoty i funkcji arcydzieła, a także charakterystyka „arcydzienności” w strukturze aksjologii. Cel główny rozważań to zbudowanie podstaw ogólnej teorii arcydzieła. Rozprawa składa się ze *Wstępu*, sześciu rozdziałów (I — *Zarys historii pojęcia arcydzieła*, II — *Arcydzieło jako wartość i miara wartości*, III — *Estetyka wobec arcydzieła*,

IV - *Typy arcydzieł*, V - *Arcydzieło absolutne jako temat utworów artystycznych*, VI - *Zmienność w dziejach kultury*) oraz *Zakończenia i Bibliografii*.

Dzieje kategorii „arcydzieło” autorka przedstawiła w oparciu o wybrane materiały z historii sztuki, estetyki, lingwistyki, a także refleksję ogólnofilozoficzną. Geneza i proces kształtowania się sensu i zakresu terminu „arcydzieło” sięga średniowiecznych pojęć: francuskiego *chef-d'oeuvre*, niemieckich *Meisterstück* i *Meisterwerk* i angielskiego *masterpiece*. Przechodzi następnie przez renesansową aksjologizację w szerszym znaczeniu, a poprzez Oświecenie i Romantyzm dociera do nowoczesnego, wieloaspektowego i wielofunkcyjnego ujęcia. Na przykładach z dziejów światowej i polskiej sztuki dokonana została kategoryzacja, głównie dzięki przyjętym kryteriom immanentnym i transcendentnym. Porównawczym badaniom poddany został również materiał leksykalny, przede wszystkim w polskich słownikach.

Kwestia *Arcydzieła jako wartości i miary wartości* dotyczy fundamentalnego rozróżnienia między wartościami a ich świadomościowymi korelatami, między innymi pojęciami-wzorcami oraz ideałami wartości. Arcydzieła okazują się nośnikami wartości autotelicznych (arcydzielności czystej), ale też wyznaczają instrumentalną skalę ocen dla wszelkich innych tworów o niższych walorach. Istota arcydziełowa zawiera się we właściwościach jego doskonałej, wewnętrznej struktury, współokreślana jest wszakże także poprzez funkcję bezwzględnej oryginalności i niezastępowalności w kulturze.

Współczesna estetyka wobec arcydzieła - to przegląd i rekonstrukcja najważniejszych stanowisk wprost lub pośrednio skierowanych na zagadnienie arcydzieła. Pojawiają się tutaj znane europejskie i polskie nazwiska: Benedetto Croce, Etienne Souriau, Mikel Dufrenne, Władysław Tatarkiewicz, Roman Ingarden, Maria Gołaszewska, Stefan Morawski i inni. Podobne cele przyświecają rozważaniom na temat współczesnej estetyki amerykańskiej, żywiej i częściej niż europejska reagującej na związki teorii z praktyką ludzkich przeżyć. Tam właśnie wprowadza się rozmaite formy selekcji i klasyfikacji, zarówno historyczno-kulturowych, jak aksjologicznych *par excellence*. Powstają rankingi Klasycznych osiągnięć oraz bieżące wyceny i zmiany notowań na rynku dzieł współczesnych. Charakterystyczną cechą myśli amerykańskiej jest swoboda kreacji ocen i wysoka arbitralność konstrukcji wartościujących. Znamiennym przykładem są poglądy Waltera Caahna oraz grupy autorów zbiorowej wypowiedzi *Co tworzy arcydzieło*.

Arcydzieło okazuje się strukturą aksjologicznie dwustopniową. Pierwszy szczebel zawiera to, co jest wspólne wszystkim wytworom artystycznym. Drugi sięga do kategorii „aktywizatora”, pojęcia utworzonego specjalnie dla arcydzieła. Aktywizacyjna, pobudzająca rola wybitnego dzieła sztuki może być uznana za jego cechę konstytutywną. Rozważania wokół wartości arcydzieła ujawniają, z jednej strony, jego wewnętrzną perfekcję jako wartość

„w sobie”. Z drugiej strony wyznaczają jego pozycję pośród innych, czyniąc go-w wykorzystaniu cech typowych - najwybitniejszym pośród innych. W tym również chodzi o określenie niezastępowalności w łańcuchu rozwojowym dziejów sztuki i kultury w najogólniejszej perspektywie.

Analiza arcydzieła absolutnego dotyka sytuacji granicznych, blisko szczytów aksjologicznych. W ich pobliżu mieszczą się utwory, z intencji wyznaczone do rangi bezwzględnie najwyższych osiągnięć ludzkiego ducha. Poczucie kreacji absolutnej towarzyszy artystom, którzy akceptacją własnej zagłady pragną okupić akty stwarzania dzieł wiekopomnych. Ilustracją takich ambicji jest *Wielka Improwizacja z Dziadów* Mickiewicza, a także wiele prac innych artystów XIX wieku, nie wyłączając swoiście maksymalistycznej pasji okresu Młodej Polski.

Arcydzieła narodowe i ich specyfika, to kolejny problem, omawiany w książce w perspektywie statusu społecznego sztuki, zwłaszcza w ramach centralnych kategorii historiozoficznych oraz idei i wartości narodowych. Istota arcydzieła narodowego zostaje ukazana na przykładzie sztuki polskiej, między innymi ze specjalnym odwołaniem się do poglądów C. K. Norwida oraz rolę arcydzieł w budzeniu wrażliwości i tworzeniu hierarchii wartości narodowych. Za Davidem Sweetem i innymi badaczami amerykańskimi autorka przyjmuje propozycję stworzenia wieloczynnikowej typologii arcydzieł, uwzględniającej historyczny i społeczny kontekst i jego konsekwencje („arcydzieła manipulacji”, „arcydzieła perswazji”). W rozdziale o *Zmienności w dziejach kultury* następuje ekspozycja sensu zmian i reguł prawidłowości na tle dziejów sztuki. Chodzi tutaj w szczególności o weryfikację „prawa serii” oraz miejsce arcydzieł w powstawaniu sinusoidy przeobrażeń kulturowych. Fundamenty definicji arcydzieła mieszczą się na wielu płaszczyznach, sięgając do różnorodnych dziedzin wiedzy i doświadczenia ludzkiego. Najbardziej uprawnione są w tym względzie estetyka oraz psychologia i socjologia sztuki. Niejednokrotnie jednak wystarczające - a może najtrafniejsze? - są definicje przez wskazanie.

W finalnych partiach rozprawy pojawiają się konkluzje generalne. Arcydzieło wyraża sobą doskonałość, ale zarazem - poprzez niesione treści - transcendentne odniesienia społeczne i psychologiczne. W analizie charakterystyki czasowej uwidocznia się dialektyka kontrastu pomiędzy ulotnością funkcji względem „tu i teraz” podmiotowych oczekiwań a obiektywną trwałością i egzystencjalnie mocnym osadzeniem w kulturze. Arcydzieło ujawnia się jako medium procesu samooczyszczania się obszaru sztuki, z miejscem zostawionym jedynie dla wybranych dokonań. Tym samym arcydzieła uczestniczą w przewyżczeniu aksjologicznej relatywizacji. Same stanowią wartość bezwzględną, tworzą system miar dla hierarchicznej drabiny wartości w ogóle dopuszczalnych w kulturze.

Specjalnego znaczenia nabiera wtedy problem przyszłości arcydzieł. W relacji między epigonizmem a awangardyzmem kształtują się warunki historycznego zapotrzebowania na arcydzieła. Optymistyczna prognoza przyszłościowa jest potwierdzeniem tendencji współczesnej sztuki. Potrzeba arcydzieł jako znaków i drogowskazów w chybotliwym, niepewnym świecie wartości wciąż kwestionowanych, staje się coraz mocniejszym składnikiem ludzkiej natury, jednostkowej i zbiorowej zarazem.

Streszczenie niniejsze stanowi nieco zmienioną wersję dwujęzycznego skrótu, zamieszczonego na końcu habilitacyjnej książki. Rozprawa została przygotowana do druku już w trakcie ciężkiej choroby autorki, między jedną operacją a następnymi. Kolokwium habilitacyjne odbyło się na Uniwersytecie Jagiellońskim w końcowej fazie choroby. Przewieziona z kliniki, natychmiast po wykładzie habilitacyjnym i po głosowaniach, powróciła na łóżko szpitalne. Giga (bo tak ją wszyscy nazywali) zdążyła wtedy jeszcze przekazać w prezencie członkom Rady Wydziału Filozoficznego świeżo wydany, swój ósmy tomik poezji. Potem zostało jej tylko 5 miesięcy życia. Zdążyła posmakować toastowego szampana na wieść o zatwierdzeniu habilitacji. Kiedy dziekan ogłaszał oficjalną wiadomość z Centralnej Komisji Kwalifikacyjnej i przekazywał gratulacje nowej doktor habilitowanej, ona od dwóch godzin już nie żyła. Było to 19 listopada 1998 roku.

Józef Lipiec

TADEUSZ BIESAGA SDB:
SPÓR O NORMĘ MORALNOŚCI
(Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie)

Rozprawa stawia podstawowe dla etyki pytanie o normę moralności, to jest o kryterium moralnej oceny czynu, czyli o to, przez co czyn staje się dobry i powinny moralnie. Samo sformułowanie tytułu rozprawy może przywoływać wielkie spory prowadzone choćby przez polską myśl filozoficzną, a zaznaczone takimi dziełami jak: *Spór o istnienie świata* Romana Ingardena, *Spór o istnienie człowieka* Józefa Tischnera, czy *Spór o piękno* Piotra Jarożyńskiego. Zaletą takiego sformułowania tematu i problemu rozprawy jest podjęcie się wielkiego zadania, które autor zrealizował nie zamykając się do jednego systemu etycznego, ale sięgając do tych nurtów filozoficznych, które są zasadnicze w sporze o etykę i jej charakter.

W sformułowaniu tytułu rozprawy autor sięgnął do terminologii, którą posługiwał się Karol Wojtyła i postawił pytanie o normę moralności. Nawiązał on w tym względzie do etycznych i metaetycznych badań tego etyka i antropologa. Nie chodziło mu jednak tylko o opracowanie personalizmu K.

Wojtyły i jego kontynuatorów, lecz o krytyczne przeanalizowanie kilku ważnych nurtów etycznych, które w kwestii normy moralności wypracowały pewne zasadnicze stanowiska. Ze względu na różnie określaną normę moralności autor wyróżnia: eudajmonizm, deontologizm i personalizm. Dyskusja w rozprawie rozwija się od radykalnej krytyki eudajmonizmu przez deontologizm etyczny Immanuela Kanta (r. I), poprzez umiarkowaną jego krytykę przez etykę aksjologiczną fenomenologów, głównie Maxa Schelera i Dietricha von Hildebranda (r. II), poprzez poszukiwanie możliwości podważenia tej krytyki przez etykę św. Tomasza i wypracowane w tym względzie typowe stanowiska tomistów (r. III), by na końcu poszukiwać rozwiązań w personalizmie K. Wojtyły i jego kontynuatorów. W tej metaetycznej perspektywie, w każdym z analizowanych w rozprawie systemów etycznych, przewijają się trzy wątki: za czy przeciw deontologizmowi, za czy przeciw eudajmonizmowi i w kierunku personalizmu. Z punktu widzenia tego rodzaju badań metaetycznych przywoływane są implikowane przez nie problemy epistemologiczne czy antropologiczne.

Już na początku pierwszego rozdziału rozprawy problem normy moralności postawiony jest radykalnie. Przywołane są wypowiedzi I. Kanta, w których odrzuca on wszystkie dotychczasowe, podane przez jego poprzedników kryteria moralności. Dzieli on je na takie, które w określeniu moralności odwołują się do subiektywnych (empirycznych) czynników (jak np. Epikur, który u podstaw moralności stawiał uczucie fizyczne, inaczej przeżycia przyjemności, czy E Hutcheson, który odwoływał się do zmysłu moralnego, czy moralnego uczucia, jak M. Montaigne, który za kryterium moralności stawiał wychowanie, oraz B. Mandeville, który za takie kryterium przyjmował ustrój społeczny czy system prawa obowiązujący w państwie) i takie, które odwołują się do obiektywnych (racjonalnych), ale też pozamoralnych czynników (np. stoicy i Ch. Wolff, który za takie kryterium uznał ontologiczną doskonałość człowieka, czy też Ch. A. Crusius, który za taką normę uznał wolę Boga (s. 17 nn)). Odrzucając te propozycje - stwierdza autor - I. Kant podjął jednocześnie wysiłek aby przezwyciężyć empiryzm D. Hume'a i przez to uratować wolność, a wraz z nią moralność. Poszukiwał on takiego kryterium moralności, które nie przekreślałoby, ale wynikało z autonomii woli. W imię autonomii woli odrzucił Kant wszelkie heteronomiczne normy, które są narzucane człowiekowi z zewnątrz. Wykluczył również te, które uzasadnianie są przez odwołanie się do dążenia do przyjemności czy szczęścia. Norma moralności ma być formą naszej autonomii, ma być imperatywem bezwarunkowym, kategorycznym, ma ujawniać naszą bezinteresowność. Wskazanie na takie cechy normy moralności prowadziło do radykalnej krytyki nie tylko etyki hedonistycznej czy utilitarystycznej, ale również etyki eudajmonistycz-

nej. W rozprawie krytyka ta została zrekonstruowana na terenie etyki obowiązku, etyki aksjologicznej i etyki personalistycznej.

Pytanie o treściową zawartość normy moralności w etyce deontologicznej I. Kanta doprowadziło w rozprawie do zasadniczej dyskusji między aprioryzmem formalnym tego myśliciela a aprioryzmem materialnym fenomenologów. Efektem krytyki formalizmu etycznego Kanta, jest rehabilitacja przez M. Schelera świata wartości i związanych z nimi intencjonalnych uczuć ujmowania wartości. Rygoryzm Kanta względem sfery emocjonalnej został tu przewyżniony. Okazało się, że motywowanie się wartościami nie przekreśla naszej wolności i nie jest egoistycznym zaspakajaniem naszych uczuć. Dalsza dyskusja o treściową zawartość tej normy prowadziła do „odkrycia” godności osoby. Poszukiwanie antropologicznych podstaw tej godności na terenie etyki arystotelesowsko-tomistycznej pozwoliło autorowi rozprawy związać normę personalistyczną z ontycznym faktem spełniania się osoby w czynie. W konkluzji poszukiwania te pozwoliły zrównoważyć zbyt radykalne przeciwstawienie przez I. Kanta obowiązku - intencjonalnym uczuciom i inklinacjom naturalnym. Spór o normę moralności nie musi się więc - zdaniem autora - zakończyć jednostronnym redukcjonizmem deontologicznym, w którym z formalnie pojętych nakazów wyprowadza się wartości czy dobro. Nie musi się wiązać z autonomizmem, w którym jedyną racją normy jest to, że podmiot ją stanowi. Nie musi implikować nieprzewyżnialny konflikt między moralnością a uczuciami i tendencjami naturalnymi osoby. Etyka nie musi być teorią konfliktu wewnątrz osoby, teorią dyktatu imperatywu kategorycznego, czy też teorią dyktatury bezosobowych wartości, lecz teorią godności osoby, jej integracji i spełniania się w czynie.

WIESŁAW DYK:

ROLA PRAW BIOLOGICZNYCH W WYJAŚNIANIU EWOLUCYJNYM
(Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie)

Przedmiot badań biologicznych, tj. struktura i ewolucja świata żywego charakteryzuje się różnorodnością oraz hierarchicznością, wielopoziomością. Hierarchiczność strukturalna i funkcjonalna domaga się uznania odpowiedniej strategii badań: syntetyczno-całościowych, holistycznych, integratywnych i dynamicznych. Strategia ta powinna ujmować zarówno warunki globalne, jak i lokalne mające wpływ na przemiany ewolucyjne. Ten sam organizm funkcjonuje inaczej na różnych poziomach swego uorganizowania. Funkcjonowanie to uwarunkowane jest ogólnymi prawami przyrody oraz prawidłowościami poszczególnych etapów organizacji.

Bezpodstawne wydaje się oczekiwanie, by badania zjawisk życia można było zredukować do sfery fizycznej i wyjaśniać dynamiczną całość na pod-

stawie praw fizyki i chemii. Mało zadawalające, z punktu widzenia żywego organizmu, są też nadzieje związane z fizyką przyszłości. Nie znaczy to jednak, by nie interesujące były próby wyjaśniania zjawisk samoorganizacji materii na terenie współczesnej fizyki i filozofii fizyki. Interesujące zdaje się być uwzględnienie warunków brzegowych i początkowych przy wskazywaniu na funkcjonowanie praw fizykalnych. W biologii odnotowuje się wyraźny brak publikacji ujmujących związki warunków brzegowych i początkowych z prawidłowościami rozwoju organizmu. W biologii wskazuje się na dualizm metodologiczny, tj. redukcjonizm i kompozycjonizm, ale brak jest odpowiedzi na pytanie, w jakiej mierze ewolucja biologiczna kierowana jest przez prawa biologiczne, a w jakiej mierze przez prawa fizykochemiczne w określonych warunkach brzegowych?

Jest zrozumiałe, że każde wyjaśnianie dokonuje się w określonej teorii, stąd w pracy kładzie się akcent na „rozwojowe wyjaśnianie systemów żywych”, tzn. przez odwołanie się do ich historii i na podstawie teorii ewolucji. Obecnie istnieje wiele teorii ewolucji. Wspólną cechą wszystkich teorii ewolucji biologicznej jest uznanie, że ewolucja jest uwarunkowana wieloma czynnikami, mającymi charakter częściowo zdeterminowany przez warunki początkowe, a częściowo przez okoliczności zewnętrzne. U podstaw racjonalnej interpretacji zjawisk ewolucyjnych leży założenie podatności przyrody na idealizację i uogólnienia. Uogólnienia te charakteryzują się różnym stopniem szczegółowości, a niekiedy matematyczne ujęcia prawidłowości określane są jako prawa przyrody.

Możliwość formułowania, jak i korzystania z istniejących praw biologicznych czyni zasadnym odwołanie się do odpowiedniego modelu wyjaśniania przez prawa. Wśród wielu opracowanych już modeli wyjaśniania najbardziej znanym i jednocześnie kontrowersyjnym jest model Hempla-Oppenheim (H-O). Główna idea tego modelu tłumaczenia polega na ujęciu zależności między eksplanansem a eksplanandum jako związku dedukcyjnego oraz na wymogu, by eksplanans zawierał przynajmniej jedno prawo ogólne. Zbyt rygorystyczne warunki, jakimi obwarowano model H-O, czynią go mało przydatnym w tłumaczeniu procesów ewolucyjnych.

Interesującą propozycję wyjaśniania podaje Wacław Mejbaum, tj. koncepcję eksplanacji genetyczno-teoretycznej. Koncepcja ta, zgodnie z zamiarem jej autora, zachowuje relację między eksplanansem i eksplanandum, ale, zgodnie z tradycją epikurejską, nie zakłada - chociaż nie wyklucza - zastosowania praw ściśle ogólnych w eksplanansie. Dopuszcza wiele tłumaczeń tego samego zjawiska lub zdarzenia oraz nie wyróżnia spośród wielu wyjaśnień jednego najbardziej wiarygodnego i poprawnego.

Charakterystyka wyjaśniania biologicznego i pozabiologicznego prowadzi do wniosku, iż wyjaśnianie biologiczne, a zwłaszcza ewolucyjne jest

szczególnym przypadkiem wyjaśniania genetyczno-teoretycznego. Proces wyjaśniania przybiera najczęściej postać opisu historii, a odwołanie się do prawidłowości ma na celu wskazanie na związki genetyczne poszczególnych zdarzeń określonego procesu (w tym przypadku procesu ewolucji).

Wiele zjawisk ewolucyjnych sytuuje się na pograniczu różnych dziedzin, a my nie dysponujemy prawami z tzw. obszaru skrzyżowania. Teoretyczny aspekt procedury wyjaśniania jest zatem zależny od postępu poszczególnych dziedzin wiedzy i sposobu ich wzajemnego powiązania. Pomocne więc, jak się wydaje, są idee teorii chaosu wskazujące na konieczność systemowego opisu zjawisk przyrodniczych. W ramach tej całości określa się nie tylko charakter i funkcje poszczególnych elementów ewoluujących struktur, ale także związek między prawami fizykalnymi, biologicznymi, a nawet społecznymi. Z punktu widzenia dynamicznej całości prawa biologiczne w powiązaniu z prawami fizykalnymi w ramach tła ontologicznego, jakim jest proces ewolucji, uprawniają procedury eksplanacyjne. Tło ontologiczne wyjaśniania ewolucyjnego obejmuje zarazem zjawiska, elementy i ich własności. Aby coś wyjaśnić, nie wystarczy poznać i opisać jego genezę, gdyż u podstaw procedury eksplanacji leżą założenia ontologiczne o charakterze racjonalnym ujęte w teorii. Próba powiązania procedury i procesu wyjaśniania z procesem ewolucji biologicznej podpada pod schemat wspomnianego wyjaśniania genetyczno-teoretycznego.

W oparciu o założenia realizmu epistemologicznego i ontologicznego twierdzi się, że w procesie ewolucji istnieją obiektywne tendencje, które znajdują historycznie zmienny wyraz w formułowanych przez naukę prawach teoretycznych i fenomenologicznych. Analiza ewolucyjnej zmienności prowadzi do formułowania praw fenomenologicznych. Chociaż prawo fenomenologiczne nie pretenduje w pełni do ujawnienia istoty świata, nie sugeruje tym samym jego antyrealistyczności.

Do przybliżenia natury prawa biologicznego należy, jak się zdaje, posłużyć się ideami S. Ossowskiego. W świetle tych idei prawa biologiczne należy rozumieć jako generalizacje historyczne, w których wyrażona jest zależność: 1) od przestrzeni i czasu (z racji zainteresowania się określona epoką lub odnośnie określonych związków przyczynowych) oraz 2) od jakiegoś zdarzenia historycznego (np. mutacji). Powyższa propozycja pozwala zrozumieć, że probabilistyczny charakter praw biologicznych wynika ze złożoności, nierównowagowości i nieliniowości systemów żywych oraz z istniejącej roli przypadku. Dynamiczny sieciowy związek różnorodnych praw oraz przypadkowe zdarzenia sprawiają, że inne prawidłowości rozwoju biologicznego ujawniają się zależnie od stanu systemu i poziomu organizacji.

Sformułowania dotyczące prawidłowości ewolucji są coraz bardziej dokładne dzięki zaawansowaniu biologii w badania teoretyczno-empiryczne.

Postęp ten uwydatnia się w przedstawionym w książce *Rola praw biologicznych w wyjaśnianiu ewolucyjnym* w wyjaśnianiu teoretyczno-genetycznym zakażenia wirusem HIV.

Istotne znaczenie w wyjaśnianiu ewolucyjnym ma pojęcie selekcji. Przyrodnicze i matematyczne ujęcie doboru naturalnego pozwala na włączenie go jako składnika eksplanasu w wyjaśnianiu ewolucyjnym w ramach syntetycznej teorii ewolucji.

Z punktu widzenia teorii procesów nieliniowych i nierównowagowych zwraca się szczególną uwagę na nieliniowe sprzężenie warunków, praw fizycznych i biologicznych. Sprzężenie to umożliwia tłumaczenie ewolucji jako wynik łamania symetrii (dotychczasowego rozwoju na danym etapie uorganizowania) i emergencyjnego wyłaniania się nowych prawidłowości na wyższym poziomie organizacji biologicznej. W ramach teorii procesów nieliniowych i nierównowagowych wskazać można na E. R. Kruegera bifurkacyjny model eksplanacji. Istotną rolę w tym modelu odgrywa dobór naturalny, który spośród wielu możliwości dokonuje wyboru optymalnej drogi rozwoju systemu w danych warunkach i przy określonych prawidłowościach. Wyjaśnianie ewolucyjne stanowi retrospektywne przedstawienie procesów ewolucji w formie wykluczania wielu możliwości, co w konsekwencji prowadzi do wyboru jednej, optymalnej możliwości drogi rozwoju w danych warunkach brzegowych. Możliwość wyboru jednego optymalnego tłumaczenia czyni wyjaśnianie ewolucyjne specyficznym w stosunku do ogólnej koncepcji genetyczno-teoretycznej. Zależność między eksplanansem a eksplanandum ujmuje związki genetyczne, czasowe i element przypadku. Wyjaśnianie ewolucyjne, widziane z punktu widzenia zjawisk chaotycznych, F. R. Krueger nazywa historyczno-quasi-kausalnym, gdyż jest ono systemowym połączeniem nieliniowego procesu historycznego i związków genetycznych pomiędzy poszczególnymi etapami rozwoju.

Zwrócenie uwagi na systemowe połączenie praw poszczególnych etapów organizacji (łącznie z przyjęciem 12 roboczych zasad, zgodnie z którymi następuje niszczenie i tworzenie się porządku), przypadku i warunków początkowych (warunków środowiska) w warunkach dalekich od równowagi umożliwia wyjaśnienie procesu powstawania informacji wartościowej w procesie ewolucji przedbiologicznej. Istotne jest to, iż w wyjaśnianiu powstawania informacji przedbiologicznej podstawową rolę odgrywają warunki początkowe. Znajomość warunków w eksplanansie jest tak samo ważna, jak znajomość praw. Powstawanie informacji biologicznej jest zgodne z prawami fizycznymi (drugą zasadą termodynamiki), ale wytłumaczenie faktu pojawienia się nowości ewolucyjnej możliwe jest tylko wtedy, gdy odwołamy się do praw swoiście biologicznych i związanych z nimi warunkami brzegowymi (mutacja) i początkowymi (warunki środowiska). Nie ma wy-

jaśniania poza teorią, gdyż teorie pomagają ustalić warunki i prawidłowości zachodzenia danego zjawiska.

Wyjaśnianie ewolucyjne, będące szczególnym przypadkiem wyjaśniania genetyczno-teoretycznego, dopuszcza wiele możliwości eksplanacji określonego zjawiska. Wiele możliwości suponuje posiadanie wielu teorii dla jednego zjawiska. W danej teorii możliwe jest jedno optymalne tłumaczenie, a jego trafność zależy od dokładności określenia warunków brzegowych.

Powyższe rozważania stają się podstawą do przyznania znaczenia wyjaśnianiu teologicznemu i historyczno-integratywnemu.

ANNA JEDYNAK:
EMPIRYZM I ZNACZENIE
(Uniwersytet Warszawski)

Praca niniejsza ukazuje związki współczesnego empiryzmu z poglądami na znaczenie wyrażań. Ujawnia intuicje, jakie poszczególni empiryści wiązali z pojęciem znaczenia i sensowności. Ukazuje, w jaki sposób dawali tym intuicjom formalny wyraz. Zdaje sprawę z trudności, jakie spotykali empiryści budując koncepcje znaczenia. Wskazuje powody tych trudności i strategie, jakie może przyjmować empirysta w ich obliczu.

Empirystów obecnego stulecia łączy przekonanie, że sensowne są wszystkie i tylko te wyrażenia, które pozwalają mówić o tym, co da się doświadczyć lub chociaż uprawdopodobnić. Różnie natomiast wyrażali to przekonanie: jego eksplikacje odnoszą się do predykatów bądź do zdań; odwołują się do weryfikowalności lub do falsyfikowalności, do potwierdzalności całkowitej lub częściowej. Ich mnogość bierze się nie tyle z różnic w podstawowych założeniach przyjętych przez poszczególnych empirystów, ile stąd, że kolejne propozycje kryteriów sensowności okazywały się nieadekwatne - rozmijały się z intencjami twórców, pociągając za sobą niepożądane konsekwencje. Kwalifikowały jako sensowne wyrażenia, które w myśl intencji nie miały takimi być bądź jako bezsensowne te, których sensowność nie budziła wątpliwości.

Empirystom zainteresowanym problematyką znaczenia przyświecał więc wspólny cel, jakim było danie formalnego wyrazu pewnym intuicjom filozoficznym w sposób adekwatny. Rozwiązania, których nieadekwatność została wykazana, traciły zwolenników, co stymulowało dalsze poszukiwania. Daje się tu więc odnotować pewien postęp, polegający na zgodnym odstępowaniu od rozwiązań nietrafnych i na poszukiwaniu rozwiązań wolnych od zauważonych usterek. Postęp ów nie został jednak uwieńczony opracowaniem rozwiązania powszechnie zaakceptowanego. Wprowadzie niepożądane konsekwencje późniejszych propozycji są daleko subtelniejsze od tych, jakie właś-

ciwe były propozycjom wcześniejszym, niemniej jednak nie sformułowano na gruncie empiryzmu kryterium sensu uznanego za w pełni adekwatne.

Nasuwa to przypuszczenie, że działo się tak nie dlatego, iż filozofowie zajmujący się tą problematyką nie zdołali odkryć właściwego rozwiązania, lecz dlatego, że rozwiązanie takie po prostu nie istnieje. Przegląd empirystycznych koncepcji znaczenia oraz powodów, dla których były one zarzucane, potwierdza to przypuszczenie: ujawnia mianowicie, że koncepcje te respektować miały szereg różnych intuicji, które łącznie nie mogą być spełnione na gruncie żadnego kryterium, gdyż spełnienie pewnych z nich wyklucza spełnienie innych. Pogląd ten stanowi główną tezę pracy *Empiryzm i znaczenie*.

Pracę otwiera przegląd różnych empirystycznych koncepcji znaczenia: w części pierwszej - empirystów logicznych, a w drugiej - późniejszych kontynuatorów podjętej przez nich problematyki, z włączeniem Ajdukiewicza, który z nieco innych pozycji opracowywał zagadnienie znaczenia na gruncie empiryzmu. Przegląd ów nie obejmuje pełnego wykładu poglądów współczesnych empirystów na znaczenie. Zawarte są w nim tylko wybrane przykłady, ilustrujące określone zjawiska, mianowicie kłopoty, jakie napotykali empiryści przy konstrukcji kryteriów sensowności i liczne niepożądane konsekwencje tych kryteriów, zwłaszcza możliwość budowania sensownych zdań z bezsensownych terminów i bezsensowność pewnych zdań zbudowanych poprawnie z sensownych terminów. Niekiedy koncepcje te przedstawione są w kolejności innej niż chronologiczna, ze względu na związki zachodzące pomiędzy niektórymi spośród nich.

Część trzecia zdaje sprawę z powodów tych trudności. Empiryści wiązali z pojęciem znaczenia pewne intuicje, a kryteria sensowności wyrażen miały być tak konstruowane, aby respektowały te intuicje, innymi słowy - aby spełniały postulaty empiryzmu. Inne postulaty charakterystyczne są dla empiryzmu holistycznego, a inne dla nieholistycznego, dlatego omówione zostały osobno dla każdego z tych stanowisk. Jednakże w obu tych wypadkach postulaty empiryzmu okazują się wzajemnie niezgodne. I to jest powód, dla którego żadne kryterium sensu nie satysfakcjonuje empirystów. Żadne bowiem nie może spełnić wszystkich empirystycznych postulatów dotyczących pojęcia sensu. Intuicyjne pojęcie sensowności empirycznej jest obciążone wewnętrzną sprzecznością i dlatego nie można go zadowalająco wyeksplikować. W tej sytuacji zarówno empiryzm nieholistyczny, jak i holistyczny stoi wobec konieczności odstąpienia od niektórych własnych założeń. Każda decyzja, które założenia podtrzymać, a od których odstąpić, wyznacza jedną z możliwych strategii konstrukcji pojęcia sensowności.

Analiza empiryzmu holistycznego związana jest z pewnymi zagadnieniami metodologicznymi, jak podział wyrażen na obserwacyjne i teoretyczne czy związki łączące teorię z obserwacją. Omówieniu tych zagadnień poświę-

eona jest część czwarta. Empiryzm skonfrontowany został przy tej okazji z innymi rekonstrukcjami procedur naukowych. Przedstawiony jest tam także pewien model rozwoju nauki, oparty na pojęciu względnej obserwacyjności. Pojęcia pierwotnie teoretyczne nabierają obserwacyjnego charakteru w miarę rozwoju nauki i racjonalizacji języka. Dlatego obserwacyjność predykatów winna być relatywizowana do etapu rozwoju nauki i języka.

Na tle przyjętych ustaleń zaprezentowane zostały w części piątej różne strategie holistyczne, z których każda ma pewne walory, ale i pewne niedostatki. Każda z nich ujmuje inne aspekty znaczenia wyrażań, lecz nie mogą być one stosowane łącznie, gdyż opierają się na niezgodnych wzajemnie postulatach. Wybór między nimi winien zależeć od kontekstu pragmatycznego, w jakim wyrażenia językowe są używane. Przedstawione zostały powody natury pragmatycznej, przesądzające, czy badacz języka będzie skłaniał się raczej do introspekcjonizmu czy do behawioryzmu. Postawy zostały ze sobą skonfrontowane, a definicje wielu pojęć semiotycznych przedstawione są w dwóch wersjach: z punktu widzenia introspekcjonisty i behawiorysty.

W części szóstej wreszcie sformułowana jest teza względności semantycznej, głosząca, iż nie tylko wybór spośród strategii holistycznych, ale wszelkie decyzje, podejmowane przy opracowywaniu problematyki znaczenia, wyznaczane są przez kontekst pragmatyczny, w jakim funkcjonuje decydent.

JANUSZ JUSIAK:
METAFIZYKA A POZNANIE BEZPOŚREDNIE. TRADYCYJNY
I WSPÓŁCZESNY KSZTAŁT ZAGADNIENIA
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Idea filozofii metafizycznej jest bez wątpienia jednym z najbardziej zapalnych punktów w obrębie współczesnej myśli. Już sama wielość wiązanych z nią znaczeń rodzi spór wywołujący skrajnie przeciwstawne opinie i zapatrywania. Tworzą one spektrum, na którego jednym krańcu znaleźć można poglądy przyznające metafizyce, tak jak przed wiekami, miano pierwszej lub centralnej nauki filozoficznej, nie dającej się zastąpić jakkolwiek inną formą refleksji nad całościowo ujmowanym światem, na drugim zaś krańcu ogromną liczbę stanowisk, wysuwających programy filozofowania głoszące zbędność lub jałowość wszelkich rozważań upatrujących w tradycyjnie ujmowanej kwestii bytu problem wyjściowy lub konieczne zagadnienie, z którym myśl musi rzekomo się uporać zanim przystąpi do badania kwestii cechujących się mniejszym stopniem ogólności.

Co jednak najbardziej istotne, przedmiotem tak dalece rozbieżnych ocen są nie tyle historyczne systemy metafizyczne, które na ogół traktuje się jak

muzealne zabytki z odległych epok, co raczej pewien typ refleksji, uczestniczącej w ich tworzeniu i uzasadnianiu - samo myślenie metafizyczne. Jedni twierdzą, że myślenie to jest zdezaktualizowaną formą dociekań czymś, co już w dziewiętnastym wieku zostało ostatecznie przewyżczone i zaniechane. Inni, przeciwnie, są przekonani o jego nie gasnącej żywotności. Widzą w nim doniosły czynnik kulturotwórczy, zachowujący swą ważność i autonomię wbrew wszystkim falom krytyki, usiłującej umieścić je poza granicami prawomocnego poznania świata.

Czy jednak myślenie metafizyczne jest czymś jednym i tym samym we wszystkich epokach, czy zmienia się wraz z upływem czasu, albo ze zmianą czynników, na oddziaływanie których jest wystawione? Jeśli zmiana ta ma miejsce, jak przebiega i czego dotyczy? Czy wywiera wpływ na wszystkie elementy myślenia metafizycznego, czy tylko na niektóre? Na pytania te można udzielić odpowiedzi dopiero po dokładnym przebadaniu wybranych systemów oraz ich porównaniu pod kątem zakładanego przez nie pojmowania metafizyki. By jednak badania takie rozpocząć, trzeba wyjść od hipotetycznie przyjętego rozumienia metafizyczności myślenia. Należy na wstępie założyć, że choć systemów metafizycznych stworzono w dziejach filozofii wiele, wyrastają one zasadniczo z tego samego sposobu myślenia, w swym zasadniczym rdzeniu niezmiennego, choć naturalnie podlegającego, w toku swej historii, różnorodnym przeobrażeniom. Jakkolwiek założenie to ma w zawartych w książce rozważaniach przede wszystkim charakter metodologiczny, nie jest ono arbitralne; ma także sens odnoszący się do pewnej realnej cechy naszego myślenia o świecie. Nawet pobieżne zapoznanie się z historią metafizyki pozwala wszelako stwierdzić ustawiczne powracanie w niej tych samych problemów, sposobów ich pojmowania i rozwiązywania. Referowana tu rozprawa jest próbą szczegółowego rozwinięcia tej powszechnej intuicji oraz oceny stopnia jej trafności.

Badaniom usiłującym odnajdywać w zmiennym toku dziejów elementy nie podlegające wpływowi zawirowań kolejnych epok łatwo nadać przydomek ahistoryczności. Czy jednak domeną historii jest wyłącznie zmienność? Trudno zgodzić się z twierdzącą odpowiedzią na to pytanie. Świat, w jakim żyjemy, podlega nie tylko w długich odcinkach czasowych, ale i w każdej umykającej percepcji chwili niekończącym się metamorfozom. Rządzą nim jednak stałe prawa, których prawomocność zawieszamy jedynie w podyktowanych względami metodologicznymi eksperymentach myślowych. Być może analogiczne zjawisko występuje w świecie myśli. Jakże często lektura dialogów Platona czy nawet wrywkowych stwierdzeń presokratyków uświadamia nam fakt uniwersalności kluczowych problemów, jaki stawia refleksja, gdy usiłuje dociec swych początków lub ustalić kanon obowiązujących ją praw. Do problemów tych powracamy nawet wówczas, gdy odrzu-

camy ich teoretyczne konsekwencje, łącznie z tymi, jakie wykrywa analiza ich milczących założeń.

Z podobnym faktem stykamy się, gdy przedmiotem naszej refleksji czynimy pojęcia, bez których poznawcze ujmowanie rzeczywistości byłoby niemożliwe. Niektóre kategorie myślenia, wbrew wszystkim znanym z historii filozofii debatom dowodzącym ich nieprawomocności, wykazują zadziwiającą trwałość. Jedną z takich kategorii jest idea bezpośredniego poznania. Pomimo wielokrotnie podejmowanych prób wykazania, że pojęcie to jest semantycznie puste, kategoria bezpośredniego oglądania przedmiotu okazała się jednym z najbardziej trwałych wyznaczników filozofowania. Fakt ów dotyczy zwłaszcza filozofii metafizycznej. Jest on w tym wypadku na tyle wymowny, iż można wręcz powiedzieć, że ilekroć podważano teorie wiedzy posługujące się pojęciem bezpośredniego poznania, tylekroć dochodziło do zarzucania lub potępienia samej metafizyki oraz do wprowadzania w obręb tych teorii substytutów myślenia metafizycznego, którymi najczęściej były filozoficznie zinterpretowane nauki szczegółowe.

Prezentowane w książce rozważania ilustrują tę tezę w oparciu o analizę głównych koncepcji metafizyki, od Platona poczynając, a na wybranych nurtach metafizyki współczesnej kończąc. Koncentrując się na omówieniu przełomowych momentów w dziejach tej dyscypliny wiedzy ukazują związek wysuwanych w historii filozofii koncepcji bezpośredniego poznania z ideą ujmowania świata w całościowym horyzoncie oglądania. Rozważania na ten temat tworzą zasadniczy wątek rozprawy.

W pierwszych podpunktach rozdziału pierwszego pokazuję, że idea całościowego wglądu w poznawany przedmiot pojawiła się już u Sokratesa, by następnie znaleźć swe rozwinięcie i filozoficzne dopełnienie w Platońskich dialogach, które zapoczątkowanej przez Arystotelesa idei metafizyki jako nauki pierwszej wyznaczyły poddawane wciąż krytyce, lecz ostatecznie nieusuwalne punkty odniesienia. W rozdziale tym przytaczane są także argumenty na poparcie tezy, iż myślenie metafizyczne, pomimo swej podatności na uleganie historycznym przekształceniom, posiada niezmiennie cechy, odróżniające je od niefilozoficznych form refleksji. Argumenty te odsuwają podnoszony często zarzut, jakoby metafizyka, z samej swej natury, ustanawiała wzorce poznania niepowątpiewalnego, posilkującego się pojęciem jedności, które w niczym nie odbiega od totalitarnej idei Tego Samego, określanego często, w ślad za Heideggerem, pewnością zabezpieczającego przedstawiania lub racjonalistyczną teorią modelu i kopii.

Następne rozdziały poświęcone są prezentacji, a w niektórych punktach także krytycznemu omówieniu, wybranych elementów historycznych doktryn metafizycznych. Składające się na nie rozważania oczywiście nie obejmują wszystkich dających się wyróżnić aspektów metafizyki. Skupiają się

głównie na badaniu relacji zachodzących między dwoma wyodrębnionymi już przez Platona biegunami refleksji: (1) tym, co może być zobaczone w bezpośrednim oglądzie przedmiotu; dziedzinę tę tworzy świat najszerzej rozumianych fenomenów, łącznie z przedmiotami ogólnymi, czyli pojęciami i kategoriami służącymi opisowi oraz interpretacji danych doświadczenia, oraz (2) tym, co Kant nazywał noumenami, a co bywa zazwyczaj określane jako ostateczna jedność scalająca w sobie chaotyczną wielorakość świata zjawiskowego. Zasadniczym celem książki jest bowiem wyświeetlenie najważniejszych momentów w dziejach pojmowania tej relacji.

Stawiając w ten sposób problem przyjąłem, że dyskutowana tylekroć w historii filozofii kwestia metody, jaką cechować się powinno poznanie metafizyczne jest wtórna wobec zagadnienia samego myślenia: tego, jaki horyzont mu się wyznacza i jak się pojmuje związek między tym, co przed lub ponadpojęciowe, a tym co pojęciowe i fenomenalne. Owo wyznaczanie jest wszakże zdeterminowane dziejowo. Zależy od perspektywy, w jakiej epoka rozumiejąco odnosi się do świata. Perspektywy tej nie określają dające się zaplanować zabiegi metodyczne; one raczej ją zakładają jako nie kwestionowany w danym czasie kierunek spojrzenia na byt, na te jego aspekty, które epoka wynosi do rangi najważniejszych.

Najogólniejszą przesłanką pomieszczonych w książce rozważań jest zatem skądinąd oczywiste twierdzenie, iż filozoficzna wykładnia bytu dokonuje się zawsze w konkretnej sytuacji historycznej. Ostatecznie bowiem to właśnie epoka wstępnie określa horyzont ludzkiego odnoszenia się do poszukiwanej przez myślenie jedności danych w doświadczeniu zjawisk. Biorąc ów fakt po uwagę, stosunkowo dużo miejsca poświęciłem analizie przełomowych momentów w kształtowaniu się metafizycznej formy refleksji nad światem owych punktów nieciągłości, których przekroczenie wymaga nie tylko nowych pojęć zdolnych porządkować chaotyczną różnorodność postrzeżeń zmysłowych, ale i nowego spojrzenia, odświeżającego ich synoptyczne ujmowanie. Zarazem jednak broniłem tezy, że myślenie metafizyczne, jakkolwiek podlega w toku swego historycznego rozwoju wielorakim metamorfozom, w swym zasadniczym (funkcjonalnym) charakterze jest czymś jednolitym. Jego podstawowa funkcja polega wszakże na wykraczaniu poza rzeczywistość zmysłową, czynionym w nadziei dotarcia do jej perspektywicznego oglądu, pozwalającego uchwycić uniwersalną naturę wszystkich istniejących rzeczy oraz wyjaśnić, jak świat zjawisk wiąże się w swym bycie z postulowaną przez rozum dziedziną pozazmysłowego istnienia.

Innym metodologicznym założeniem rozprawy jest teza, iż wykraczanie to nie jest operacją czysto intelektualną, przypominającą zwykłe rozumowanie logiczne czy konstruowanie użytecznych teoretycznie pojęć, lecz aktem duchowym analogicznym do bezstronnego oglądania, poddanym jednak

kontroli myślenia sceptycznego, a w przełomowych okresach rozwoju myśli filozoficznej poszukującym dla siebie nowych punktów odniesienia, określanych ostatecznie przez dominujący w danej epoce sposób odnoszenia się człowieka do bytu. Zasadniczym celem bezpośredniego oglądania jest bowiem dostarczenie, jeśli rzecz tak można, panoramicznego wglądu w całość istniejących rzeczy, wejrzenia w najistotniejsze aspekty bytu także te, które mogą być podstawą dla refleksji etycznej lub teologiczno-mądrościowej. Z zawartych w książce rozważań wynika, że w funkcji tej poznanie bezpośrednio jest niezastępowalne przez żaden inny akt refleksyjnego czy ściśle naukowego myślenia. Sam suchy wywód, jeśli odwołuje się wyłącznie do nieodpartych pojęć rozumu lub do samej tylko, najściślej choćby przestrzeganej logiki argumentowania, nie zadowala naszej potrzeby upewnienia się co do tego, czym badany przez nas zakres zjawisk jest w swej prawdziwej istocie.

Potrzeba ta to jeden z ostatecznych wyznaczników ludzkiego myślenia. Nie potrafimy wszakże w naszym poznaniu świata uchylić pytania, czym otaczające nas rzeczy są w swej prawdziwej, nieiluzorycznej istocie. Świadczą o tym niezbitie zawile, lecz w tym punkcie zadziwiająco jednolite dzieje kształtowania się podstawowych dla myśli europejskiej teorii bytu. Ukrytej pod przesłoną wielorakich zjawisk jedni poszukiwali nadając jej różne nazwy i określenia tak odmienni w swych metafizycznych zapatrywaniach myśliciele, jak Heraklit i Demokryt, Platon i Arystoteles, scholastycy żyjący w środkowym okresie średniowiecza i scholastycy moderniści, Kartezjusz i Spinoza, Fichte i Hegel, Bradley i Whitehead, a nawet, jeśli zgodzić się na specjalne w tym wypadku użycie słowa jednia, Strawson. Oznaką tej nieodłącznej od myślenia skłonności do poszukiwania niezmienniej istoty tego, co wielorakie i w swej naturze zmienne, jest także zaskakujący fakt odrodzenia się, w drugiej połowie dwudziestego wieku, zainteresowań metafizyczną formą refleksji nad światem. Refleksja ta przeżywa swój renesans nie tylko na gruncie filozofii procesu czy w obrębie filozofii lingwistycznej. Przenika ona również do wielu innych szkół i kierunków, także tych, które w pierwszej połowie stulecia ograniczały swój zakres badań do filozofii nauki, metodologii lub antropologii.

ANDRZEJ MACIEJ KANIOWSKI:
SUPEREROGACJA. ZAGUBIONY WYMIAR ETYKI.
CZYNY CHWALEBNE W ETYKACH UNIWERSALISTYCZNYCH
(Uniwersytet Łódzki)

Rozprawa powstała z zainteresowania problemem, czy w ramach etyk uniwersalistycznych (przede wszystkim w ramach etyki Kantowskiej i etyki odwołującej się do zasady dyskursu) jest miejsce dla czynów, dla których

podstawą ich wiążącego charakteru nie jest zasada wzajemności bądź symetria roszczeń i zobowiązań, a które mimo to mają charakter moralny, a nawet są one w naszej tradycji kulturowej wysoko cenione jako czyny o szczególnie doniosłym walorze moralnym. Tego rodzaju uczynki są nazywane uczynkami supererogacyjnymi. We współczesnych dyskusjach etyków anglosaskich supererogacja rozumiana jest na ogół jako wyzwanie do uczynienia czegoś, co wykracza poza to, co nakazuje obowiązek (*the call beyond duty*). Obok tego określenia supererogacji powszechnie operuje się też innym określeniem, w myśl którego supererogacja to uczynienie czegoś dobrego, czego spełnienie zasługuje na moralną pochwałę, natomiast niespełnienie nie pociąga za sobą moralnej nagany. W jednym wypadku akcent położony zostaje na deontyczny status uczynku (wykraczanie poza obowiązek), w drugim wyeksponowana zostaje okoliczność, iż ten sam uczynek w wypadku jego spełnienia może być oceniany przez nas jako chwalebny, zaś zaniechanie jego spełnienia nie będzie poczytywane za moralnie naganne. Analiza fenomenu supererogacji daje asumpt do przewijających się w całej rozprawie rozważań nad samym pojęciem moralności, nad właściwościami naszego moralnego myślenia, które dopuszcza powyższą dwoistość, na którą nie pozwalają obiegowe wersje deontologizmu.

Problem supererogacji ma swoją długą tradycję. O jego teologicznej genezie traktuje rozdział I, w którym przedstawione jest wykształcanie się tego pojęcia na linii wiodącej od stoików, przez ojców Kościoła do św. Tomasza. Nauka o supererogacji stanowiła podstawę doktryny i praktyki odpustów. Wraz z atakiem na tę praktykę reformacja (Luter, Kalwin) zaatakowała również naukę o supereogacji. To właśnie w okresie reformacji wykształciło się silne w krajach protestanckich negatywne nastawienie wobec koncepcji dopuszczających możliwość uczynienia więcej niż nakazuje obowiązek. Kwestia supererogacji zaczęła schodzić na dalszy plan w katolickiej teologii moralnej i jak świadczą rozważania B. Schüllera, jednego z niewielu współczesnych teologów katolickich zajmujących się bliżej tą kwestią, zaczęto ją ujmować w sposób zbliżony do stanowiska protestanckiego.

O ile problem supererogacji przestał być kwestią sporną w dyskursie teologicznym, o tyle odżył on z niegdysiejszą żarliwością na gruncie etyki świeckiej (przede wszystkim w świecie anglosaskim). W rozdziale II przedstawione są kontrowersje, jakie ujawnił spór zapoczątkowany artykułem Urmsona z 1958 roku *Saints and Heroes*. Analiza przebiegu tej dyskusji, której punktem wyjścia była kwestia klasyfikacji działań moralnych, z czasem zaś zaczęła się ona przeradzać w dyskusję nad samym pojęciem moralności, pozwoliła w usystematyzowany sposób przedstawić argumenty rzeczników jak i przeciwników koncepcji supererogacji a także sformułować pewne wnioski o charakterze systematycznym. Dotyczą one zarówno podziela-

nych przez rzeczników supererogacji pewnych nieodzownych wyobrażeń na temat człowieka i jego kondycji (dualistyczne postrzeganie człowieka), jak też siatki pojęciowej, która wprowadza trzy równoległe wymiary dokonywania kwalifikacji moralnych: (a) wymiar kwalifikacji deontycznej (nakazane-zakazane bądź będące powinnością - nie będące powinnością), (b) wymiar orzekania w kategoriach „dobre - złe”, (c) wymiar orzekania w kategoriach chwalebności i naganności. Pojęcia supererogacji nie można poddać adekwatnej analizie bez uwzględnienia złożonego problemu odrębności dających się wyróżnić wymiarów (i ewentualnych wzajemnych zależności między nimi). Na wyekspozowanie zasługuje często pomijany w rozważaniach etycznych wymiar orzekania w kategoriach chwalebności, który nabiera wagi wraz z wprowadzeniem pojęcia supererogacji.

Ponieważ rozprawa ma charakter systematyczno-historyczny, nie można było nie uwzględnić szerokiej dyskusji, jaka na temat supererogacji toczyła się w nurcie myśli utilitarystycznej. W rozdziale III (*Utilitaryzm a supererogacja*) przedstawione zostały różne (wręcz przeciwstawne) stanowiska utilitarystów, a także dylematy przed jakimi stawiali przedstawiciele tego nurtu usiłując uporać się z problemem supererogacji. Analiza rozmaitych stanowisk (W. Godwin, Ch. New, J. St. Mül. H. Sidgwick, R. Hare i inni) potwierdza wniosek nasuwający się z rozważań w rozdziale poprzednim, że jeżeli chce się znaleźć miejsce dla supererogacji w ramach teorii etycznej, konieczna jest zmiana sposobu myślenia o supererogacji (odejście od pojmowania jej jako wykraczania poza obowiązek), jak też wprowadzenie większego aniżeli to czyni utilitaryzm zróżnicowania poziomów moralnego myślenia a także odwołanie się do dualistycznego postrzegania człowieka i jego kondycji.

Powyższymi właściwościami odznacza się myślenie Kanta, któremu poświęcony jest (najobszerniejszy w całej rozprawie) rozdział IV. Podjęta tu analiza poglądów Kanta podporządkowana jest pytaniu o możliwy stosunek Kanta do problemu supererogacji. Rozważania nie rekonstruują wprost stanowiska Kanta, lecz przede wszystkim poprzez komentarz i krytykę konkretnych prób udzielenia odpowiedzi na powyższe pytanie, zarówno przez rzeczników tezy, że w filozofii moralnej Kanta nie ma miejsca na supererogację, jak autorów głoszących pogląd, że po pewnych rewizjach można wskazać takowe miejsce, jakie przysługiwałoby supererogacji w systematyce obowiązków przeprowadzonej przez Kanta w *Metaphysik der Sitten*. Analizie i krytyce poddane są interpretacje m. in. P. D. Eisenberga, Th. E. Hilla, M. Baron oraz jedyne do niedawna autora niemieckiego poruszającego tę problematykę, W. Kerstinga. Analizowane stanowiska są diametralnie różne. Różnorodność ta wynika jednak nie stąd, że stanowisko Kanta jest, jak sugerują niektórzy, niespójne, czy też stąd, że Kant miałby oscylować pomiędzy odmiennymi czy wręcz przeciwstawnymi opcjami, lecz wynika po prostu, po

części, z niefrasobliwości i nie zadania sobie przez niektórych komentatorów dostatecznego trudu, by zrozumieć poszczególne wypowiedzi Kanta w nieco szerszym kontekście, w jakim się one pojawiają, po części zaś, z rzeczywistych trudności z odtworzeniem stanowiska Kanta, które uwzględniałoby całościowy obraz jego filozofii moralnej. Z racji tych nagannych, jak i tych niezupełnie zawinionych ułomności dotychczasowych interpretacji, w rozdziale poświęconym stanowisku Kanta w kwestii supererogacji zarysowana została struktura Kantowskiej filozofii moralnej, jak też zwrócona uwaga na swoistość Kantowskiego wyobrażenia na temat moralności i moralnej kondycji człowieka, znacznie różniącego się od - zaczerpniętych ze świadomości potocznej - przeświadczeń obrońców supererogacji, którzy poszukują linii demarkacyjnej oddzielającej supererogację od tego, co potoczna świadomość (rzekomo czy faktycznie) pojmuje jako obowiązek. Rekonstrukcja stanowiska Kanta pozwoliła bardziej precyzyjnie określić faktyczny status tejże kategorii w ramach naszego moralnego myślenia, nierzadko mylnie interpretowany przez samych rzeczników supererogacji. Wykorzystując wprowadzone w rozdziale II rozróżnienie trzech wymiarów moralnego myślenia i orzekania o czynach, postawach i powinnościach, można wykazać, że w obrębie Kantowskiej, tzn. uniwersalistycznej i deontologicznej koncepcji etyki jest również miejsce dla kategorii supererogacji, aczkolwiek kategoria ta ma inny status i usytuowana jest w innym miejscu aniżeli chcieliby to widzieć rzecznicy tej koncepcji, bezskutecznie usiłujący usytuować supererogację na tej samej płaszczyźnie co pojęcie obowiązku, jak też określić supererogację poprzez odniesienie tegoż pojęcia.

Rozważania nad ewentualnym miejscem i statusem pojęcia supererogacji w filozofii moralnej Kanta pozwalają także na bardziej adekwatne odtworzenie Kantowskiego wyobrażenia na temat moralności i moralnego powołania człowieka. Przy okazji tej rekonstrukcji można także było dokonać pewnych terminologicznych modyfikacji Kantowskiej aparatury pojęciowej, które częściowo miały charakter modyfikacji merytorycznych, posiadających jednak pewne uprawnomocnienie w wywodach samego Kanta. Modyfikacja terminologiczna polega na wprowadzeniu - i nadaniu mu szczególnej rangi - pojęcia „powinności”; dla wyraźnego odróżnienia go od tego, co niesie ze sobą pojęcie „obowiązku” - które natychmiast odsyła do działającego podmiotu i wyrasta z chęci udzielenia odpowiedzi na pytanie: „co powinienem uczynić? ” - „powinność” ta określona zostanie tu jako „powinność ontologiczna”. Związana z tą propozycją modyfikacja merytoryczna polega, jak już widać, na tym, że zidentyfikowany tym samym zostaje inny wymiar deontologiczny aniżeli te, które opisywać się dają w kategoriach obowiązków, mianowicie wymiar powinności, których adresatem jest, mówiąc za Kantem, „rodzaj ludzki”, czy też które istnieją nawet wówczas, jeśli nie jesteśmy

w stanie określić czym „obowiązkiem” jest dopełnienie owej powinności. Modyfikacja ta oznacza również rozszerzenie pola etycznej refleksji, w którego obrębie znajdują się teraz już nie tylko i nie wyłącznie uczynki, postawy, czy też cnoty, jakimi ma się odznaczać moralny podmiot, lecz pojawiają się w nim - postrzegane w kategoriach moralnych - „stany rzeczy” czy „stany świata”. W sposób szkicowy pojęcie „powinności ontologicznej” wprowadzone za Herbertem Spiegelbergiem (aczkolwiek występowało ono u N. Hartmanna) zostało zaprezentowane w rozdziale V, stanowiącym zakończenie rozprawy.

W rezultacie przeprowadzonych analiz kategoria supererogacji okazuje się kategorią powstałą z jednoczesnego rozpatrywania danego uczynku z punktu widzenia deontycznego i empirycznego, czyli zarówno jako pewnej powinności (która na dodatek nie ma zazwyczaj określonego adresata), jak też jako czegoś, czemu z uwagi na przygodne, empiryczne warunki i okoliczności nie można przypisać charakteru obligatoryjnego. Stąd też pojęcie supererogacji jawi się jako pewna teoretyczna hybryda.

HONORATA KORPIKIEWICZ: KONCEPCJA WZROSTU ENTROPII A ROZWÓJ ŚWIATA (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Celem rozprawy jest przedstawienie rozwoju Świata oraz jego elementów w kontekście drugiej zasady termodynamiki, rozważenie i próby ustosunkowania się do licznych problemów, pojawiających się w związku z zastosowaniem zasady wzrostu entropii do istniejących, a nie wyidealizowanych układów termodynamicznych, oraz zwrócenie uwagi na narosłe błędy i nieporozumienia, poczynawszy od fizycznych opisów zjawisk - po interpretacje zjawisk biologicznych i psychicznych.

Fizyczne prawo wzrostu entropii, pomimo sformułowania w matematycznej postaci, wiązało się z wieloma nieporozumieniami. Na gruncie fizyki najczęściej dyskutowano problem istnienia *układu izolowanego*. Prawo wzrostu entropii ustanowiono początkowo dla układu izolowanego, jakim było wyidealizowane (nie oddziałujące z otoczeniem) naczynie z gazem. W związku z tym podważano i podważa się jeszcze do dziś prawdziwość II zasady termodynamiki odnośnie do rzeczywistych układów i całego Wszechświata. Jak jednak wynika z rozważań, sam Clausius postulował wzrost entropii całej Przyrody. Poza tym fakt izolacji (czy też braku izolacji) nie jest istotnym elementem w wyjaśnianiu charakteru wielu procesów, szczególnie biologicznych, jak to pokazują na przykładzie życia i śmierci organizmu: zarówno żywy jak i martwy organizm biologiczny jest układem otwartym. W martwym organizmie jednak entropia wzrasta, choć nie zmienia się jego izolacja od otoczenia.

Niezmiernie ciekawy jest problem *przypadku* w termodynamice: zjawisk „przypadkowych” i opisów „przypadkowo” dobrze oddających fakty obserwacyjne. Prawo Gaussa nie ma żadnych podstaw teoretycznych i równie dobrym tłumaczeniem zjawisk Świata mogłaby być np. jungowska synchroniczność. Uzasadnione wydaje się twierdzenie, że Przyroda posiada intuicyjnie wyczuwaną przez nas cechę, iż częściej zdarzają się te zjawiska, które my nazwalismy bardziej prawdopodobnymi. Nie wiadomo jednak, dlaczego tak się dzieje. Z tego też względu II zasadę należy traktować jako mającą charakter statystyczny, co w całkiem inny sposób wykazali Smoluchowski i Einstein.

Statystyka, choć opisuje nam czasem Świat w sposób zadowalający, to jednak nie daje odpowiedzi na pytanie: dlaczego właśnie tak a nie inaczej przebiega dane zjawisko? Pomimo licznych prac próbujących w sposób analityczny z praw odwracalnych otrzymać prawa nieodwracalne, nie zostały one zwieńczone powodzeniem.

Termodynamiczna *śmierć cieplna* według sformułowań Thompsona i Clausiusa, została odsunięta na bok przez możliwość „śmierci grawitacyjnej” w maksimum entropii super czarnej dziury, choć i taki wniosek nie jest ostateczny, w związku z dyskusją nad problemem ewolucji czarnych dziur oraz problemem istnienia ciemnej materii we Wszechświecie. Wstrzymuję się z wyrażeniem swojego przekonania dopóki nie zostanie rozstrzygnięty problem średniej gęstości Wszechświata, choć w związku z badaniami kwadrupolowych soczewek grawitacyjnych odkrytych w 1995 roku, przychyliłabym się ku przekonaniu o wiecznej ekspansji Wszechświata.

Wielki wpływ na filozoficzne interpretacje zjawisk Świata miało rozstrzygnięcie problemu, czy w istocie zjawisko przekształcania pracy w ciepło jest nieodwracalne. Prace Mieczysławskiego, Plancka, a przede wszystkim Ehrenfest-Afanassiewy dowiodły, że praca i ciepło są wielkościami symetrycznymi. Autorzy tych prac nie wypowiadają jednak do końca konkluzji wynikających z tak doniosłych odkryć: że wszystkie zjawiska są, przynajmniej teoretycznie, odwracalne.

Wzrost entropii bywa utożsamiany z wieloma różnymi z pozoru procesami albo cechami Przyrody: przypadkowością, nieuporządkowaniem, chaosem, złożonością, ilością elementów, regresją, strzałką czasu, niepewnością oraz niewiedzą. Jednak wszystkie potoczne sposoby rozumienia entropii, choć są w powszechnym i częstym użyciu, nie zawsze oddają istotę opisywanego zjawiska.

Utożsamiamy często entropię ze strzałką czasu (czas płynie w tym kierunku, w którym wzrasta entropia, jest to tzw. termodynamiczna strzałka czasu), choć można udowodnić, że entropia powinna wzrastać w obu kierunkach czasu kosmologicznego, tj. zarówno w przyszłości jak i w przeszłości. Złudne bywa także podobieństwo entropii do informacji ze znakiem ujemnym.

Choć nie ulega wątpliwości, że w prostych układach wraz ze złożonością wzrasta informacja (maleje entropia), to na wątpliwości natrafiamy już przy układach skomplikowanych, np. przy wzroście organizmu. A co powiedzieć o całej Przyrodzie, w której, jak wskazują rachunki, entropia stale, choć powoli wzrasta, ale wzrasta również informacja i złożoność?

Kolejnym problemem jest nasze rozumienie informacji: czy uznać za informację także właściwości pierwotnego gazu, wypełniającego Wszechświat, od którego rozpoczęła się trwająca po dziś dzień jego ewolucja? Ci, którzy stoją na stanowisku determinizmu odpowiedzą, że w pierwotnym chaosie gorącego gazu Wszechświata była zakodowana całkowita informacja o przyszłych światach, także Gai i ludzkości. Byłby to superdeterminizm albo superkorelacja, w rodzaju tej, wynikającej z twierdzenia Bella? Nie można jednak wykluczyć, że determinizm Świata jest ograniczony i żaden współczesny Demon Laplace'a nie wysnułby z pierwotnego stanu materii we Wszechświecie istnienia dzisiejszej Ziemi. Niedoskonałość mechanicyzmu, mechanika kwantowa i rozwój teorii chaosu pozwalają uwzględniać i taki scenariusz. Informacja o przyszłym Wszechświecie nie była ostateczna, a jego ewolucja mogła przebiegać niekoniecznie w taki sposób, jak przebiegała. Podobnie było z ewolucją życia na Ziemi, które wcale nie dążyło do z góry określonych celów, błądząc po labiryncie nieskończonych możliwości. A jeśli tak, to dostosowanie kosmicznego środowiska do rozwijającego się w nim życia (idea antropiczna) mogło zaistnieć jako jedna z wielu możliwości, być może w jednym z wielu etapów rozwoju Wszechświata (jednym z wielu wszechświatów).

Zrozumienie zjawiska wzrostu entropii wpływa istotnie na pojęcie zeterminowania zjawisk we Wszechświecie. Dla entuzjastów mechaniki klasycznej wzorem wyznaczania biegu przyszłych zjawisk był Demon Laplace'a. Mechanika kwantowa, a współcześnie teoria chaosu pokazały bezpodstawność takich oczekiwań. Superdeterminizmem w rozumieniu laplasowskim zachwiało też twierdzenie Bella, pokazując możliwość skorelowania wszystkich elementów Świata. Jeżeli jednak wszystkie zdarzenia byłyby pierwotnie skorelowane, to pojawia się problem, czy to pierwotne skorelowanie (np. w Wielkim Wybuchu) nazwać teleologią czy determinizmem? Biorąc pod uwagę błędzenie ewolucji, nie byłaby to teleologia. Nie byłby to także determinizm w dotychczasowym rozumieniu tego słowa. Proponuję tu wprowadzenie określenia *niedeterministyczny porządek*. Zwracam też uwagę na korespondencję wniosków wynikających z uznania powszechnego skorelowania zjawisk z wnioskami na temat zjawisk *synchronicznych*.

Z jakichś względów nasz Wszechświat rozpoczął się prawdopodobnie stanem o małej entropii, choć mogło być całkiem inaczej. To, oraz dążność gazu do grawitacyjnego przyciągania się, jest przyczyną, że obowiązuje II

zasada termodynamiki. O ile nastąpi kiedyś Wielki Koniec, a po nim znów ekspansja, w kolejnym Wszechświecie może nie obowiązywać II zasada, a entropia będzie maleć, co wynika z hipotezy tensora Weyla. Jeśli jednak hipoteza Weyla jest prawdziwa, obowiązujące w naszym Świecie prawa Przyrody nie są *transcendentne*, a *immanentne* i nie sposób wyprowadzić na ich podstawie powstania Wszechświata.

Nie można jednakże wykluczyć, że i nasz Wszechświat nie rozpoczął się stanem uporządkowania, a chaosem. Taki obraz daje nam promieniowanie tła z dalekiej przeszłości. W takim przypadku należałoby założyć, że przebiegały w nim zarówno procesy wzrostu entropii jak i malenia, jak to obserwujemy w układach termodynamicznych, dążących asymptotycznie do stanu równowagi, kreujących procesy skoniugowane i z nimi sprzężone. Jest to hipoteza, która mogłaby tłumaczyć rozbieżność pomiędzy obserwacjami Wszechświata i jego obrazem z pierwszych chwil po wybuchu (gorący chaos nieomal jednorodny, z tworzącymi się niewielkimi fluktuacjami) a teorią (ekstrapolacja w tył II zasady termodynamiki). Potwierdza także obserwacyjny fakt, że zasada wzrostu entropii jest prawem statystycznym i wskazuje ogólny kierunek zdarzeń, jednak wszędzie we Wszechświecie mają miejsce zjawiska jej malenia. Wykazał to już Smuluchowski i Einstein wyjaśniając ruchy Browna, Poincare, dowodząc twierdzenia o powrocie, czy Prigogine w termodynamice stanów nierównowagi. Obliczenia wykazują, że entropia Wszechświata rośnie znacznie wolniej niż można by sądzić na podstawie obserwacji. Do niedawna uważano za największe źródło entropii promieniowanie reliktowe, znacznie jednak większym są czarne dziury. Promieniowanie pozostałych obiektów Wszechświata tworzy entropię, która przy tych kolosach entropii, jest niewielka. We Wszechświecie i na Ziemi przebiegają jednak procesy, których kierunek nie wiecie wcale jednoznacznie w kierunku wzrostu entropii. Kosmogonia Układu Planetarnego daje dowody, że wraz z akrecją małych ciał w planetezymale następuje także ich fragmentacja. Życie ziemskich gór wskazuje na współistnienie procesów zarówno rozpadu (erozja), jak i organizacji (ruchy górotwórcze, powstawanie skał metamorficznych). Jednak siły rozpadu, degeneracji i niszczenia, przemijania i śmierci są silniejsze i łatwiej, spontanicznie realizują się w Przyrodzie, albowiem działają zgodnie z ogólnością tendencją wzrostu entropii.

W jednym tylko przypadku udało się Przyrodzie na większą skalę osiągnąć ekstremum malejącej entropii: gdy stworzyła życie. Życie organizuje się, zwiększając entropię otoczenia. Utarło się przekonanie, że życie dowodzi niesłuszności II zasady, albo uproszczenie, iż organizm zwiększa entropię, pobierając pokarm o mniejszej entropii, a wydalając o większej (ciepło). W istocie procesy życiowe są znacznie bardziej skomplikowane. Jak wykazuje, jest trudnym do rozstrzygnięcia, jak wygląda ostateczny bilans entropii:

organizm żywy nie zamienia bowiem bezpośrednio pokarmu na ciepło i produkty wydalania (zwiększając entropię otoczenia), tylko wbudowuje go także w tkanki (zmniejsza entropię). Także procesy psychiczne wskazują na trudność wyznaczenia bilansu entropii, choć potoczne jej rozumienie sprzyja wykazaniu istnienia rozwoju poprzez regres (np. w regresji hipnotycznej czy w procesie dezintegracji pozytywnej).

Rozwój ludzkiej psychiki nosi na sobie piętno powszechnych zjawisk Świata, które towarzyszyły człowiekowi od początku ewolucji. Rozwój moralny człowieka nie nadąży za jego rozwojem umysłowym. Nieznane są źródła ludzkiej moralności, jednak obserwacje etologii i humanetologii prowadzą do przekonania, że ma ona swe korzenie w rozwoju filogenetycznym, w trakcie którego wykształcają się pierwowzory zachowań społecznych. Wydaje się, że zasadniczy wpływ na zakodowane w trakcie filogenezy poglądy etyczne mają prawa Przyrody, szczególnie zasada wzrostu entropii. Zjawisko, które towarzyszyło istotom żywym od początku ich powstania, jak powietrze czy grawitacja, a więc jak powietrze i grawitacja niedostrzegane. Przekonanie takie oznacza wsparcie dla idei, że zło tkwi immanentnie w materii Świata, a ściślej - w rządzących nią prawach fizyki.

Siły dobra, słabsze i mniej efektywne w działaniu, realizować się mogą dzięki człowiekowi i przy pomocy człowieka. Tylko on jest bowiem świadomy konieczności ich rozwoju i on może je wzmocnić, on swą wrażliwością wyczuwa, że należy je rozwijać. Jak uzasadniam, nie można w tym względzie pomijać znaczenia wiedzy, z której wynika nasze miejsce w Świecie i nasz imperatyw moralny, a nie odwrotnie. Zrzucanie winy za upadek wartości na naukę jest nieporozumieniem. Problem leży raczej w ludziach skłonnościach do instrumentalnego jej wykorzystania, jako jeszcze jednego sposobu manipulacji rzeczami. Nie sposób odżegnywać się od wiedzy naukowej, aby jednak nie popadać w scientyzm, nasza wiedza musi być *wiedzą wrażliwą*. W tej mierze ogromną rolę odgrywa intuicja, która pozwala nam widzieć często dalej i szerzej niż wynika to z aktualnej (uświadamianej) wiedzy.

Obserwacja procesów, przebiegających w bliższym i dalszym Kosmosie prowadzi do wniosku, że będąca w użyciu definicja rozwoju jest zbyt wąska. Zauważa ona bowiem procesy przebiegające w kierunku wzrastającej złożoności, nie biorąc pod uwagę faktu, że istotnym elementem rozwojowym są procesy rozpadu, degeneracji, regresu. Uzasadniam to szeroko rozważając ewolucję Ziemi (denudację i tworzenie gleb oraz skał metamorficznych), Układu Słonecznego (fragmentację i akrecję ciał meteorowych) czy rozwój ludzkiej psychiki (regres i dezintegracja osobowości). Wzrostowi entropii towarzyszą zjawiska jej malenia, a nawet procesy te są wręcz wzrostem entropii uwarunkowane. Wzrost entropii jest warunkiem koniecznym rozwoju. Musiały najpierw komety rozpaść się na ciała meteorowe, aby zaczęły

z nich tworzyć się planetezymale i musiało zaistnieć zło - śmierć i zniszczenie, żeby człowiek podjął próby przeciwstawienia się jemu. Ludzka moralność, będąca wytworem po części intuicji, wspomaganej wiedzą wrażliwą, ma moc sprawczą odwracania koniecznego biegu zjawisk, czynienia dobra, powstrzymywania zła.

O ile badania gęstości materii we Wszechświecie wskażą, że może on być pulsujący, i przyjmiemy za Penrosem, że wzrost entropii wynika z charakteru początkowej osobliwości Świata (II zasada byłaby prawem immanentnym a nie transcendentnym), istnieje optymistyczna możliwość, że w kolejnej pulsacji naturalnym kierunkiem w Przyrodzie będzie kierunek zgodny z maleniem entropii, a więc siły dobra będą silniejsze od sił zła. Zło więc tkwi w naszym Wszechświecie w sposób immanentny, choć niekonieczny.

MAREK KWIEK:
DYLEMATY TOŻSAMOŚCI. WOKÓŁ AUTOWIZERUNKU.
FILOZOFA W POWOJENNEJ MYŚLI FRANCUSKIEJ
(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Wprowadzenie do książki to krótkie spojrzenie na „tyranię Hegla” w powojennej Francji w zestawieniu z dzisiejszym „myśleniem ponowoczesnym”. Specyficznie francuska odmiana heglizmu - propagandowe, „mocne” odczytanie Alexandre’a Kojève’a stanowi dla mnie przykład „heglowskiego” podejścia do roli i miejsca filozofa w kulturze. Natomiast odpowiedzi Gillesa Deleuze’a, Pierre’a Klossowskiego, Jacquesa Derridy i Michela Foucaulta ujmuję zbiorczo jako „nietzscheańską” stronę powojennej filozofii francuskiej i w ich pismach poszukuję właśnie „nietzscheańskiego” podejścia do roli i miejsca filozofa w kulturze. Wreszcie odpowiedź dwoista, zarazem „heglowska” i „nietzscheańska” - jakiej udzielał przez lata Georges Bataille, stanowi temat oddzielnego rozdziału. Przejście w filozofii francuskiej znaczone tymi dwoma nazwiskami: Hegla i Nietzschego ujmuję jako przejście między dwoma symbolizowanymi przez nie w mojej interpretacji miejscami przyznawanymi sobie przez filozofa w świecie symbolicznym i w świecie rzeczywistym. Skrajne hasła w takim *spectrum* przyjmowanych ról to „tekstualność” i „wspólnotowość” - a rozwijam je w kolejnych częściach pracy na marginesie kolejnych dyskusji. Heglowski i wspólnotowy jest w moim ujęciu zabierający się do propagowania radykalnego, rewolucyjnego i (jeśli trzeba) krwawego zmieniania świata Kojève; tekstualni i nietzscheańscy są w różnej mierze i z różną intensywnością Deleuze, Klossowski czy wreszcie Foucault, starający się już jednak wychodzić poza tę opozycję. Georges Bataille nie daje się w taki sposób zaklasyfikować i w prezentowanym tu ujęciu staje „pomiędzy” (specyficznym, francuskim) Heglem i (spe-

cyficznym, francuskim) Nietzschem - „pomiędzy” tekstem i wspólną korzystając z drugiego *spectrum* wyborów, czy pomiędzy słowem filozoficznym jako czynem a słowem filozoficznym jako słowem, i tylko słowem. Zarazem ujmowani z takiej perspektywy są tutaj Jean-Paul Sartre, Roland Barthes, Maurice Merleau-Ponty, Maurice Blanchot oraz „średni” Michel Foucault, uwikłani w różny stosunek do społecznego „zaangażowania”. Z punktu widzenia nakładanych na siebie ról w kulturze oraz rozległych i długotrwałych dyskusji, jakie odbywały się we Francji i w Ameryce, a w których brała udział większa część największych filozofów z tych krajów, badam spory wokół uwikłania filozofii w politykę u Martina Heideggera oraz Paula de Mana, twórcy amerykańskiej krytyki retorycznej i jednego z fundatorów szkoły dekonstruktywizmu. I wreszcie z tej samej perspektywy podejmuję namysł nad myślą „późnego” Michela Foucaulta z jego koncepcjami „etyki” jako „estetyki egzystencji” powstającymi w ramach rozległego projektu „historii seksualności” i równolegle do niego w drobnych pismach rozproszonych.

W warstwie najogólniejszej prezentowana książka jest poświęcona relacjom między filozofią a polityką, politycznemu zaangażowaniu filozofii bądź jej ucieczce przed owym zaangażowaniem w powojennej myśli francuskiej. W moim ujęciu pytania o autowizerunek filozofa (zwłaszcza) w XX wieku są pytaniami o jego uwikłania, i uwikłania jego filozofii, w politykę. Nigdy wcześniej filozofowie nie żyli takich nadziei na przemodelowanie społeczeństwa z pomocą polityki (i tym się różnili od licznych wcześniejszych utopistów) zgodnie ze swoją filozoficzną wizją jak właśnie w XX wieku. Jest to zarazem książka o tradycyjnych antynomiach i opozycjach filozoficznych: *bios teoretikos* i *bios praktikos*, teoria i praktyka, myśl i działanie, interpretowanie świata i jego zmienianie, człowiek kontemplacji i człowiek czynu, wieża z kości słoniowej i zaangażowanie etc. etc.

I dlatego pisząc o autowizerunku filozofa mam na myśli jego autowizerunek ujmowany z punktu widzenia polityki. Interesują mnie tu odpowiedzi na pytanie o stosunek między filozofią a polityką, bowiem to pytanie uważam dzisiaj z racji historycznych za fundamentalne (i zgadzam się w tym punkcie z Krzysztofem Pomianem, który powiada, że „problem stosunku filozofii i polityki w XX w stał się problemem ’być albo nie być’ filozofii”). Kluczowe słowa w takiej perspektywie to choćby rewolucja intelektualna, przemoc, nowy świat, nowy człowiek, nowa era, zmiana, postęp, konstruktywny wkład, przyłączenie się i zaangażowanie czy wymogi chwili. Pytam tutaj o chęć wywoływania zmian politycznych mocą filozofii i poprzez filozofię jako narzędzie, pytam o filozofa jako politycznego „zbawcę” (jak Habermas wyraził się o roli, jaką wyznaczył sobie w 1933 r. Martin Heidegger), o filozofa jako egzekutora wyroków historii dysponującego pełną świadomością doniosłości chwili, która nikomu poza filozofami nie może się w pełni odsłonić

i ujawnić. Dlaczego jednak filozofia potrzebuje siły? Skąd bierze się jej odwieczne marzenie o wykroczeniu poza uniwersum teorii, myśli, kontemplacji ku realnemu światu, w którym filozof działa?

Książka ta stanowi w pewnej mierze analizę marzeń o filozofii działającej, o filozofii czynu - o filozofie przekonanym o swoim posłannictwie jako posłannictwie człowieka działania. Filozof działający to człowiek oddany wspólnocie - przekonany o politycznie sprawczej roli wypowiedzanego, filozoficznego słowa; zwierciadlanym odbiciem tego ideału jest filozof oddany tekstowi, czyli (bezpośrednio) lekceważący społeczne powinności i zobowiązania - przekonany o politycznej i społecznej bezsilności tegoż słowa, skoncentrowany na dostarczaniu interpretacji kolejnych interpretacji tekstów filozoficznych. Jednak oprócz nich w perspektywie autowizerunku politycznego pojawiają się i inni: tekstualiści marzący o drobnych, choć społecznie wpływowych wspólnotach czytelników; wspólnotowcy pragnący działać poprzez filozoficzne słowo, a jednak zarazem pozbawieni złudzeń co do swojej historycznej skuteczności, poniekąd z góry świadomi, że tą drogą świata (przynajmniej w przewidywalnym horyzoncie czasowym) zmienić się nie da; miłośnicy tekstu budujący programy społecznej naprawy świata, a poszukujący wśród tekstualistów (na przykład genealogicznej czy dekonstrukcjonistycznej) „metody”, którą można by wprost zastosować w praktyce, na sposób działających w historii wspólnotowców. Tekst, wspólnota to jedynie ogólne hasła wywoławcze mające ewokować pewne marzenia o miejscu filozofii i filozofa w kulturze.

Z jednej strony stoi autowizerunek, w ramach którego naczelnym hasłem jest „robienie historii” (by odwołać się do hasła Emila Ciorana z *Historii i utopii*) czy „robienie rewolucji”, z drugiej zaś autowizerunek z naczelnym hasłem „robienia tekstów”, czyli bycia - zwyczajnie i po prostu - uważnym czytelnikiem tekstów filozoficznych i uważnym ich autorem. A oprócz tego, pomiędzy nimi, jest miejsce na autowizerunki pośrednie, mieszane i mniej czy bardziej skłaniające się ku któremuś ze skrajnych wyborów oraz na autowizerunki, których powyższe przeciwstawienie (z założenia nieostre i nie aspirujące do szerokiego zastosowania) nie uchwytuje. Kto powiedział, że filozofia ma „robić rewolucję”, tzn. gruntować ją i przygotowywać, promować i usprawiedliwiać, znajdować dla niej wielki intelektualny kontekst, stanowić jej awangardę i magazyn niezbędnych pojęć, legitymizować jej przemoc i uzasadniać jej terror, dawać jej broń w walce i podtrzymywać marzenia o jej nieuchronności, wyjątkowości, celowości i wartości? Alexandre Kojève, Martin Heidegger, Paul de Man, Jean-Paul Sartre, Georges Bataille (w analizowanych przeze mnie tekstach i w ściśle określonych okresach) byli o tym przekonani. Dlaczego odpowiadał im właśnie taki autowizerunek? Co więcej - albo co innego - daje filozofowi „filozofia wspólnoty”

niż „filozofia tekstu”, by sięgnąć do dwóch skrajności w ramach długiego *continuum*! Czym jest owa nadwyżka? Uczuciem spełnienia, świadomością realizacji marzeń, wcielenia w życie filozoficznych ideałów? Przejściem do świata rzeczywistego, a może wreszcie „pracą”, w mocnym, choćby Heglow-skim sensie tego terminu?

A zatem czyn i działanie - to słowa kluczowe dla analizowanego przeze mnie wizerunku filozofa. W jakich warunkach można przejść od filozofii do działania opartego na filozofii? W jaki sposób można przykrawać świat do filozoficznych projektów, które niespodziewanie mogą przestać być utopiami? Gdyby trzymać się proponowanych tu niezobowiązująco określeń: filozof-tekstualista nie wziął się znikąd; powstał, jak się zdaje, jako odpowiedź na filozofa-wspólnotowca. Oba typy można uznać za idealne, żaden z nich nie występował w kulturze w czystej formie. Filozof odwracający się od politycznych i społecznych dylematów tego świata nie kierował się ku wyborom tradycyjnym, czyli ku poszukiwaniu wiecznie obowiązujących odpowiedzi filozoficznych na wiecznie ważne filozoficzne kwestie. Ta droga, po Heglu i Nietzsche, po Heideggerze, została mu odebrana. Świat filozofii został na tyle „odczarowany”, że jego powrót do (Rortowskich) *perennial, eternal problems of philosophy* został uznany za niemożliwy. Pozostał filozoficzny warsztat, tekst - książka, lektury, czyli uniwersum politycznie i społecznie niezobowiązujące. Nie byłoby przypuszczalnie tekstualistów, gdyby nie pojawili się wcześniej wspólnotowcy. Tekst stał się odpowiedzią na pomysły na rewolucje przeprowadzane przez filozofie i w oparciu o nie. Oba wybory są skrajne i wzajemnie się indukują. Filozof tekstu z odczarowaną filozofią przeżywa swoją polityczną bezsilność, filozof wspólnoty równie silnie przeżywa swoją społeczną potęgę. Jest wiele możliwych perspektyw w patrzeniu na filozofię, ale spojrzenie na autowizerunek filozofa - na rolę, miejsce, zadania, nadzieje i oczekiwania filozofa w kulturze wiele mówi nie tylko o filozofii, ale również o samej kulturze.

Kluczowy problem analizowanych tu propozycji filozoficznych można by podsumować tak: czy szukać przejść - a jeśli tak, to jakie powinny one przyjmować formy - między uniwersum zagadnień filozoficznych a światem rzeczywistym? Jaka relacja wiąże filozofa ze światem realnym: z historią, postępem, zmianą? Kim jest filozof zanurzony w historii, kim jest filozof „robiący historię”? W jakiej mierze filozofia jest niezbędnym fundamentem społecznych transformacji i społecznych rewolucji? Jak związać filozofię z czynem i z działaniem? Jak związać spekulację i kontemplację z aktywizmem? Jaki stosunek wobec gwałtownych i radykalnych zmian w świecie społecznym ma zajmować filozof i w jakim charakterze? Filozofa? Obywatela? Obywatela-filozofa? Czy umieszczać filozofię w głównym nurcie zmian społecznych - w ramach toczących się rewolucji - czy przyjmować

w niej postawę wyczekującą, obserwującą, niezaangażowaną, która pozwala spoglądać na akcydentalne zawirowania świata rzeczywistego z perspektywy jego istoty? Czy filozofia ma brać na siebie odpowiedzialność za zmienianie świata? Czy ma się do niego dostosowywać, czy może wręcz je ugruntowywać, znajdując dla niego szeroki, metafizyczny kontekst?

Równocześnie pytania o miejsce filozofii w kulturze stały się pytaniami o miejsce filozofa w kulturze. Jak ma się w sytuacji powyżej naszkicowanych wyborów zachować sam filozof? Co ma myśleć o sobie jako o reprezentancie dziedziny kultury stojącej w sytuacjach rewolucyjnych przed radykalnymi wyborami? Odpowiedzi udzielane na powyższe pytania pozwalają prześledzić zmieniający się autowizerunek filozofa - filozofa ujęcie samego siebie. Bowiem, jak dokładnie widać na przykładzie rozważanych w tej książce uwikłań filozofii w politykę, propozycje filozoficzne idą w parze z propozycjami dotyczącymi miejsca filozofa w kulturze i w społeczeństwie. Wywyższanie filozofii w kulturze pociąga za sobą nieuchronnie wywyższanie filozofa w kulturze, i odwrotnie - odbieranie społecznej wagi filozofii skutkuje odbieraniem społecznej wagi filozofowi. Tak więc za filozofią o wielkich ambicjach społecznych stoi filozof o wielkich ambicjach społecznych. Nie jest to fakt dyskutowany równolegle z propozycjami filozoficznymi. Dyskusje idei filozoficznych z reguły lekceważą i pomijają miejsce przyznawane w nich, mniej lub bardziej *explicite*, samemu filozofowi.

Prezentowana książka stara się uniknąć zafiksowania na pytaniach uniwersalnych: jej wybór jest określony jasno - chodzi o filozofa w powojennej Francji i jego rolę w kulturze powojennej Francji. Nie są to jednak kwestie obojętne gdzie indziej. Uważam namysł nad miejscem filozofa w kulturze za celowy, ważny, potencjalnie interesujący i potencjalnie pożyteczny.

CZESŁAWA PIECUCH:
DOŚWIADCZENIE EGZYSTENCJALNE W PERSPEKTYWIE
METAFIZYCZNEJ
(Uniwersytet Jagielloński)

Współczesna myśl egzystencjalna przedstawia człowieka jako „byt w sytuacji”. Kategorią ogniskującą to myślenie jest *doświadczenie egzystencjalne*. Zawiera się ono w odczuciu tragizmu ludzkiego istnienia, które oddają takie określenia jak: absurd (Camus), trwoga (Heidegger), cierpienie (Frankl), próba (Marcel), rozbitcie (Jaspers). Towarzyszy mu rozpacz, zwątpienie, a także sprzeciw i bunt. Podstawowym rysem tego doświadczenia jest, z jednej strony, jego obiektywna niezrozumiałość, a z drugiej, ściśle z nią związana świadomość jego nieuchronności i ostateczności. W większości tych koncepcji filozoficznych daje się zauważyć, że negatywne treści doświadczenia

egzystencjalnego dochodzą do głosu w rezultacie konfrontacji wrodzonego człowiekowi dążenia do doskonałości i pełni, z niedoskonałością i fragmentarycznością świata ukazującą się mu w jego sytuacji. Doznanie strachu, lęku, cierpienia jest wyrazem niespełnienia i niezaspokojenia specyficznie ludzkiej potrzeby sensu, jasności i szczęścia.

Wybrane współczesne koncepcje doświadczenia egzystencjalnego ujęto w pracy w dwóch modelowych postaciach; trzecia postać stanowi zarys proponowanej idei doświadczenia egzystencjalnego.

Pierwsza z modelowych postaci traktuje owo niespełnienie jako ostateczne, a w konsekwencji odmawia ludzkiemu dążeniu do absolutu zasadności. Prowadzi to w rezultacie do sądów nihilistycznych kwestionujących wartość i sens ludzkiego życia (Sartre). Przybierają one czasem zawoalowaną formę, która w samym znoszeniu absurda i bezsensowności dostrzega swoisty sens i bohaterstwo człowieka dające wyraz jego godności (Camus) i autentyczności (Heidegger). Człowiek swoje pragnienie absolutu kieruje do świata, ale świat ukazuje mu wówczas swój zasadniczy brak: nie jest światem *dla* człowieka. Dychotomia jednostki ludzkiej i świata, w którym ona żyje, zauważona niegdyś przez Kierkegaarda, w myśli egzystencjalnej dwudziestego wieku uległa zdecydowanemu pogłębieniu. Ten rozdzwiek pomiędzy światem a człowiekiem podkreślają słowa: obcość, wrogość, wstręt, obrzydzenie, odnoszące się do świata. Człowieka Camusa przenika „głód absolutu”, napotyka on jednak tylko „nie-ludzką obojętność świata”; absurd - jest wyrazem jego podstawowego doświadczenia świata. Nie nawołuje on jednak do eliminowania z życia absurdu, to bowiem uznaje za bezskuteczne, lecz do świadomego „życia w absurdzie”. Głębię życia dostrzega w przeżywaniu jego bezsensowności. Sartre każe człowiekowi żyć w zawieszeniu pomiędzy ideałem a rzeczywistością, pomiędzy dwoma „nicościami”, w tym dostrzegając ludzką wolność i możliwość życia autentycznego. Tak wolny człowiek nie jest jednak w świecie zadomowiony, cała natura budzi w nim wstręt, świat jest „leпки” i „mdły”, a jego wolność jest „podobna do śmierci”. Życie autentyczne człowieka Heideggera polega na odnoszeniu się do siebie, do swego bycia. Realizując je jako zadanie człowiek napotyka na „nicość życia”, i wtedy to zdanie na bycie odczuwa jako ciężar. „Nastrojeniu”, które odsłania człowiekowi jego sytuację w świecie, towarzyszy lęk, odkrywa on bowiem dzięki niemu, że wobec kruchości świata jest zdany tylko na siebie, czyli na bycie. Ale, ponieważ „bycie nie jest czymś takim jak byt”, oznacza to dla niego zdanie na „nicość”. W trwodze przed nią upada na powrót w świat rzeczy. Jego życie to ruch od nicości nie-bycia sobą w świecie rzeczy do nicości bycia sam na sam z sobą. W zarysowanych w tej części ujęciach doświadczenia egzystencjalnego dochodzi do zakwestionowania świata ze względu na człowieka, w rezultacie którego człowiek uzyskuje rangę rzeczywistości najwyż-

szej i ostatecznej. Wszakże nie znajdując fundamentu dla siebie w świecie nie potrafi też, co w tej części starano się ukazać, odnaleźć go w sobie samym. Ta część zatytułowana jest: *Doświadczenie absurdu*.

Z nią kontrastuje druga postać doświadczenia, w której tragiczność istnienia stanowi jedynie punkt wyjścia dla możliwości pozytywnego urzeczywistnienia się człowieka poprzez transcendowanie sytuacji, w której się on znajduje. W drugiej części pracy przedstawiono poszukiwania fundamentu istnienia w religijnie i filozoficznie pojmowanym absolicie. Nosi tytuł: *Doświadczenie wiary*. Marcel opisuje zagrożenie dla człowieka ze strony świata jako „próbę”. Właściwą odpowiedzią na nią ze strony człowieka jest zaufanie, które Marcel określa jako „oswajanie” fatum. Osiąga się je dzięki nadziei, która u Marcela ma charakter religijny, jest darem bożym. Nadzieja pozwala człowiekowi pokonać rozpacz i osiągnąć zbawienie. Podobnie jak dla Marcela tak i dla Frankla, filozofującego psychiatry, tragizm życia stanowi wyzwanie, którego odważne podjęcie wyznacza drogę *homo patiens*. Przeżywanie cierpienia nadaje ludzkiemu życiu niepowtarzalną wartość, ale tylko wtedy, gdy cierpienie nie jest celem samym w sobie, lecz wskazuje na coś, co za nim stoi, gdy zawiera się w składaniu ofiary. „Uświęcenie cierpienia przez ofiarę” staje się źródłem swoistego szczęścia, zwłaszcza wówczas, gdy ofiarę składa się Bogu. U obu, Marcela i Frankla, religijna wiara w Boga pozytywnie wieńczy dramat ludzkiego istnienia. Odmienny charakter ma doświadczenie egzystencjalne, które, według filozofii Jaspersa, przebiega w sytuacjach granicznych. Sytuacje graniczne są jedynie obszarem, w którym następuje pełne urzeczywistnienie człowieka i zarazem otwiera się dla niego droga do bytu transcendentnego. W wyniku wstrząsu, jakiego doznaje przeżywający je człowiek, ujawnia się głębia istoty człowieka, urzeczywistnia jego egzystencja, co równocześnie oznacza dla niego dostęp do transcendencji. Występuje różnica pomiędzy postawą człowieka wiary religijnej Marcela i Frankla, który na dramat istnienia odpowiada: albo nadzieją na drugi, lepszy świat, wobec którego ten, w którym żyjemy, schodzi na dalszy plan, albo pełną ufności wiarą w nadsens drugiego boskiego świata, dla którego wyższej wartości ofiarowuje on niższą wartość świata, w którym cierpi, a postawą człowieka wiary filozoficznej Jaspersa w tej jeden świat, w którym może przejawiać się egzystencja człowieka, gdy ustosunkowuje się on do swej transcendencji.

W części trzeciej, w oparciu o postawę wiary filozoficznej Jaspersa, ale częściowo wykraczając poza nią, prezentowana jest idea doświadczenia metafizycznego. Ta idea zawiera też niektóre elementy doświadczenia wiary religijnej Marcela i Frankla, a z drugiej strony, na zasadzie przeciwstawienia, doświadczenia absurdu Camusa i Sartre’a. W części tej wskazuje się na to, że poszukiwanie fundamentu dla ludzkiego istnienia w religijnie pojmowa-

nym absolutnie (część druga) nie musi być jedyną alternatywą dla perspektywy nicości otwierającej się przed człowiekiem w doświadczeniu absurdu (część pierwsza). W tej części zarysowana jest możliwość wydobycia, w rezultacie doświadczenia egzystencjalnego, transcendentnego fundamentu w świecie immanentnym, wtedy gdy doświadczenie egzystencjalne przeobraża się w doświadczenie metafizyczne. Człowiek staje się wówczas sprawcą dokonania, które określa się tu jako „fakt metafizyczny”. Jest on twórcą tego „faktu”, a zarazem szczególnego rodzaju odtwórcą. Twórcą, gdyż to jego aktywna postawa, odwołująca się do jego sił egzystencjalnych, umożliwia mu w sposób wolny wydobywanie sensu ukrytego w świecie, który w żaden sposób, poza jego wolną decyzją, nie jest dostępny. Jest odtwórcą, gdyż nie jest to jego sens, przez niego stwarzany, ale od niego niezależny sens bytu absolutnego; człowiek jest jego medium. Część trzecia nosi tytuł: *Doświadczenie metafizyczne*. Chociaż doświadczenie egzystencjalne u wszystkich myślicieli egzystencjalnych przebiega w perspektywie metafizycznej, w której człowiekowi ukazuje się albo nicość, albo Byt, to w części trzeciej ta perspektywa ukazana jest jako decydująca dlatego, że w niej wyłania się człowiekowi zadanie, którego wypełnienie tworzy nową rzeczywistość metafizyczną.

Metafizyczność tej trzeciej postawy wyraża się przede wszystkim w tym, że akcent z człowieka zostaje przeniesiony w niej na to, co w rezultacie jego egzystencjalnej decyzji powstaje w świecie: na „fakt metafizyczny”. Postawie „człowieka absurdu”, któremu chodzi o siebie samego, o swoją godność (Camus), swoją wolność (Sartre), swoje bycie (Heidegger), i postawie „człowieka wiary religijnej”, któremu wprawdzie chodzi o Boga, ponieważ w istocie także o siebie, o swoje wieczne zbawienie, przeciwstawia się tu postawę „człowieka metafizycznego”, któremu chodzi o transcendencję i o jej uobecnienie w świecie. Jeszcze u Jaspersa miarą doświadczenia egzystencjalnego jest urzeczywistnienie egzystencji człowieka; natomiast w doświadczeniu metafizycznym decydujące dla człowieka staje się włączenie transcendentnego sensu do świata. Człowiek metafizyczny uświadamia sobie nie tylko to, że nie jest samodzielny, ale także to, że nie jest bytem *dla siebie*, lecz - i to jest rozstrzygające - *jest dla transcendencji*. Ta świadomość wyznacza jego zadanie, w którym znajduje uzasadnienie dla swego życia i ostateczną rację istnienia.

Akt decyzji egzystencjalnej scala świat, na ten moment świat i transcendencja stanowią „jedność bez identyczności”. Ten akt zasypuje przepaść pomiędzy człowiekiem a światem, znosi ich dychotomię. Teraz świat dla człowieka staje się jego domem, bo jest niezbędny dla realizacji jego najważniejszego zadania. W nim toczy się jego istotne życie, które powoduje, że w nim wszystko nabiera sensu. Decyzja egzystencjalna, jednocząc czło-

wieka z jego światem, czyni go dla niego niezbędnym, gdy tymczasem świat Sartre'owski jest człowiekowi „zbędny na wieczność”, gdy Camusowski świat-więzienie wymaga od niego bezsensownej odwagi Syzyfa, gdy świat Marcela, Frankla człowiek musi omijać jak pułapkę na podobieństwo mitologicznego Heraklesa. Dla człowieka metafizycznego *amor fati* oznacza *amor orbis*.

Ks. JAN SOCHOŃ:
SPÓR O ROZUMIENIE ŚWIATA.
MONIZUJĄCE UJĘCIA RZECZYWISTOŚCI W FILOZOFII
EUROPEJSKIEJ. STUDIUM HISTORYCZNO-HERMENEUTYCZNE
(Akademia Teologii Katolickie w Warszawiej)

W pierwszym rozdziale pracy (*Dwie wizje rzeczywistości: monizm i pluralizm*) scharakteryzowałem monizm i pluralizm jako sposoby prowadzenia rozważań o rzeczywistości, która, będąc zespołem wielorakich bytów, przejawia jednak dążenie do jedności. Dlatego wydało się zadaniem intrygującym i fascynującym prześledzenie dziejów europejskiej filozofii w tym właśnie aspekcie. Gdy pojawiły się różnorako uzasadniane stanowiska metafizyczne, gdy filozofia nabrała metodologicznej swoistości, okazało się, że zagadnienie „jedności-wiełości” jest rzeczywistym problemem i domaga się precyzyjnych procedur wyjaśniających. A ponadto, choć konsekwencje monistycznych stanowisk wykluczmy z terenu badań problematykę religijną, to równocześnie zapewniały, że religia uzyska „wytłumaczenie” i swe „miejsce” w głębi monistycznych wizji, o ile nie będzie predendowała do roli czegoś ponadfilozoficznego, co zdaje się wypowiadać system Plotyna. Chodziło zatem o to, czy filozofię daje się sprowadzić do myślenia, które sprawdza się w rzeczywistości, czy jest ona raczej pojęciowym ujmowaniem świata. Okazuje się, że właśnie „myślenie”, czyli operacja na pojęciach, nie zaś realistyczne poznawanie rzeczywistości wiąże się z monistycznymi tendencjami, wpływającymi znacząco na całą kulturę, w tym na rozumienie religii i Boga. Ukryty w filozoficznej refleksji „Bóg monizmu” i „Bóg pluralizmu” nie zawsze jest „Bogiem religii”, albowiem religia chrześcijańska opiera się na realnych, osobowych relacjach człowieka do Boga.

Stąd pytania: jakie powody skłaniały do opowiadania się za monistycznym wyjaśnianiem rzeczywistości i rezygnacji z kategorii istnienia, na rzecz niesprzecznie traktowanego planu treści? Co kazało ograniczać zaangażowanie poznawcze tylko do jednej sfery aktywności umysłowej (mit-zmysły-rozum-mit) i zapominać o metodologicznym otwarciu na tajemnice? I wreszcie: czy nurt współczesnej kultury określany mianem postmodernistycznego ostatecznie pogrzebał wartości religijne i doprowadził do totalnego nihilizmu

i życia poza prawdą, między innymi i dlatego, że nie może wyzwolić się spod nacisku wielości, otwartości na różność i tekstualnego monizmu? Odpowiedzi, jakie zaproponowałem nie ułożyły się w jednorodny blok problemowy. Okazało się bowiem, że dotychczasowe opinie (zarówno ze strony zwolenników myśli nowożytnej, jak i klasycznej) należy zweryfikować i to niekiedy dość znacznie. Szczególnie odnosi się to do wielowarstwowego i hermetycznie otwierającego dość przeciwstawne szanse odczytywania systemu platońskiego i neoplatońskiego. Platon to myśliciel godny najwyższego uznania i-o dziwo! - nie tak bardzo odległy od dystynkcji Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Co prawda nie sposób zgodzić się z głównymi pryncypiami jego (przecież apriorycznej) wizji, niemniej, gdyby filozoficzne doświadczenie scholastyki było bardziej przeniknięte (niż w rzeczywistości było) zdobyczami platonizmu, zapewne nieco inaczej potoczyłyby się losy europejskiej filozofii i chrześcijańskiej teologii.

Z powyższych ustaleń wynika, że nie sposób mówić o wyraźnie ukształtowanej drodze monistycznej, gdyż ulegała ona w przeciągu wieków albo wzmocnieniu, albo osłabieniu. Dlatego u źródeł filozofii, czyli w Grecji metafizyki monistyczne stanowiły główny sposób rozumienia świata, później jednak uległy one rozproszkowaniu na poszczególne tylko monizujące systemy, by ponownie osiągnąć swoje apogeum w monizmie Hegla, raczej rzeczywistość mistyfikującym niż ją wyjaśniającym. Losy metafizyki pohegłowskiej na ogół nie odrywały się od monistycznych nacisków. Nurty postmodernistyczne (przy pozornym pluralizmie) tworzą układ, który nazwałem monizmem tekstualnym. W ten sposób monizm okazał się na tyle zakorzeniony w świadomości filozoficznej, że wciąż pozostaje punktem odniesienia w procesie budowania wyjaśniających struktur rzeczywistości.

Konsekwentnie więc druga i trzecia część rozprawy (*Drogi europejskiej filozofii uzasadniające jedność świata oraz Filozofii archeicznej kłopoty z rzeczywistością*) proponuje analizę konkretnych ujęć poszczególnych filozofów, którzy problematykę rozumienia monizującego (monistycznego) i pluralistycznego rzeczywistości wyakcentowali w swych dociekaniach. Począwszy od Talesa sprowadzano całość rzeczywistości do jednej substancji, w świetle której stawała się ona zrozumiała jako taka i w całości. Wyjaśnienie faktów zmienności i różnorodności przyjmowało zawsze u filozofów-monistów formę procedury redukcyjnej w sensie redukcji uniwersalnej: wszystko, co jest pozostaje określoną modyfikacją substancji, czyli sposobem jej istnienia. A ponieważ jest tylko jedna substancja, przeto ontologiczna różnorodność musi pozostawać (na wieloraki sposób) przejawem „tego, co naprawdę jest”, a więc Bytu, Absolutu, Materii, Ducha itd. Odnajdywali oni w określonych pojęciach czynnik-przyczynę-siłę gwarantującą porządek i miarowe istnienie świata. Jedni obdarzali tą godnością ogień-rozum-logos (Heraklit),

inni Byt (Parmenides), Idee (Platon), Absolut (Plotyn, Arystoteles). Zawsze jednak były owe pojęcia granicami pojmowalności, poza którymi rozciąga się sfera „istnienia-prawdy”. Ale dostęp do niej jest realny jedynie w sferze duchowych, intuicyjnych doświadczeń, niemożliwych jednak do ujęcia w słowne znaki. Główne fragmenty przedstawianych analiz dotyczyły rozstrzygnięć Parmenidesa i Platona. I chociaż temu ostatniemu świat przedstawiał się jako skomplikowany i pluralistycznie rozcłonkowany, to jednak ujęty w różnych aspektach-hipotezach (idea pozostaje Jednością w Wielości zachowując - na poziomie tożsamości - relację z Innym. Ta relacyjność pełni rolę „pierwotnej struktury”, czegoś zasadniczo ukrytego. Jest strukturą formalną) skupiał się ostecznie na tworzeniu jednego wyjaśniającego systemu. W tym względzie był on monistą, widząc podmiot poznający nie tylko jako obserwatora, ale raczej jako współuczestnika, część wiecznego, wszechogarniającego porządku-kosmosu, który - użyjmy przestrzennej metaforyki - najgłębiej był jednością - Jednią. Monizm panteistyczny zdaje się więc być konsekwencją platońskiej metafizyki i prób rozwiązania aporii „Jedno-Wiele”. A kwestie religijne wiązały się u niego z pojęciową ekspresją językowo-metafizyczną, z całą metafizyczną strukturą rzeczywistości. To, co doskonałe, musi być jedno, stąd świat został urzeczywistniony jako jeden. Natomiast jedność kosmosu wynikała ze szczegółowego rodzaju powiązań tworzących się pomiędzy elementami pierwotnego tworzywa świata. Czynią one - miarowo i matematyczno-geometrycznie - z rzeczy nimiłączonych jedno w najwyższym stopniu. W tym wytwarzaniu jedności-w-wielości, a więc „mieszaniny”, jaką jest byt świata i umożliwiających go struktur, przejawia się wola działania dobrego Demiurga. Tak oto Platon przedstawił nową postać religijności, którą można byłoby nazwać platońską, to znaczy zachowującą osobowy poziom zjawiska religii, dzięki realizacji odniesień do pewnych elementów osobowego mitu plemiennego. Stąd jego „metafizyczna chwiejność” oraz porzucenie dualizmu ontologicznego. W przyjętej przeze mnie interpretacji platoński Bóg to po prostu nadświadoma, ale nie analogicznie świadoma, rzecz-universum, choć - dzięki inwencji Demiurga - otwarta na osobowe wymiary istnienia.

Refleksja filozoficzna zapoczątkowana przez Parmenidesa, rozwinięta przez Platona, neoplatoników i ich następców, wyjaśniająca rzeczywistość w kategoriach intelektu-ducha, będzie wciąż starała się przekroczyć racjonalizm, włączyć w porządek swych konstrukcji elementy teologiczne i wierzeniowe wykazując, że analiza *cogito* ujawnia strukturę realnej rzeczywistości. Nic więc dziwnego, że neoplatonizm, także ten określany mianem chrześcijańskiego, pozostanie pod wyraźnym wpływem wizji monistycznych. Synkretyczność metod filozofowania, otwarcie na perswazje myślenia religijnego, a w konsekwencji pierwszeństwo epistemologiczne i ontologiczne

ne porządku pojęciowego stało się w szkole neoplatońskiej, szerzej: w kulturze filozoficznej schyłku starożytności, elementem pierwszoplanowym, we wszystkich sferach kreowanych przez intelektualne działania. Owa emanacyjna metafizyka zdaje się mieć zwolenników także pośród współczesnych myślicieli. Wciąż bowiem nie ulega oddaleniu fascynacja faktem, iż byt i myśl utożsamiają się ze sobą i dlatego rozwój rzeczywistości realizuje się na wzór rozwoju pojęciowego. Dlatego też stanowczo stwierdziłem, że pomiędzy filozofią starożytną a chrześcijaństwem istnieje granica nie do przekroczenia. Drogi poznania Boga zarysowane przez kulturę pogańską, choć spełniły ważną rolę tzw. przygotowania ewangelicznego, nie prowadzą bezpośrednio do Boga chrześcijan, oddalając równocześnie od filozoficznego wyjaśnienia realnego świata. Chrześcijaństwo jest przecież czymś wyjątkowym w całej kulturze świata, albowiem w płaszczyźnie filozoficznej daje podstawę do rozumowego uzasadnienia konieczności Bożego istnienia, sprawia, że wiara nie ogranicza się do błędzenia w ciemnościach niejasnego mistycyzmu, lecz zachowując sferę tajemnicy, poszukuje zrozumienia, w sposób przynależny naturalnemu ludzkiemu umysłowi.

Jednak oczywistość powyższego historycznego sprawozdania z trudem dochodziła i współcześnie dochodzi do głosu. Monistyczne ukierunkowania filozofii powodują zagubienie realnej rzeczywistości, a zatem i niemożliwość kontaktu osobowego z Bogiem, będącym przedmiotem autentycznego doświadczenia religijnego. Nadal neoplatonizm (także wątki arystotelesowskie) znacząco oddziaływały i oddziałują na rozwijające się doktryny filozoficzne. Awicenna uznał za przedmiot metafizyki byt jako byt - konieczną istotę, z dodanym do niej przypadłościowo pojętym istnieniem, Duns Szkot podążył jego śladami. I chociaż monizm metafizyczny został przez przywołanych twórców zatrzymany, niemniej nie oznacza to jego całkowitego wyługowania z kulturowej refleksji. W albertyzmie, u Mikołaja z Kuzy, w hermetyzmie i najróżniejszych poglądach okultystycznych wciąż realizowały się monistyczne tendencje, które - jak starałem się wykazać - doprowadzą (w horyzoncie pełnego esencjalizmu) do wybuchu najbardziej konsekwentnych monizmów typu Spinozjańskiego czy Hegłowskiego. W umacnianiu tego procesu rola bł. Dunsza Szkota pozostaje ważna. Postulowana przez niego koncepcja bym rozumianego jako pojęcie jednoznaczne, proste (*simpliciter simplex*) i oznaczające istotę rzeczy, niczym nie zdeterminowane, abstrahujące od każdego konkretnego istnienia, spowodowało wiele zamieszania. I chociaż Duns bronił się przed konsekwencjami monistycznymi (piszę o tym dokładnie w rozdziale poświęconym filozofowi), nie oparł się pokusie esencjalizacji bytu, co zresztą wpłynęło na dalszy rozwój europejskiej metafizyki, która w swym głównym nurcie poszła za wskazaniem „metafizyki możliwości” Szkota (tu: Suarez, Kartezjusz, Wolff).

Część trzecia pracy (*Panlogizm Hegla. Nieudana próba racjonalnej syntezy rzeczywistości, czyli filozofia poza realizmem i istnieniem*) poświęcona panlogizmowi Hegla i niektórym post-heglistom, stanowi opis procesu zasadniczej kontynuacji esencjalistycznej myśli europejskiej filozofii. Oporowanie jednoznacznym pojęciem bytu prowadziło do nihilizmu, mistyfikacji realnej rzeczywistości, kwestionowania pluralizmu bytowego i bytowej analogii. Dość szczegółowe analizy prowadzone w książce ukazały, że zarówno propozycja ujęcia aporii „Jedno-Wiele”, jak i przydatność hipotezy tzw. procesu dialektycznego nie wyzwalały spod presji spekulatywnego sylogizmu porządkującego świat. Dlatego całość ontologicznych propozycji Hegla nazwałem dialektyką wyraźnych potknięć umysłu, czyli filozoficzną gnozą. Przywołana ocena znajduje swe uzasadnienie w przekonaniu filozofów postnowoczesnych, którzy zauważyli, iż istotę człowieka najlepiej oddaje formuła: *homo interpretans*.

W każdym razie prześledzenie monistycznych fascynacji filozofii kręgu europejskiego wykazało ponad wszelką wątpliwość, że dwa główne stanowiska metafizyczne związane formułami monizmu i pluralizmu rzeczywiście wyznaczają pole możliwości filozofii w ogóle. Pomiedzy nimi rozgrywała się i wciąż rozgrywa (pomimo nacisku tekstualizmu postmodernistycznego) gra historyczno-filozoficzna. Ten dialog jednak nie ma charakteru egzemplarystycznego. Albowiem monistyczne bądź monizujące tendencje na ogół zwyciężały, nawet pośród myślicieli związanych z kulturą chrześcijańską. I co bardzo interesujące, rozwój tendencji monistycznych łączył się z rozbudowywaniem esencjalizmu bytowego. Monizm i esencjalizm jednoczyły się ze sobą, tworząc mocną stronę metafizycznych odpowiedzi na pytania niesione nie tyle przez realną rzeczywistość, co raczej przez „postulaty samego umysłu”. Zwycięstwo podmiotowej kreatywności, rozpoczęte przez kartezjanizm stało się atrybutywną cechą nowożytnej kultury. Ostateczne zatem rozumienie rzeczywistości zakorzenia się nie w realności niezależnej od ludzkich postaw epistemologicznych, lecz wiąże się raczej ze znakową sferą istnienia, co oznacza zamknięcie „filozoficznego koła”. Od mitu do mitu - tak wypada streścić całość europejskich działań filozoficznych.

HENRYK SZABAŁA:
O FILOZOFII SPRZECIWU CZYLI O ANTROPOCENTRYZMIE
W DZIEJACH FILOZOFII
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Praca składa się z siedmiu rozdziałów, wstępu, zakończenia oraz bibliografii. Głównym przewijającym się motywem we wszystkich rozdziałach prezentowanej pracy, przenikającym ją jakby od wnętrza jest zjawisko buntu.

Tak więc prawdziwym przedmiotem analiz jest właśnie fenomen buntu. Poprzez pryzmat fenomenu buntu próbowałem dotrzeć do konstytucji takiego zjawiska, jakim jest indywiduum filozoficzne w czasoprzestrzeni historycznej. Usiłowałem ukazać, że w akcie nie-afirmacji dotychczasowego świata idei rodziły się ciągle od nowa świeże propozycje filozoficzne, które komunikowały wszechobecny, iż jedynie one są godne tej konsekracji ostatecznej. Pokazywałem, że w akcie buntu rodzi się nie tylko ludzka indywidualność, identyfikująca poprzez sprzeciw swą partykularną obecność ontologiczną, lecz także budzi się w tym akcie jednocześnie cały zespół idei kreujących nowy obraz świata.

Programowo praca ma charakter antropocentryczny. Ze względu na niejednoznaczność pojęcia antropocentryzmu, dzielić go będę, podobnie jak się dzieli trychotomicznie dyscypliny filozoficzne na metafizykę, gnoseologię i aksjologię, na antropocentryzm metafizyczny, gnoseologiczny i aksjologiczny. Kiedy człowiek sam staje się wyłącznie obiektem i filozoficzną perspektywą ludzkiego poznania, mówimy wówczas o antropocentryzmie metafizycznym. Charakteryzować go będę na podstawie fenomenologii egzystencjalnej, np. M. Scheler, M. Heidegger, J. P. Sartre i K. Jaspers. Z kolei, gdy źródłem wiedzy ludzkiej staje się ludzka świadomość i do niej ogranicza się przedmiot analizy filozoficznej, to mówimy wówczas o antropocentryzmie gnoseologicznym. Tak widziałem w pracy poglądy Kartezjusza, Kanta, Fichtego, Schellinga czy w końcu Husserla. Mówimy jednak także, że człowiek jest sam w sobie wartością bezwzględną i jest tym jedynym punktem odniesienia dla pozostałych wartości, to mamy na myśli tzw. antropocentryzm aksjologiczny. Egzemplifikacją tego poglądu w tej pracy są poglądy Feuerbacha, Stimera, czy Nietzchego. Pisząc o antropocentryzmie było mi niezręcznie za każdym razem sygnalizować, w którym miejscu na mapie znaczeń znajduje się przeze mnie użyte pojęcie, stąd w imię ekonomizacji myślenia posługiwałem się określeniem „antropocentryzm filozoficzny”.

Orientacja antropocentryczna tym się charakteryzuje, iż jej początkiem zawsze jest człowiek. W antropocentryzmie filozoficznym wszelkie prawdy, wszelkie wartości ogólne stają się obce, nie identyfikowane z „Ja” indywiduum, jeżeli nie mają początku w jego własnym wnętrzu. Istnieją tylko prawdy indywidualne, subiektywne, mające swe źródło w samym człowieku. W antropocentryzmie człowiek jest tożsamy z prawdą. Staram się pokazać, iż antropocentryści zawsze twierdzili, że życiowe, osobiste doświadczenie jest pierwszą rzeczywistością, z jaką się zderza człowiek w swym życiu. Człowiek ten jest początkiem antropocentryzmu cognitywnego, jak będzie to u Kartezjusza czy Husserla, człowiek jest początkiem w wymiarze zmysłowym - Berkeley czy Feuerbach, a także człowiek jest zaraniem działania - Marks czy pragmatyści.

W swym centralnym zamierzeniu praca jest próbą reinterpretacji historii filozofii czynionej poprzez pryzmat antropocentryzmu. A co najważniejsze, interpretacje w pracy przytoczone ukazane są jako akty sprzeciwu, niezgody na stan zastany. Usiłowałem dotrzeć poprzez pryzmat buntu, do konstytucji takiego fenomenu, jakim jest podmiot filozoficzny w swej czasoprzestrzeni historycznej. Przedstawione filozofie w pracy pokazują jako swoiste demonstracje łamiące dotychczasowy stereotyp istniejących idei. Stąd też ten wariant interpretacyjny myśli filozoficznej określiłem jako filozofię sprzeciwu. Chciałem przez to powiedzieć, iż sprzeciw, niezgoda, właśnie nie-afirmacja jest źródłem autentycznego myślenia filozoficznego. Albowiem ci, którzy zawsze mówią *tak*, nie egzystują w bycie filozoficznym. Po prostu do natury prawdziwego filozofa należy jego niezadowolenie, jest ono osnową jego egzystencji.

Mówiąc krótko: nie jest to praca historyczno-filozoficzna, lecz metafizyczna, albowiem staram się na materiale z dziejów filozofii objaśnić jedno z podejść do filozofii - antropocentryzm. Traktuję ogromny materiał faktograficzny składający się na dzieje naszej filozofii w sposób teoretyczny. Poszczególne systemy prześwietlam w pryzmacie podejścia antropocentrycznego, wskazując zarazem na kreatywną rolę buntu. W ten sposób cały materiał jest jakby podporządkowany pewnym pytaniom systematycznym, ważnym dla filozofii, a nie tylko dla historii filozofii. Obraz dziejów filozofii europejskiej z punktu widzenia określonej problematyki filozoficznej musiał z konieczności być zagregowany, musi też zawierać luki, musi w końcu być w pewnych, a może zgoła we wszystkich, swych punktach nie dość precyzyjny i subtelny. Ponieważ taka jest cena analiz teoretycznych we wszystkich (nierozwiniętych) dziedzinach: kto zyskuje obraz całościowy badanej dziedziny, traci na precyzji opisu poszczególnych zjawisk.

Antropocentryzm filozoficzny w historii filozofii został w tej pracy zinterpretowany nie w pełni proporcjonalnie do epok filozoficznych. Filozofia starożytna i średniowieczna w tych interpretacjach jest wyraźnie spauperyzowana w porównaniu do filozofii nowożytnej. Nie jest to zamierzona deprecjacja tych dwóch wielkich epok filozoficznych czyniona przez autora świadomie, lecz wynika to z poglądu dość powszechnego, że tak naprawdę narodziny antropocentryzmu filozoficznego mają miejsce wraz z narodzinami filozofii nowożytnej. Albowiem cechą konstytutywną filozofii nowożytnej jest antropocentryzm filozoficzny, co ma swe odbicie w samej konstrukcji tejże pracy. Nie znaczy to wcale, iż elementy antropocentryzmu nie pojawiały się w starożytności lub w średniowieczu, czemu daję w pracy wyraz.

Wszystkie rozdziały, oprócz ostatniego, były w istocie analizą zjawiska antropocentryzmu w dziejach. Zdaniem autora pracy, autentyczna filozofia rodziła się z aktu sprzeciwu, była ona wyrazem wielkiego wysiłku istnienia

we własnym imieniu. Stąd jej konstytucja ma miejsce w proteście, w walce z tym, co w filozofii już istniało, a co zdaniem nowo rodzącej się myśli musi ustąpić pola, zniknąć z przestrzeni temu, co nadchodzi, co jest nowe. „Umarł król, niech żyje król”, ten okrzyk w filozofii rozlega się w całych jej dziejach. Brzmi on natarczywie niczym powtarzająca się fraza muzyczna, to jest ciągły refren wszelkich filozofii.

To nie ze zdziwienia rodzi się myśl filozoficzna, jak wyobrażał sobie Platon, lecz właśnie z oporu wobec świata, z buntu, z ludzkiego gniewu wylęgają się nowe idee filozoficzne. Prawdziwa głęboka myśl rodzi się w atmosferze cierpienia, ból jest cieniem wszystkich wielkich idei. Bunt jest przejawem wolności, właściwie jej znakiem, symptomem. Albowiem gdziekolwiek bunt się pojawia, pojawia się także ludzka wolność. Wolność była jakby ciągłym tłem mych rozważań o antropocentryzmie. Wolność jest bowiem dla wszelkiego antropocentryzmu podstawą. Stąd nic dziwnego, że rozdział o wolności zamyka me rozważania o antropocentryzmie. Założyłem tezę, iż zaranie wolności ma swój początek w buncie. Bunt jakby wieszczy rodzącą się wolność, która ma swe korzenie w akcie nie-afirmacji świata.

Bunt jednak nie był celem samym w sobie, nie miał charakteru samoistnego, lecz w wypadku człowieka miał wymiar aksjologiczny. Albowiem wolność pojawiająca się wraz z buntem jest w istocie wolnością skierowaną ku wartości. Wolność człowieka, która poczęła się z buntu jest wolnością świadomą i intencjonalną, a jej celem jest zdobycie własnego gruntu aksjologicznego. Człowiek zbuntowany wybiera sam siebie, często kosztem otaczającego go świata.

Wolność była w pracy przedstawiana jako czyn świadomy, gdzie indywiduum ludzkie konstituowało siebie w akcie działania. Mówiąc, iż wolność jest świadomym czynem, wskazywałem na jej cognitywny charakter, na to, że jej eksterioryzacja objawia się w działaniu. Wolność realizuje się tylko w czynie, istnienie jej w możliwości jest wolnością niespełnioną. Nie ma dla mnie wolności w wyobrażeniu, lecz staje się ona obecna w postanowieniu, a konkretnie w ludzkim działaniu. Kwestionuję więc sens wolności potencjalnej, tej, która nie przekroczyła progu wyboru.

Wolność implikuje zawsze odpowiedzialność. Miara odpowiedzialności jest wprost proporcjonalna do miary wolności. Człowiek pozbywający się odpowiedzialności rezygnuje tym samym z własnej wolności, staje się niewolnikiem determinizmu. Ludzka wolność tym się różni od samowoli zwierzęcej, że urzeczywistnia się na gruncie aksjologicznym. Nie widzę wolności bez wartości.

By człowiek mógł zaistnieć jako niepowtarzalne indywiduum, musi być wolny, tzn. musi mieć swój świat wartości, za który czuć się będzie odpowiedzialny. Zmysł wolności rodzi tym samym poczucie odrębności jednostki

wobec świata. Obdziera go z pajęczyny złudzeń, ukazuje mu nagą prawdę samotności własnego istnienia. Ceną za jednostkową wolność jest samotność. Między jednostką a światem pojawia się bolesny *hiatus*, integralność człowieka i świata zostaje naruszona. Efektem tego faktu jest ludzki niepokój. Samotność potęguje strach, dotkliwy w momentach wyborów, za które ponosi się odpowiedzialność. Ten lęk jest głównym powodem ucieczki od wolności.

Świat ponownie zintegrowany staje się przedmiotem pożądania dla ludzi, którzy pragną uciec przed własną odpowiedzialnością, przed bólem decyzji. Albowiem traktują świat zewnętrznych praw jako swoiste alibi dla ich własnej bezwolności. Pierwotny bunt przemienia się w uległość. Ucieczka od wolności tworzy bowiem miraż uciekającemu, że uciekł on w beztroskę świadomości dziecięcej. Ukazanie iluzoryczności tej sytuacji, że nie można uciec od siebie samego, od własnej wolności, od systemu wartości, za który ponosi się jednostkową odpowiedzialność - to wszystko było głównym akcentem końcowych partii tejże pracy.

BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA:
ANTROPOLOGIA I AKSJOLOGIA KULTURY.
KONCEPCJE PODMIOTU KULTURY I HIERARCHIE WARTOŚCI
W POLSKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNO-SPOŁECZNEJ 1918-1939
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

Antropologia kultury i aksjologia kultury to składowe filozofii kultury, których problematyka skupiona jest wokół dwu podstawowych pojęć: podmiotu i wartości. Jest to typ refleksji, wyzyskujący z jednej strony związki z antropologią filozoficzną, z drugiej zaś - z ogólną teorią wartości. Refleksje o kulturze i jej podmiocie są powiązane nieodłącznie z preferencjami aksjologicznymi ich autorów; ujawniają pewną hierarchię wartości, nawet jeśli nie jest ona werbalizowana. Aksjologia kultury zajmuje się również - w nawiązaniu do koncepcji B. Nawroczyńskiego (*Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*) - sferą projektów i dążeń, wizji kultury przyszłości jako pewnego ideału do urzeczywistnienia. Przedmiotem rozprawy jest więc problematyka kultury w polskiej myśli filozoficznej i społecznej (szeroko pojętej) zogniskowania wokół dwu najważniejszych kategorii. Praca uwzględnia polifoniczny charakter dwudziestolecia, ukazuje strukturę podmiotu kultury przez pryzmat najważniejszych kwestii spornych tego okresu. Składa się z czterech części, organizujących materiał poznawczy wokół pojęć indywidualizmu i kolektywizmu (cz. I), elitaryzmu i masowości (cz. II), autonomii i zaangażowania (cz. III), absolutyzmu i relatywizmu (cz. IV).

Część pierwsza (*Indywidualizm a kolektywizm*) to trzy rozdziały, w których dokonano rekonstrukcji i zarazem konfrontacji poglądów mieszczących się w paradygmacie myślenia indywidualistycznego, kolektywistycznego i uniwersalistycznego. Rozdział pierwszy (*Od indywidualizmu spirytualistycznego do biologicznego*) koncentruje się na filozoficznych podstawach koncepcji podmiotu kultury u W. Lutosławskiego i S. I. Witkiewicza. Ich twórczość stanowi ilustrację dwóch modeli biegunowo różnych indywidualizmów.

Rozdział drugi (*Koncepcje podmiotu zbiorowego: państwo, naród, klasa jako formy podmiotu i podmiotowości*) stawia sobie za cel próbę rekonstrukcji i opisu struktury podmiotu zbiorowego w oparciu o analizę filozoficzną pism autorów z zakresu:

1) Myśli „państwowotwórczej” ujętej jako wyraz dwudziestowiecznej „filozofii czynu” (myśl społeczno-kulturalną sanacji reprezentują: J. Jędrzejewicz, A. Skwarczyński, S. Czerwiński, A. Hertz, J. Hoppe, H. Pohoska, J. Ostrowski, R. Kołoniecki; w mniejszym stopniu: H. Elzenberg, H. J. Bystron, J. Kaden-Bandrowski);

2) Teorii kultury narodowej w wersji narodowo-demokratycznej (Z. Dębicki, A. Haydel, Z. Wasilewski, St. Piasecki);

3) Marksistowskiej i socjalistycznej krytyki i teorii kultury (S. Baczyński, I. Fik, W. Spasowski, S. Rudniański - marksizm; E. Gross, K. Czapiński, Z. Mysłakowski - myśl socjalistyczna).

Rozdział trzeci (*W kręgu myśli uniwersalistycznej*) sytuje problem istnienia podmiotu kultury w obrębie niejednorodnej myśli uniwersalistycznej za główny przedmiot analiz obierając uniwersalizm filozoficzny (na przykładzie koncepcji Jerzego Brauna) i filozofię chrześcijańską (reprezentowaną przez takie nazwiska jak: W. Adamski, K. Górski, A. Jakubisiak, A. Krześciński, J. Pastuszka, H. Romanowski, Fr. Sawicki, J. Stepa, A. Szymański, S. Swieżawski, J. Woroniecki).

Według rozpoznania autorki w dwudziestoleciu toczyły się trzy rodzaje sporów filozoficznych, społecznych i kulturoznawczych: indywidualizmu z uniwersalizmem, indywidualizmu z kolektywizmem oraz uniwersalizmu z indywidualizmem i kolektywizmem. Najważniejszym oponentem indywidualizmu i kolektywizmu był uniwersalizm filozofii chrześcijańskiej. Narzędziem oporu intelektualnego przeciwko indywidualizmowi i kolektywizmowi był personalizm, stanowiący podstawę personalistycznej filozofii kultury. W dwudziestoleciu międzywojennym zarysowały się na naszym gruncie trzy typy personalizmu: tomistyczny, augustyński i augustyńsko-tomistyczny.

W części pierwszej towarzyszyło mi przekonanie, że kontrowersje między głównymi orientacjami filozoficzno-światopoglądowymi leżą u podstaw

kształtowania się poszczególnych pojęć i ujęć podmiotu. Analiza filozoficzna materiału źródłowego wskazuje na ontologiczne (metafizyczne) podstawy indywidualistycznych ujęć, natomiast w przypadku podmiotu zbiorowego ze względu na różnorodnie pojęte relacje jednostki ze zbiorowością filozoficzne uzasadnienia są uzupełnione argumentacją z zakresu psychologii społecznej, różnie rozumianej ontologii bytu zbiorowego, a nawet teologii.

Rozdział czwarty (*Odmiany elitaryzmu kulturowego*) i piąty (*Między elitaryzmem a ideą uspołecznienia*) złożyły się na część drugą pt. *Elitaryzm a masowość*, podejmującą problem zakresu podmiotowości, zasad uprawomocniających fakt bycia podmiotem kultury oraz zagadnienie „prawa do kultury”. Kwestie te są niejako „wpisane” w kontekst jednego z najważniejszych w płaszczyźnie praktycznej sporów kulturoznawczych dwudziestolecia, a mianowicie elitaryzmu z demokratyzmem kulturowym. Podkreślam jego aspekt praktyczny, albowiem miał on reperkusje w dziedzinie polityki kulturalno-oświatowej (to w pierwszym roku po odzyskaniu niepodległości rozegrała się dramatyczna walka o szkołę powszechną, a później cały czas o dostęp i prawo do kultury szerokich kręgów społeczeństwa). Część ta ukazuje różne postawy i poglądy - od zdecydowanego elitaryzmu, przez wahania myśli państwowotwórczej (*Między elitaryzmem a ideą uspołecznienia*), ambiwalencje w łonie teorii kultury narodowej, deklaracyjny antyelitaryzm pisarzy marksistowskich - po ideę „egalitaryzmu transcendentnego” - według mojego określenia - filozofów chrześcijańskich.

W części trzeciej, na którą składają się rozdziały szósty (*Autonomia - heteronomia — zaangażowanie*) i siódmy (*W perspektywie teonomii. Heteronomia a pojęcie wolności podmiotowej*), pt. *Autonomia a zaangażowanie* podjęte zostały problemy: 1) zakresu wolności twórczej (autonomia - heteronomia), 2) powinności twórczych, tj. rozstrzygnięcia dylematu między autonomią i zaangażowaniem twórcy w życie społeczno-polityczne kraju, 3) problem odpowiedzialności za tzw. dobro wspólne, za typ i charakter tworzonej kultury. Wskazuję też na granice autonomii i zaangażowania. Przyjmuję bowiem, że te dwa modele postaw twórczych mają swoje granice - pewien aksjologiczny przymus w postaci respektowania ideału i wartości człowieczeństwa. Analizę i interpretację tych problemów przeprowadzam w oparciu o materiał źródłowy, historyczno-filozoficzny i kulturoznawczy.

Część czwarta (*Absolutyzm a relatywizm*) stanowi w moim zamyśle dopełnienie rozważań dotychczasowych wskazujących na wartościujący stosunek i „myślenie hierarchiami” u badanych autorów. W tej części wkraczającej w problematykę sporu między absolutyzmem a relatywizmem, rozdział ósmy pt. *Absolutyzm filozoficzno-aksjologiczny* ukazuje dwie odmiany absolutyzmu („filozofię absolutną” J. Brauna i filozofię katolicką). Ich aksjologia to nie tylko hierarchia wartości, ale i projekty odrodzenia kultury

w oparciu o ideały, „kultury prawdziwej”. Uwzględniając współczesne zainteresowania eksponuję tu kategorię nowoczesności, ukazuję jej miejsce i rolę w sporze o wartości kultury współczesnej. Dokonuję też próby modelowego ujęcia trzech typów myślenia: modernistycznego (w sensie nowoczesnego), pre- i postmodernistycznego. Model ten ma służyć jako narzędzie do rozpoznawania i opisu stanowisk i poglądów filozoficzno-kulturoznawczych, zarówno aktualnych jak i historycznych.

Rozdział dziewiąty pt. *Oblicza relatywizmu* przedstawia różne warianty relatywizmu w oparciu o analizę, opis i interpretację aksjologii narodowej, filozofii czynu oraz marksistowskiej, akcentując kategorię zmienności i projekty przyszłej kultury o charakterze pożądanym z punktu widzenia danej orientacji.

Podjęte analizy kulturoznawczych problemów osadzone w kontekście historycznym wzbogacają dotychczasowy obraz dwudziestolecia. Jako wynik moich wieloletnich badań nad myślą filozoficzną i kulturoznawczą dwudziestolecia formułuję tezę o niemożności zbudowania jednej filozofii kultury tego okresu, co podkreślam w pracy. Bogactwo i różnorodność koncepcji, wzajemnie zwalczające się orientacje, niewspółmierność perspektyw epistemologiczno-metodologicznych i narzędzi badawczych - to wszystko świadczy na rzecz tezy o pluralizmie filozoficzno-kulturoznawczym, o wielości nurtów w zakresie filozofii kultury.

Praca niniejsza stanowić może podstawę do dalszych badań w dziedzinie historii filozofii kultury w Polsce, do badań porównawczych między koncepcjami filozoficznymi kultury a myślą pedagogiczną (pedagogika kultury, personalizm pedagogiczny) oraz nad koncepcjami polityki kulturalno-oświatowej tego okresu.

STEFAN ZABIEGLIK:
WIEK DOSKONALENIA
Z FILOZOFII SZKOCKIEGO OŚWIECENIA
(Uniwersytet Warszawski)

Rozprawa składa się z trzech części. Pierwsza zawiera podstawowe informacje dotyczące Oświecenia europejskiego, włącznie z angielskim. W drugiej przedstawiono ogólną charakterystykę szkockiego Oświecenia (w tym rozwój szkolnictwa i oświaty), jego siedemnastowieczne korzenie, a także proces przemian w Kościele Szkockim (*The Church of Scotland*), jaki dokonał się w połowie XVIII w. (zwycięstwo obozu liberalnego).

W drugiej połowie tego stulecia nastąpił w Szkocji bujny rozkwit różnych dziedzin życia, w tym kultury, nauki i filozofii, wcześni Szkoci nazywali ten okres „wiekiem doskonalenia” (*The Age of Improvement*). Wyodrębnienie

tego okresu, określanego dziś - zwłaszcza przez autorów anglosaskich - jako Oświecenie szkockie (*The Scottish Enlightenment*), wynika z faktu, że w XVIII w. Szkocja, stanowiąca od 1707 r. część Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii, była krajem, który zachowywał jeszcze silne więzy z historyczną, kulturalną i religijną tradycją byłego królestwa szkockiego, powstałego w połowie IX w. i zmagającego się przez wieki z potężniejszym południowym sąsiadem. Proces anglicyzacji, który stopniowo doprowadził do tego, że kultura szkocka, w tym filozofia, utraciła swą samodzielność i narodową specyfikę, w XVIII w. dopiero się rozpoczynał.

W części trzeciej rozprawy zamieszczono obszernie szkice biograficzne oraz omówiono poglądy filozoficzne Francisca Hutchesona, lorda Kamesa (Henry Home), lorda Monboddo (James Burnett) i Adama Fergusona; podano także informacje o życiu i twórczości Dawida Hume'a, Adama Smitha i Thomasa Reida. Autor omawia poglądy filozofów tak, jak zostały one przedstawione w ich dziełach, nie stosując jakiegoś specjalnego klucza interpretacyjnego, akcentuje natomiast kontekst historyczny, w jakim powstały. Więcej miejsca poświęca myślicielom, których dzieła nie zostały dotychczas przełożone na język polski.

W rozprawie znaleźć można także informacje na temat współczesnych edycji dzieł przedstawicieli szkockiego Oświecenia oraz intensywnych badań, jakie w ostatnim ćwierćwieczu prowadzone są przez liczne grono historyków filozofii, zwłaszcza brytyjskich i amerykańskich. Charakterystyczną cechą większości publikacji poświęconych tej problematyce jest ukazywanie różnych aspektów szkockiego Oświecenia, nie ograniczające się tylko do zagadnień filozoficznych. W tym kontekście ważnego znaczenia dla polskiej historii filozofii nabiera nowe, pełne opracowanie całości twórczości Dawida Hume'a, które byłoby wolne od tradycyjnej perspektywy pozytywistycznej i fenomenologicznej.

Rozprawę zamyka krótkie zestawienie najważniejszych nurtów omawianego okresu, podkreślające zarazem jego wkład w rozwój myśli europejskiej. Dotyczy to w szczególności filozofii umysłu, etyki, filozofii religii i nauk społecznych. Główną konkluzją pracy jest teza, że przedstawiciele szkockiego Oświecenia opracowali teoretyczne założenia nowoczesnej myśli liberalnej, stanowiącej podstawę organizacji współczesnego społeczeństwa demokratycznego respektującego zasady gospodarki wolnorynkowej oraz szeroki zakres praw i swobód jednostki (tolerancja, wolność słowa itp). Założenia te, aczkolwiek w różnym stopniu, były stopniowo realizowane w Wielkiej Brytanii i Ameryce Północnej, a także stymulowały rozwój idei liberalnych w części kontynentu europejskiego. U ich podstaw leżało przeświadczenie o ewolucyjnym charakterze przemian społecznych, w przeciwieństwie do koncepcji rewolucyjnych, głoszonych przez jakobinów czy

radykałne nurty socjalistyczne. Inną charakterystyczną cechą myśli szkockiego Oświecenia było akcentowanie ważności zasad etycznych regulujących społeczne zachowanie jednostek. Najbardziej wymownym tego przykładem może być Adam Smith, autor *Teorii uczuć moralnych* (1759) i *Bogactwa narodów* (1776).

Myśliciele szkockiego Oświecenia rekrutowali się głównie z trzech grup społecznych: wykładowców akademickich, prawników i duchownych. Najbardziej znani (wyjątkiem jest D. Hume) zajmowali katedry filozofii moralnej w Edynburgu i Glasgow. W przeciwieństwie do Oświecenia francuskiego, traktowanego zwykle jako paradygmat Oświecenia europejskiego, w Szkocji nie tylko katedry uniwersyteckie, ale także ambony, były często miejscem propagowania idei oświeceniowych. D. Hume, uważany przez religijnych ortodoksów za Wielkiego Niedowiarka (*The Great Infidel*), zajmował posady w brytyjskiej armii i dyplomacji. Podczas okresów pobytu w Edynburgu cieszył się on wielkim uznaniem i szacunkiem miejscowej elity intelektualnej, której przewodził wieloletni pryncypał Uniwersytetu Edynburskiego i lider liberalnego nurtu w Kościele Szkockim, z zarazem wybitny historyk, William Robertson.

Rozprawa jest pierwszą w polskim piśmiennictwie monografią poświęconą szkockiemu Oświeceniu. Zawiera ona obszerną bibliografię (uwzględniającą edycje osiemnastowieczne) oraz indeks osób. W charakterze aneksów załączono wykaz ważniejszych wydarzeń w okresie 1689-1832 oraz listę ważniejszych dzieł wydanych w XVIII w. w Szkocji.

Ks. WŁADYSŁAW ZUZIAK:
DOJRZEWANIE ŚWIADOMOŚCI REFLEKSYJNEJ W FILOZOFII
MORALNEJ GEORGES A BASTIDE'A I JEANA NABERTA
(Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie)

Praca stanowi próbę przybliżenia polskiemu czytelnikowi dwóch ważnych, choć dotychczas nie znanych w Polsce filozofów francuskich. Obaj myśliciele, reprezentujący filozofię refleksyjną, przedstawieni zostają na szeroko zarysowanym tle specyficznych cech filozofii francuskiej.

W pierwszej części czytelnik zostaje wprowadzony w podstawowe problemy filozofii refleksyjnej. Autor ogranicza się do pobieżnej prezentacji rozwoju całego nurtu, koncentrując się na prześledzeniu ewolucji poglądów, które składają się, jego zdaniem, na paradygmat filozofii świadomości i omawiając szerzej koncepcje filozofów, którzy w głównej mierze przyczynili się do rozwoju i ostatecznego ukształtowania się tego paradygmatu. Paradygmat filozofii świadomości, zapoczątkowany przez Kartezjusza i rozwijający się we Francji na przestrzeni trzech stuleci, z dniem dzisiejszym tę pracę,

stanowi o specyfice uprawiania filozofii przez francuskojęzycznych filozofów. Wszystkie elementy paradygmatu filozofii francuskiej, omówione w tej części pracy, odnajdujemy w pracach Bastide'a i Naberta. Zestawienie ze sobą poglądów dwóch myślicieli, wywodzących się z tej samej tradycji i przyznających się do tego samego nurtu, a jednak diametralnie różniących się w realizowaniu tego samego programu, ułatwia odszukanie i zaprezentowanie elementów tego paradygmatu. Elementy te tworzą perspektywę badawczą, która tworzy omówione w pracy konsekwencje podejmowania problemów filozoficznych oraz ograniczenia wynikające z zawężenia perspektywy badawczej.

W rozdziałach II i III, w oparciu o teksty źródłowe, szczegółowo omówione zostały poglądy obu filozofów. W przypadku Bastide'a konieczne było zrekonstruowanie i przedstawienie poglądów filozofa z pominięciem chronologii ich powstawania. Omówione zostały najważniejsze problemy, wokół których Bastide koncentrował się w swoich badaniach: wolności, afirmacji świadomości, autentyczności życia, roli doświadczeń negatywnych w rozwoju świadomości, roli wartości w procesie komunikowania się pomiędzy świadomościami. Rozwój filozoficzny Naberta umożliwił przeprowadzenie rekonstrukcji poglądów z zachowaniem chronologii powstawania omawianych dzieł. W pracy przedstawiony został rozwój poglądów filozofa od próby rozwiązania problemu sprawczości podmiotu i poszukiwania źródeł moralności, poprzez podjęcie problemu istnienia zła, aż po analizę istniejącego w świadomości pragnienia Boga. Wyniki pracy Bastide'a i Naberta, efekty ich analiz, w wielu punktach pozostają zbieżne. Obaj filozofowie proponują wzajemnie uzupełniający się, postrzegany przez pryzmat pierwszeństwa problematyki moralnej nad poznawczą i egzystencjalną, pogląd na świat. Autor wskazuje szczególnie na te elementy obu koncepcji, które stanowią próbę przełamania teoretycznych ograniczeń nauki o moralności oraz stworzenia fundamentów pod aksjologię, mogącą wyjść poza formalizm naukowy i stać się dziedziną podejmującą problemy praktyczne. Autor zwraca uwagę, że rozwiązania proponowane przez obu filozofów nie zawsze i nie w pełni mogą być zaakceptowane, chociaż intencje obu myślicieli są godne uznania.

Pomimo wspólnych założeń wyjściowych, pomimo wspólnych korzeni, wspólnych metod i podejmowanych problemów, obaj filozofowie reprezentują jednak dwa odmienne sposoby uprawiania filozofii, obaj realizują poprzez swoje projekty inne cele. Inne podejście do zagadnień filozoficznych ma wymierny efekt - inny jest w obu przypadkach sposób formułowania problemów i ich rozwiązywania. Bastide, pomimo deklarowanego zafascynowania Sokratesem, filozof akademicki, uprawia filozofię nastawioną na wykorzystywanie wyników badań czy przemyśleń w życiu społecznym -

teoria niewiele jest dla niego warta, jeżeli nie ma znaczenia praktycznego, jeżeli nie znajdziemy dla niej zastosowania w życiu konkretnego człowieka, a co więcej - w życiu społeczeństwa. Jego wnioski mają być argumentami w dyskusjach akademickich, toteż w bardziej bezpośredni sposób korzysta on z ukrytych założeń, przyjmowanych przez własne środowisko oraz, niekiedy bez głębszego uzasadnienia, czerpie rozwiązania z zastanej tradycji. Jego główną zaletą jest umiejętność łączenia cudzych pomysłów w jednolitą całość i podejmowania odwiecznych pytań do prób rozwiązania nowych problemów. Nabert z kolei jest myślicielem-samotnikiem, każdy problem jest przez niego rozpatrywany rzetelnie i dogłębnie, analizy przeprowadzane są do najgłębszych możliwych dla refleksyjnego badania poziomów eksploracji. Problem pojawiający się na refleksyjnym horyzoncie stara się rozpoznać, konfrontując go zarówno z własnymi założeniami, jak i z wcześniejszymi próbami rozwiązań. Nabert jest poszukiwaczem prawdy, dla niego liczy się przede wszystkim intelektualna uczciwość oraz odwaga w podejmowaniu problemów, niezależnie od ich filozoficznych konsekwencji. Kiedy rozwiązanie nie jest możliwe, lub nie jest do końca zadowalające, próbuje on spojrzeć na badany problem z innej perspektywy, wierząc, że każdy problem jest rozwiązywalny i że właściwe rozwiązanie można odnaleźć na innej drodze, lub przez zmianę perspektywy badawczej. Kolejne nierozwiązane problemy prowadzą go drogą, którą wcześniej zmierzał Maine de Biran, a po nim pokolenia francuskich filozofów - od badania wewnętrznych danych świadomości do uznania Boga za gwaranta zarówno naszej wiedzy, jak i sensu naszego istnienia i działania w świecie.

Ten ostatni aspekt rozwoju badań nad świadomością stanowi główną oś zagadnień poruszanych w pracy. Dojrzewanie świadomości refleksyjnej jest tutaj rozpatrywane zarówno w planie historycznym, poprzez ukazanie kształtowania się rozumienia podmiotu i jego dochodzenia do samorozumienia w filozofii refleksyjnej od Maine de Birana do Paula Ricoeura, jak i w planie indywidualnym, gdzie przedstawiany jest proces dochodzenia przez Bastide'a i Naberta od ich założeń wyjściowych dotyczących natury świadomości, do rozwijania się i artykułowania poglądów na istniejące w świadomości struktury odpowiedzialne za rozwój i dojrzewanie Ja oraz postrzeganie wynikających z funkcjonowania tych struktur konsekwencji dla rozwoju Ja.

W ostatniej części pracy przedstawiona została rekonstrukcja obrazu świadomości dojrzewającej. Na tym tle przeprowadzona została analiza porównawcza rozwoju poglądów obu autorów. Podkreślona tutaj została przede wszystkim wartość filozoficzna analiz świadomości prowadzonych przez Naberta. W tej części autor pracy stara się wyraźnie zaakcentować te idee i konsekwencje analiz prowadzonych przez Bastide'a i Naberta, które

przywiodły Paula Ricoeura do sformułowania programu badań hermeneutycznych, a w tej perspektywie problemy i próby ich rozwiązań podejmowane przez Naberta wydają się znacznie bardziej heurystycznie płodne, są bardziej niepokojące, bardziej inspirujące, pozostawiają więcej pytań, na które filozofia powinna znaleźć odpowiedzi, obnażają braki metody refleksyjnej i prowadzą do wątpliwości co do zasadności założeń, które stały się podstawą powstania i rozwijania się filozofii refleksyjnej.

Koncepcja hermeneutyki Ricoeura, co stara się wykazać autor, zamyka pewien rozdział w historii myśli filozoficznej, który rozpoczęło Kartezjańskie odkrycie *cogito*, a zaowocowało między innymi rozwojem filozofii świadomości czy fenomenologii, z ich koncepcjami intencjonalnego, dynamicznie rozwijającego się podmiotu. Te wszystkie filozoficzne koncepcje opierały się na błędnym założeniu, że świadomość może dotrzeć do własnych źródeł i osiągnąć pełną, niezafałszowaną samoświadomość. Zrozumienie w pełni znaczenia krytyki filozofii refleksyjnej przeprowadzonej przez Ricoeura byłoby niekompletne, gdybyśmy nie dysponowali wiedzą dotyczącą normalnego stanu tej filozofii, reprezentowanego w powyższym opracowaniu przez Bastide'a, i nie poznali, wypracowanych przez Naberta, przesłanek, które doprowadziły Ricoeura do jego krytycznych wniosków. Brak opracowań dotyczących filozofii refleksyjnej, a szczególnie nieznanomość prac Naberta w Polsce, nie ułatwiały dotychczas tego zadania.

WITOLD P. GLINKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

DIALOG JAKO FILOZOFIA CZYLI O REALNOŚCI BUBEROWSKIEGO POMIĘDZY

Pojęcie dialogu przywodzi skojarzenia raczej semiotyczne niż filozoficzne. Dialogi Platonskie, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata* Galileusza, *Rozmowy...* Fontenelle'a i wiele innych tekstów, powstałych w różnych epokach myśli, weszło do kanonu europejskiej filozofii głównie z powodu swej treści, bowiem forma, jaką im nadano, zwykle pozostawała poza polem zainteresowania czytelnika. Wprawdzie Sokrates próbował samą formę dialogu uczynić osią swego filozofowania - podnosząc jej bezprecedensową ważność i odnajdując w niej klucz do wyjawienia tego, co najistotniejsze dla refleksji nad człowiekiem, a co zwykle skryte i przytłoczone obfitością codziennych faktów - cóż, kiedy intelektualizm etyczny patronujemy jego myśleniu okazał się dość wątpliwym i mało atrakcyjnym impulsem dla rozwoju późniejszej europejskiej refleksji antropologicznej. Tymczasem pojęcie samego dialogu, wyrażającego niepowtarzalność relacji międzypodmiotowych i będącego swoistą realnością przynależną człowiekowi funkcjonującemu w kontekście interpersonalnym, nigdy nie zadomowiło się wśród podstawowych tematów filozofii¹. Jeśli się pojawiało, to marginalnie. Towarzyszyło fundamentalnym kwestiom ontologii czy teorii poznania, ale jako ich tło - raczej tolerowane niż skłaniające do osobnego namysłu. A jednak dziś - gdy autonomia i wiarygodność tradycyjnego, monologicznego podmiotu zostały tak bardzo nadwątlone, że coraz częściej odmawia mu się miejsca dotychczas zajmowanego w przestrzeni filozoficznego dyskursu, pytanie o podmiot - już nie monologiczny, lecz uwikłany w relacje z takim jak on podmiotem - powraca ponownie. Powracając, okazuje się też pytaniem o człowieka, i znów nie o człowieka w jego wyabstrahowanej z wszelkich kontekstów substancjalności, lecz przeciwnie - o człowieka jako istotę dialogiczną i przez dialog konstytuowaną, o „człowieka z człowiekiem”.

Niezwykle ważną, choć kontrowersyjną (krytykowaną za uchybienia formalne i niedostateczną przejrzystość, a nawet za niekonsekwencje) prezentację problematyki filozoficznej pojawiającej się na styku: człowiek-człowiek, przynosi książka Martina Bubera *Ja i Ty*. Pracę nad nią rozpoczął

¹ Por. M. Jędraszewski: *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Lévinasem*. „Poznańskie Studia Teologiczne”, T. VI, 1986, s. 463-482.

² Sytuowanie myśli Bubera w obszarze antropologii filozoficznej wydaje się zasadne z uwagi na okoliczność podejmowania przez autora takiej problematyki, jak istota człowieka oraz natura i specyfika ludzkiego życia (por. H. Buczyńska-Garewicz: *Martin Buber i dylematy subiektywności*. „Znak”, 1980, nr 7, s. 875-889).

Buber w 1916 roku³. Z tego roku pochodzi pierwszy zachowany jej konspekt, jednak nawet w 1922 roku ostateczny kształt dzieła nie był jeszcze do końca przesądzony. Buber miał bowiem zamiar przedstawić obszerną, pięciotomową pracę z zakresu filozofii religii, ale ostatecznie poprzestał na ogłoszeniu drukiem w 1923 roku rozprawy *Ja i Ty*, pierwszej i podstawowej spośród zaplanowanych części dzieła. Praca ta zamyka i przewyżcza wcześniejszy, mistyczo-panteizujący okres filozoficznych poszukiwań Bubera, sytuując go w obrębie - zdobywającego wówczas popularność - stylu a zarazem programu uprawiania filozofii, określanego mianem „dialogiki”. Myślenie dialogiczne niejako programowo odcinało się od postulatów, formułowanych w duchu puryzmu metodologicznego, zalecających uprawianie filozofii w sposób autonomiczny względem obszaru właściwego sferze religii. Doświadczenie religijne - rozumowali przeciwnicy dialogiki - winno, jako niedyskursywne, z jednej strony pozostać w sferze subiektywności tego, czym staje się udziałem, z drugiej zaś - autorytet instytucji gwarantujących i wyznaczających przestrzeń uczestniczenia w kulcie miałyby zachować niezależność od jakichkolwiek wpływów filozoficznego dyskursu. Tymczasem wrażliwość religijna Bubera, skądinąd dalekiego od rabinistycznej lub innej ortodoksji, nie pozwalała filozofowi na wzajemne dystansowanie od siebie dwóch sfer ważności: religijnej i filozoficznej. Buber nie tylko nie odcinał się od tradycji chasydzkiej (intensywnym studiom nad nią oddał się szczególnie w latach 1920-1922, czyli prowadził je równolegle do prac nad *Ja i Ty*), ale uznał, iż w jej obrębie odnajdzie inspirację do rozwinięcia własnej myśli. O tym, w jakim stopniu myślenie Bubera było reprezentatywne dla krystalizującego się po I wojnie światowej nurtu dialogicznego, świadczyć może fakt, iż niemal w tym samym czasie ukazały się ważne i od razu dostrzeżone prace o podobnym charakterze co *Ja i Ty*. W 1919 roku wyszła pośmiertnie *Religia rozumu ze źródeł judaizmu* Hermana Cohena, a w 1921 roku *Słowo i duchowe realności. Fragmenty pneumatologiczne* Ferdynanda Ebnera oraz *Gwiazda Zbawienia* Franza Rosenzweiga.

Buberowska koncepcja dialogu realizowanego na płaszczyźnie *Ja-Ty* spotkała się z natychmiastową krytyką i to nie tylko filozofów odrzucających możliwość uprawiania filozofii na sposób dialogiczny, albo choćby kwestionujących prymat i pierwotność dialogiki względem perspektywy „transcendentalnej” (jak M. Theunissen), ale także samych dialogistów: E. Lévinasa i F. Rosenzweiga. (Polemikę tę można prześledzić w tekstach: M. Buber: *Dyskusja z Karlem Rogersem*. „Znak”, 1969, nr 11/12(173/174), s. 15-3 8; E. Lévinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*. W: *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Ed. P. -A. Schilpp, M. S. Friedman. Stuttgart 1963;

³ Zob. A. Anzenbacher: *Die Philosophie Martin Bubers*. Wien 1965, s. 11.

E Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*. Haag 1979. Por. M. Jędraszewski: *Bubera i Lévinasa spór o rozumienie dialogu*. „Przegląd Powszechny”, 1986, nr 7-8, s. 55-65; Idem: *Emmanuela Lévinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*. W: *Teksty Filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*. Kraków 1987, s. 125-144; Idem: *Relacje międzypodmiotowe...*, op. cit.; A. Żak: *Marcin Buber o możliwości objawienia*. „Analecta Cracoviensia”, XXIII, 1991.) Celem niniejszego tekstu nie jest jednak rozstrzyganie o racjach stron biorących udział w toczącym się (zwłaszcza w początkach lat sześćdziesiątych) sporze o dialogikę, lecz jedynie przybliżenie Buberowskiej wizji dialogu, której dojrzała postać po raz pierwszy zarysowana została na kartach *Ja i Ty*⁴.

Kluczowa dla całej tradycji „dialogicznej” kategoria dialogu wymaga wyjaśnienia. Jej swoistość, a także nieco odmienne zabarwienie znaczeniowe u poszczególnych dialogistów, nie zawsze niestety spotykają się z dostatecznym zrozumieniem⁵. Buber niewątpliwie należy do autorów, u których kategoria ta uzyskuje sens daleki od językowego czy funkcjonującego zgodnie z powszechnie ugruntowaną intuicją. Autorowi nie idzie zatem o dialog „wizualny”, wyrażający się w rozmaitych formach komunikacji międzyludzkiej - ten jest jedynie niejednoznacznym refleksem dialogu rozumianego w podstawowym, proponowanym przez Bubera znaczeniu. U Bubera dialog staje się czymś innym niż konfrontacja dwóch monologów. Różnica między dialogiem a monologiem nie sprowadza się zresztą do ilości partnerów, lecz wyraża w postawie, w jakiej potencjalny uczestnik dialogu otwiera się na rzeczywistość - dialogiczną czyli względem niego zewnętrzną i nie dającą się zawłaszczyć, a zarazem wymagającą zasymilowania jej przez całą podmiotowość osoby - lub przed nią zamyka. Już na samym początku dialogicznych rozważań Bubera pojawia się dualizm wtórujący nie tyle dwoistości odnajdywanej w realnym świecie, ile ludzkiej refleksji nad światem. Ta może być organizowana wedle jednej z dwóch wzajemnie rozłącznych perspektyw, które rysują się stosownie do jednego z dwu możliwych słów, wypowiedzianych przez człowieka i przesądzających o charakterze jego relacji ze światem. Wybierając jedno z tych słów człowiek wybiera, a zarazem przyswaja jedną z dwu wizji: świata, siebie i innego człowieka. Konsekwencje tego wyboru nie ograniczają się do wytyczenia relacji wyłącznie poznawczej, gdyż wybór angażuje człowieka jako takiego, a nie zaledwie jedną z jego

⁴ Do najważniejszych tytułów Bubera zalicza tę książkę znawca jego myśli B. Casper, por. idem: *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der Religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Buber*. Freiburg-Basel-Wien 1967.

⁵ Przykładem niedopuszczania możliwości innego niż literalne traktowania kategorii dialogu, a zarazem ignorowania faktu, iż Buber w sposób jawny przeformułowuje sens tej kategorii, może być krytyczna wypowiedź I. M. Bocheńskiego OP, zamieszczona w „Tygodniku Powszechnym” z 27. 03. 1988 r.

warstw czy struktur (np. człowieka jako podmiotu poznającego, rozumiejącego, etycznego itp.). Dlatego stwierdzając, że „podstawowe słowa wypowiada istota”, pragnie Buber podkreślić doniosłość owych słów dla samookreślenia się „całego” człowieka. Słowa podstawowe nie wyczerpują ani leksyki, ani reguł gramatycznych, za pomocą których człowiek opisywałby świat oraz siebie - ciągle się doń zwracającego. Autor zmierza jedynie do zarysowania dwóch charakterystycznych typów odnoszenia się człowieka do świata, do innych ludzi i do siebie, przy czym słowa o jakich pisze okażą się nie tylko podstawowe, ale wręcz kluczowe dla tego procesu.

Różnica między podstawowymi słowami zaznacza się już u zarania duchowej historii człowieka. Już człowiek pierwotny, wchodząc w relację noszącą jeszcze charakter przedwerbalny, wkraczał w rzeczywistość podstawowego słowa *Ja-Ty*. Dochodzi do tego już w obszarze naturalnych przeżyć witalnych, dalekich od refleksyjności. Już samo pierwotne wydarzenie relacji wskazuje na treść *Ty* - wcześniejszą od treści wszelkiego *To*, które staje się dostępne dopiero dzięki zapośredniczeniu przez *Ja*, dystansując się od niego i stanowiąc jego prywatę. O ile słowo *Ja-Ty* nie powstało z połączenia członów opisywanej przezeń relacji, gdyż sens struktury tej relacji jest wcześniejszy od świadomości *Ja*, w której się ona manifestuje, o tyle słowo *Ja-To* będzie wtórne względem świadomości *Ja* - powstanie z połączenia składających się na nie elementów. Doświadczanie *Ja* wiąże się z oderwaniem owego *Ja* od naturalnego środowiska, z zapoznaniem pierwotnej więzi między jego cielesnością a świadomością, która wskazuje na dualność świata będącą skutkiem jego relacyjnego charakteru.

Buberowskie słowa nie są słowami pojedynczymi, lecz sprzężonymi, są parami słów. Ich autonomia, ich sensotwórcza moc wyraża się w tym właśnie, że korespondując ze sobą stanowią zapowiedź sensu tej - jednej z dwu możliwych korespondencji, wedle której rozpoznajemy i porządkujemy „swoją” rzeczywistość. I już na początku charakterystyki owych słów otwierających świat nam, a także nas światu Buber sięga po dystynkcje aksjologiczne. O ile bowiem nie kwestionuje zasadności posługiwania się przez człowieka obu słowami-otwarciami świata, to zarazem opowiada się za ich niejednakową przydatnością ze względu na wymóg samookreślenia się człowieka. Tym samym z dwu słów: *Ja-Ty* oraz *Ja-To*, jedynie pierwsze zdolne jest wypowiedzieć całą prawdę o człowieku, jako że wypowiadający je człowiek angażuje do tego całą swoją istotę. Wypowiadający podstawowe słowa nie komunikuje o czymś zewnętrznym i jako takie realnym, co trwałoby poza nim - niezależne od niego, może wręcz transcendentne - raczej przez sam akt wypowiedzania ustanawia pewną realność. Ta dookreślona czy wręcz wykreowana rzeczywistość nie jest jedynie rzeczywistością przedmiotową, gdyż pozostaje w sensotwórczej i genetycznej zależności od ustanawiającej ją osoby, która

określając ją, zarazem siebie nazywa i określa. Nie można wypowiedzieć samego *Ja*, w oderwaniu od *Ty* czy *To*. Przeciwnie, mówiąc *Ja*, wypowiada się równocześnie *Ty* lub *To* - w zależności od podstawowego słowa, jakiemu owo *Ja* przynależy. I odwrotnie: wyizolowane *Ty* bądź *To* pozbawione są sensu, bowiem ten jest zawsze sprzężony z sensem *Ja*⁶. Posługiwanie się podstawowymi słowami daleko wykracza u Bubera poza zasadniczy tryb używania języka - jeśli wiązać go będziemy z najczęściej wskazywanymi funkcjami: semantyczną, apofantyczną, akroamatyczną czy ewokacyjną. Podstawowe słowa są fundamentami świata, pozwalają na jego zrozumienie i w ten sposób otwierają przed człowiekiem drogę do samookreślenia, nie będącego ani aktem, ani jego treścią, ani też skończonym, zamkniętym w obiektywnym czasie procesem, lecz tym, co trwając wraz z człowiekiem uosabia wciąż aktualne, stojące przed nim zadanie. Dla Bubera wszelkie mówienie zdecydowanie wykracza poza repertuar podstawowych funkcji języka i jest względem nich wcześniejsze⁷. Używając podstawowych słów człowiek „wkracza w nie i jest w nich”. Jednak proces ten będzie przebiegał inaczej gdy za podstawę tę obierze się podstawowe słowo *Ja-To*, inaczej gdy będzie nią *Ja-Ty*. W pierwszym przypadku człowiek sytuuje się w świecie rzeczy, pośród tego co, jako dane, staje się dla niego przedmiotowe. W drugim, człowiek określa się jako uczestnik relacji. Autor nie odrzuca zasadności doświadczania świata, użytkowania go, czynienia przedmiotem ludzkich odniesień, jednak wskazuje, że pociągają one za sobą rezygnację z bezpośredniej obecności człowieka w świecie.

Bycie w relacji zakłada wzajemność i dlatego jest czymś innym niż trwanie pośród rzeczy. Te ostatnie graniczą z sobą, są jedna-obok-drugiej⁸ - a nawet (co widać np. z perspektywy *Bycia i czasu* Heideggera) - tylko dlatego istnieją, że zapełniają „zagospodarowują” horyzont ludzkiego rozumienia. Relacje nie ustanawiają podobnej przedmiotowej rzeczywistości, a ich istnie-

⁶ Pisze Buber: „Nie istnieje *Ja* w sobie, istnieje tylko *Ja* podstawowego słowa *Ja-Ty* oraz *Ja* podstawowego słowa *Ja-To*” (M. Buber: *Ich und Du, Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973, s. 8. Korzystam z przekładu *Ja i Ty* autorstwa J. Doktora, Warszawa 1992, s. 40, oddając jedynie niemieckie *Es* jako *To*, a nie *Ono* - zgodnie z wcześniejszą propozycją tego tłumacza zastosowaną w przekładzie tekstu M. Bubera *O Ja i Ty*, zamieszczonego w: *Filozofia dialogu*, pod red. B. Barana. Kraków 1991, oraz uznając za zasadne uwagi ks. M. Jędraszewskiego zawarte w tekście: „*Es*” jako „*Ono*” czy jako „*To*”? „*Logos i Ethos*”, 2/1992, s. 160-165).

⁷ Można tu doszukiwać się formalnego podobieństwa do późniejszej „hermeneutyki” Heideggera, rozróżniającego pomiędzy, z jednej strony mówieniem (*Rede*) - pierwotniejszym od wszelkiego języka i pojmowanym w sensie bardziej fundamentalnym, jako systemem znaków będący bezpośrednią ekspozycją tego co rozumiane, a z drugiej językiem (*Sprache*) - wtórnym, nadbudowanym nad nim, jako zależny od jego struktur funkcjonalnych (zob. M. Heidegger: *Bycie i czas*, przekł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 227-236).

⁸ „Świat *To* jest spójny w przestrzeni i czasie. Świat *Ty* nie jest spójny w przestrzeni i czasie” (M. Buber: *Ja i Ty*, wyd. cyt., s. 59).

nie i ważność nie są uzależnione od jakiegś zewnętrznej względem nich struktury. A zatem, co konsekwentnie z powyższego wynika, relacje nie dostarczają wiedzy przedmiotowej, nie mówią o tym *co i jakie jest*. Jeśli w ogóle o czymś informują, to raczej o bezpośrednio obecnym, choć nienazywalnym trwaniu, o tym, *że jest*. Żaden z uczestników relacji nie może osiąść ani jej samej, ani tego, co ona z sobą przynosi. W tym sensie u Bubera, podobnie jak w dialogice G. Marcela, interpersonalne „być”, stanowiące wyznacznik prawdziwości relacji, znosi i wyklucza wszelkie „mieć”, jeśli to miałoby wyrażać próbę jej uprzedmiotowienia. Również język, generowany w ślad za perspektywą otwierającą się wraz z relacją, stanowi przeciwieństwo języka uprzedmiotawiającego - jakkolwiek żadnemu z tych języków nie przysługuje i nie może przysługiwać wyłączność. Dwie perspektywy językowe, podobnie jak dwa podstawowe słowa, dopełniają wizji świata, która nigdy nie będzie na trwałe zdominowana przez żadną z nich. Jednak sens oraz istnienie **relacji** różnią się radykalnie od sensu czy istnienia **przedmiotu** - nie można poddać jej rygorom pojęć, tak jak z perspektywy monologicznej, właściwej filozofii typu Kartezjańskiego, postępuje się z przedmiotem. Nad relacją nie sposób w pełni zapanować, jak nad przedmiotem, uczynić „swoją”, przejrzystą, komunikowalną. Nie znaczy to jednak, że wiedzę o świecie - po to by lepiej go rozumieć, by się do niego zbliżyć - człowiek miałby czerpać tylko poprzez przedmiotowe doświadczenie. Według Bubera jest nawet odwrotnie. Doświadczanie świata nie stanowi o udziale człowieka w świecie, ani nie nadaje światu ponadprzedmiotowego sensu. Pozostaje ono w immanencji poznającego podmiotu - jako jego arbitralne rozstrzygnięcie - a realność bądź ważność ludzkiego doświadczenia nie ustanawia żadnej relacji, w której świat byłby nie tylko przedmiotem, ale uczestnikiem. W konsekwencji świat rozpoznawany przy użyciu języka przedmiotowego zdolny jest objawić jedynie drobną część prawdy o sobie i o człowieku.

Tymczasem świat relacji jest całkiem inny, daleko wykracza poza reguły rządzące tym, co przedmiotowe. Taki świat powstaje w trzech sferach życia człowieka: 1) z przyrodą, 2) z ludźmi oraz 3) z istnościami (*Wesenheit*) duchowymi. Żyjąc z przyrodą (określaną przez Bubera „sferą przedproża”)¹ człowiek nie używa języka - dlatego też relacja z przyrodą jest ukryta. Pozajęzykowa jest również relacja człowieka z istnościami duchowymi („sfera nadproża”) - co nie znaczy, by ta relacja nie inspirowała języka: „Nie słyszymy żadnego Ty, lecz mimo to czujemy się zagadnięci i odpowiadamy tworząc, myśląc, działając: wypowiadamy naszą istotą podstawowe słowo,

⁹ „W języku przedmiotowym możnaby powiedzieć: każda rzecz na świecie - przed lub po swoim stanie się rzeczą - może ukazać się danemu Ja jako jego Ty” (tamże, s. 49).

¹⁰ Tamże, s. 118.

mimo że ustami nie możemy powiedzieć *Ty*¹¹. W pełni jawną, gdyż wyrażającą się w języku jest jedynie relacja z ludźmi, w ramach której „dajemy i przyjmujemy *Ty*”. Nie znaczy to, by *Ty* miało być wykluczone ze świata przyrody. *Ty-wieczne* - które z samej swej istoty nie może stać się *To*¹² - przenika, choć w rozmaity sposób, wszystkie podejmowane przez człowieka relacje, nadaje im sens, sprawia, że jako relacje są niesprowadzalne do sfery doświadczenia. Wejście w relację nie wymaga od człowieka zniesienia postawy doświadczającej - zakłada raczej jej przeformułowanie, wzbogacenie, bowiem w relacji, to co dotąd było jedynie przedmiotem, roztacza przed człowiekiem całą swoją realność: „żyje naprzeciw mnie, ma ze mną do czynienia, tak jak ja z nim - tylko inaczej”¹³. Gdy człowiek wypowiada słowo *Ja-Ty*, zarówno ten, do kogo się zwraca jak i świat poza nim, zachowują swą ważność, jednak jako oświetlone jego światłem. *Ty* jest jednością, niesprowadzalną do wielości elementów, które konstytuują go w perspektywie przedmiotowej. Relacja z *Ty* nie przekreśla doświadczenia, lecz je przekracza, wznosi się ponad nie, podczas gdy wyizolowane doświadczenie - jedynie oddala od *Ty*, przekształcając je w *Ten*, *Ta*, *To*. Relacja z *Ty* nie wymaga, by *Ty* jej doświadczało, gdyż wykracza ona poza wiedzę i doświadczenie znajdujące się w zasięgu *To*. Czego nie sposób doświadczyć i opisać, można tylko urzeczywistnić.

Autor podkreśla aktywny charakter *Ty*, które przychodzi spoza znanego subiektywności świata i zagaduje ludzkie *Ja*. To zagadnięcie nie tylko umożliwia *Ja* otwarcie się na relację, ale jest warunkiem samoświadomości *Ja*, czyni dostępnym to, co wyznacza jej treść osobową. *Ty* nie pojawia się jako rezultat eksploracji świata, lecz daje się spotkać dzięki łasce. Podstawowe słowo, jakie *Ja* wypowiada wobec *Ty* jest czynem, rozświetlającym sens *Ja* i ujawniającym całą jego istotę. Genetycznie najpierw *Ty* wybiera *Ja*, spotyka je, kieruje się ku niemu przez swoje zagadnięcie (*Anrede*), ale zarazem warunkiem zaistnienia relacji jest podjęcie przez *Ja* tej relacji, urzeczywistnienie jej bezpośredniości. Relacja wyraża się równoczesnością wybierania (przez *Ja*) i bycia wybranym (przez *Ty*), w których działanie i doznawanie poprzez absolutny zasięg, jaki komplementarnie względem siebie zataczają staje się jednością. Będzie to jedność upodobniona do bierności, w której warunkiem stawania się *Ja* jest *Ty* zarówno zwracające się do *Ja*, jak też przez

¹¹ Tamże, s. 41.

¹² Tamże, s. 85, 110.

¹³ Tamże, s. 42.

Ja spotykane. Buber - jakby na przekór Levinasowi¹⁴ - kładzie wyraźny nacisk na stwierdzenie, że relacja wiążąca *Ja* z *Ty* polega na wzajemności oddziaływań jej uczestników. Relacja między *Ja* i *Ty*- umożliwiana otwarciem się obu ich uczestników według podstawowego słowa *Ja-Ty* - ma charakter bezpośredni. Granica rozdzielająca obecność *Ty* od przedmiotowości *To*, przebiega przez wszystkie sfery mogące służyć określeniu tego, co dane, tego co doświadczane, tego wreszcie, co postrzegane ze względu na wartości. Bezpośredniość relacji sprawia, że wszystko inne, należące do świata *To*, staje się nieistotne. Przeżycie tej bezpośredniości nadaje sens *teraźniejszości* - pojmowanej nie jako pojęciowe wyobrażenie fragmentu przynależnego kontinuum czasu (będące wyobrażeniem sztucznym, nieadekwatnym, ignorującym fenomen przemijalności nieodłączny temu co temporalne), lecz takiej, która aktualizuje się dzięki obecności *Ty*. Teraźniejszość okazuje się właściwym środowiskiem świata organizowanego stosownie do podstawowego słowa *Ja-Ty* - świata, w którym dochodzi do spotkania osób trwających w bezpośredniości i w niej dokonujących wzajemnego zapośredniczenia. Przejście na poziom podstawowego słowa *Ja-To* sprawia, że *Ty* ginie pośród treści doświadczenia - wskazującego na przeszłość i kierującego ku przedmiotom, wyłaniającym się z niej i przez nią zawłaszczonym. W przeciwieństwie do treści przeszłości - przedmiotów, zamkniętych w pojęcia i sprowadzonych do tego, co jako doświadczone i znane, minęło - to co teraźniejsze jest wciąż podtrzymywane w rzeczywistości uobecniającej się istoty.

Buber przeciwstawia *Ty* realne - należące do horyzontu dialogicznego, zakreślanego mocą podstawowego słowa *Ja-Ty* - *Ty* idealnemu, będącemu samym tylko pojęciem i wyczerpującemu się wraz z nim. *Ty* idealne - idea człowieczeństwa - może być tylko abstrakcyjną atrapą *Ty* realnego. Takie pojęcie nie nadaje się, by za jego pomocą uchwycić istotę *Ty*, odsłaniającą się nie przed anonimowym podmiotem, lecz stanowiącą korelat żywej i bezpośredniości relacji wyznaczającej *Ja* i *Ty* ich istotną rzeczywistość. Z dezaprobatą Bubera spotyka się zarówno powstrzymywanie się od otwierania świata przy użyciu podstawowego słowa, jak i bezwiedne omijanie go, zastępowanie anonimowo wypowiadanymi pojęciami. Powyższe tendencje stanowią o winie człowieka, mającej źródło w jego zaniechaniu lub w niewrażliwości

¹⁴ Levinas, mimo pokrewieństwa jego myśli dialogice Bubera i niezależnie od rezultatów polemik, jaką, prowadzili korespondencyjnie w początkach lat sześćdziesiątych, nie krył odmienności własnego pojmowania relacji dialogicznej, zwłaszcza gdy kwestionował jej symetryczność: „Przedmiotem naszej krytyki będzie przede wszystkim wzajemność relacji *Ja-Ty* [...] Zastanawiamy się, czy relacja z odmiennością innych ludzi, objawiająca się w formie dialogu, pytania i odpowiedzi, da się opisać bez wprowadzenia paradoksalnej różnicy poziomu pomiędzy *Ja* a *Ty*” (E. Levinas: *Martin Buber. Martin Buber i teoria poznania*. W: *Imiona własne*, przekł. J. Margański. Warszawa 2000, s. 37).

utrudniającej mu wychodzenie ku światu i ku ludziom wedle podstawowego słowa¹⁵.

Zatrzymując się na analizie, z jednej strony czynu, a z drugiej uczestnictwa jako istotnych warstw osobowej świadomości człowieka, Buber dokonuje rozróżnienia między uczuciem a miłością. Uczucie jest tym, co się „ma”, natomiast miłość - dziejąc się wraz z człowiekiem zawłaszcza nim, sama udziela mu zamieszkania. Relacja miłości, inaczej niż uczucie, nie dopuszcza do postrzegania *Ty* jako jej obiektu, przedmiotu miłowanego przez *Ja*. Miłość bowiem wydarza się i trwa jedynie pomiędzy *Ja* i *Ty*. Dzięki trwaniu miłości, perspektywie otwierającej ludzkie *Ja* na *Ty*, na jego istotę, inni ludzie mogą być dostrzeżeni jako stojący naprzeciw *Ja*. Miłość ujawnia również odpowiedzialność *Ja* za *Ty*. Miłość odsłania całą istotę *Ty* i dlatego - w przeciwieństwie do nienawiści, która poprzestaje wyłącznie na jednym aspekcie człowieka, bagatelizując inne - stanowi najwłaściwszą relację zachodzącą między ludźmi. Autor nie przeocza sytuacji, gdy człowiek nie potrafi powiedzieć *Ty* do „swojego ludzkiego Naprzeciw”. Upatruje w niej granicę, jaka towarzyszy każdemu wchodzeniu w relację, będącemu przecież zawsze czymś względnym, a nigdy obiektywnym. Ale nawet bezpośrednia nienawiść jest bliższa relacji niż niezdolność do miłości i nienawiści.

Relacji przypisuje autor genetyczną pierwotność względem wszelkich kulturowych jakości i prawd, gdyż te pojawiają się jako funkcje: *procesów relacji* (przeżycia jakiegoś Naprzeciw) oraz *stanów relacji* (życia z jakimś Naprzeciw). Żadna relacja nie jest trwała, wolna od fluktuacji i zmienności¹⁶, tak, że „w naszym świecie każde *Ty* musi stać się *To*”, czyli przedmiotem pośród przedmiotów¹⁷. Nawet miłość nie trwa niezmiennie w bezpośredniej relacji, wciąż bowiem oscyluje między aktualnością a utajeniem.

Pisząc o relacji Buber wielokrotnie podkreśla jej uprzedniość i „aprioryczność” względem *Ja*, które dopiero jako wyposażone w tę istotną dlań kategorię jest zdolne do zajęcia jednej z dwu postaw. To stwierdzenie zachowuje swą ważność nie tylko w planie epistemiczno-semantycznym, ale także

¹⁵ Autor pisząc: „Pożalowania godny jest ten, kto nie wypowiada podstawowego słowa, lecz biedny, kto zamiast tego zagaduje je za pomocą pojęcia lub hasła, jak gdyby było ono ich imieniem” ma zapewne na uwadze jedynie słowo *Ja-Ty*, gdyż słowo *Ja-To* charakteryzuje się tym, iż odsłania przed człowiekiem świat uprzedmiotowiony - nie w bezpośredniej obecności, ale właśnie pod postacią pojęć i wyobrażeń. Za taką interpretacją zdaje się przemawiać okoliczność, iż Buber nie wspomina o „trzeciej” drodze wyznaczającej kontakt człowieka ze światem, takiej, która w żadnym stopniu nie angażowałaby jego istoty i przebiegała z pominięciem podstawowych słów. Ponadto, gdyby nie zawęzić podstawowego słowa padającego w powyższym zdaniu Bubera do zakresu *Ja-Ty* i włączyć również *Ja-To*, trudno byłoby odróżnić sytuację „nie wypowiadania podstawowego słowa” od „zagadywania go za pomocą pojęcia lub hasła” (zob. *Ja i Ty*, op. cit., s. 46).

¹⁶ „Pojedyncze *Ty*, gdy skończy się proces relacji, musi stać się *To*. Pojedyncze *To*, przez wejście w proces relacji, może stać się *Ty*” (tamże, s. 60).

¹⁷ Tamże, s. 48.

filo- oraz ontogenetycznym, w jakich autor sytuje początek ludzkiego *Ja*: „Pierwsze jest dążenie do relacji - wyciągnięta ręka, w którą wtula się *Naprzeciw*. Relacja z *Naprzeciw*, bezsłowna, wstępna postać mówienia *Ty*, przychodzi później. Stanie się rzeczą jest natomiast późniejszym produktem, który wyłania się z rozkładu praprzeczyć, z rozłączenia się złączonych partnerów - tak jak stawanie się *Ja*”¹⁸. A *priori* relacji, identyfikowane z wrodzonym *Ty*, jest tym, co umożliwia spotkanie - z charakterystycznym dlań „*Naprzeciw*”, wyłączością oraz pojawiającym się na początku „zagadnięciem”. Dzięki wrodzonemu *Ty*, i poprzez relację z *Ty* „empirycznym”, człowiek ma zdolność stania się *Ja*. Pierwsze jest *Ty*, bo świadomość *Ja*, będącego „niezmiennym partnerem”, zarysowuje się, wzrasta i dojrzewa stosownie do przeżywania relacji - wciąż zanikających i odradzających się na nowo.

*

Jeśliby przyjąć, że książka *Ja i Ty* stanowi zapowiedź nowej antropologii filozoficznej, to różni się ona wyraźnie od współczesnych Buberowi ujęć M. Schelera, H. Plessnera czy M. Heideggera - zarówno rozwiązaniami, jak i formą nadaną pytaniu o człowieka. Buber starał się dowieść, że postawienie pytania „kim jest człowiek” ma sens wówczas, gdy usytuujemy je w kontekście relacji - tego, kto istnieje do tego, kto konstytuuje jego osobowość, a więc swoistą egzystencję²⁰. Odpowiedź na powyższe pytanie - nie jedna, skończona, ujęta w rygory pojęć tworzących ostateczne i zamknięte orzeczenie, lecz dziejąca się wraz z człowiekiem - przychodzi z rzeczywistości transcendentnej zarówno względem tego, co jednostkowe jak i tego, co ogólne. Droga Bubera ku zrozumieniu istoty człowieka przewycięża dwie skrajne i zapoznające treść ludzkiego *Ja* perspektywy: z jednej strony indywidualizm - ujmujący jedynie jeden aspekt człowieka; z drugiej - kolektywizm - ignorujący podmiotowość ludzkiej jednostki, by uczyniwszy z niej „część” wpisać ją w społeczną „całość”. Błędy dotychczasowych antropologii, a w szczególności kryzys współczesnego myślenia o człowieku, prowadzącego do zamażania lub ukrycia jego wizerunku - to konsekwencje zagubienia prawdy o nim, jako istocie domagającej się trwania w trojakiej harmonii: z kosmosem, z drugim człowiekiem, ze społeczeństwem.

Rzetelna odpowiedź na pytanie o człowieka odsyła do realności *między* - miejsca, w którym *Ja* rodzi się w ciągłym dialogu z *Ty*, przy czym *Ty* nie może być określane jako „Nie-ja”. Jest bowiem odwrotnie, to dzięki *Ty* - upragnionemu, usłyszanemu, stającemu *naprzeciw* - możliwe staje się wy-

¹⁸ Tamże, s. 55-56.

¹⁹ Wedle opinii I. Dilger, wyrażonej w: *Das Dialogische Prinzip bei Martin Buber*. Frankfurt/M. 1983, s. 1. (Za: M. Szulakiewicz: *Miedzy samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*. Rzeszów 1992, s. 148).

²⁰ Por. M. Buber: *Problem człowieka*, przekł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 87-93.

powiedzenie *Ja*, dostrzeżenie jego rangi i miejsca. Buberowskie *Ty* nie może zostać, pod groźbą utraty swego dialogicznego sensu, uprzedmiotowione, sprowadzone do *To*, które wyłaniało się z Kartezjańskiej perspektywy patrzenia na świat. Podobnie też, nie powinno przemienić się w *Ja* i znaleźć miejsce w rządzie fenomenów „mojego” rozumienia-bycia-w-świecie²¹. W ten sposób kategoria *pomiędzy (Zwischen) - przestrzeń decydująca o nietożsamości *Ja i Ty*, a zarazem będąca warunkiem ich spotkania - z pojęcia odnoszącego się do relacji między tym co realne, przybiera u Bubera postać samej rzeczywistości²². Buber, co niejednokrotnie było mu zarzucane²³, nie przedstawia precyzyjnej eksplikacji kategorii *pomiędzy. Wydaje się jednak, że takiej eksplikacji nie dałoby się pogodzić z dialogicznym charakterem tej kategorii, której sens stara się autor przybliżyć odwołując się do poetycko brzmiących opisów, jak choćby ten: „Królestwo *pomiędzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się *Ja i Ty*”²⁴.***

Prawda *pomiędzy dopełnia się poprzez syntezę elementów, których połączenie wydawałoby się niemożliwe: ponadhistorycznej „istoty” człowieka oraz jego historycznej samowiedzy. Buber pragnie wykazać, iż osoba ludzka nie jest ani „niechcianym dzieckiem natury”, ani wyizolowaną ze wspólnoty i beznadziejnie samotną jednostką. Jest też Buber świadom, że odkrycie *Ty - zainicjowane przez Feuerbacha, a podtrzymane i rozwinięte dopiero w jego własnej dialogice stanowi równie doniosły zwrot, decydujący o strukturalnym przeobrażeniu współczesnego dyskursu o człowieku, jak odkrycie *Ja - dokonane ongiś w ramach Kartezjańskiego idealizmu. Konsekwencją umieszczenia „problemu człowieka” w nowej, dialogicznej perspektywie, będzie przeformułowanie jego dotychczasowego charakteru: odpowiedź winna koncentrować się nie tyle na *co człowieka, ile na jego *gdzie - nie wiedza o człowieku staje się zadaniem filozofii, ile sens jego uobecniania się, miejsca, w którym człowiek nieustannie i wciąż na nowo staje się sobą.*****

²¹ Perspektywę monologiczną Buber przypisywał nie tylko Kartezjuszowi, ale też, należącemu wszak do całkiem innej formacji myślowej, Heideggerowi: „Heideggerowskie «jestestwo» jest monologiczne. [...] Człowiek jako «właściwe» jestestwo w sensie Heideggerowskim, człowiek jako «bycie sobą» [...] nie jest człowiekiem, który rzeczywiście żyje z ludźmi, lecz człowiekiem, który rzeczywiście współżyć już z ludźmi nie może, który rzeczywiste życie zna już tylko z obcowania z samym sobą” (M. Buber: *Problem człowieka*, op. cit., s. 55, n).

²² Pojęcie „ *pomiędzy*” nazywa autor „prawdziwym miejscem i nośnikiem międzyludzkiego działania się” (tamże, s. 91).

²³ Np. M. Theunissen, imputujący Buberowi radykalne sformułowanie tezy dialogicznej, (głoszącej genetyczną uprzedniość *Ja*-dialogicznego względem *Ja*-transcendentalnego) zarzucał mu, iż na gruncie jego projektu niepodobna „wywieść genezy *perspektywiczności* [czyli tego, co odślania się podmiotowi w jego aktach intencjonalnych, przebiegających wedle perspektywy określonej przez Bubera jako *Ja-To* - W. G.] z nieperspektywicznej rzeczywistości *Pomędzy*”. (Por. M. Theunissen: *Transcendentalny projekt ontologii społecznej a filozofia dialogu*, przekł. J. Doktor. W: *Filozofia dialogu*, wybór i opracowanie B. Baran. Kraków 1991, s. 262).

²⁴ M. Buber: *Problem człowieka*, op. cit, s. 92.

Antropologiczna refleksja Bubera, jakkolwiek nosi miano dialogiki, nie pyta o warunki czy granice nazywania rzeczywistości, ani o relacje zachodzące między językiem a myśleniem. Nie rości sobie pretensji do określania wydolności języka, bądź wskazywania miejsca, jakie język miałby zajmować ze względu na przysługujący człowiekowi sposób rozumienia świata. Buber próbował pisać o tym, co niesprowadzalne do rzeczywistości językowej i może nawet od niej ważniejsze, gdyż ją warunkujące. Pragnął wykazać, że dopiero z perspektywy uwzględniającej wybór jednego z dwu podstawowych słów - i jednej z dwu rozdzielnich formuł naszego uczestnictwa w świecie - „problem człowieka”, będący w istocie tajemnicą międzyosobowej relacji, odsłania swoją przed-językową realność.

Dialogika Bubera, będąc propozycją nowej drogi ku filozofii człowieka, przynosi zarazem niestandardową propozycję pojmowania Boga. To zresztą zrozumiałe, skoro z perspektywy religijności chasydzkiej - a, jak pamiętamy, Buber-filozof ani nie dystansuje się od chasydyzmu, ani nie wyrzeka religijnego „nastrojenia” - właśnie w Bogu dostrzega się dialogowego partnera, takiego, którego bliskości niepodobna zaprzeczyć.

Streszczenie

Swoistość dialogiki, będącej stosunkowo nową propozycją uprawiania filozofii człowieka polega na przekształceniu dialogu - z narzędzia prowadzenia dyskursu - fundamentalnym fenomenem filozoficznego namysłu. Początków tak pojmowanej dialogiki szukać można u Feuerbacha, albo i wcześniej, ale intensywne zainteresowanie tą formułą myślenia o człowieku nadeszło tuż po I wojnie światowej (H. Cohen, E. Ebner czy E. Rosenzweig). Nie wnikając w rozbieżności w pojmowaniu dialogicznej kondycji człowieka występujące u różnych autorów przyznajmy, że najbardziej klarowną i zwięzłą jej wykładnię przedstawił M. Buber w wydanej w 1923 r. książce *Ja i Ty*. Tytułem tej pracy Buber nawiązał do generalnego założenia dialogistów, będącego kontestacją tradycyjnych ujęć problematyki antropologicznej (dominujących w myśli europejskiej - Kartezjusz, Kant, Husserl), w których człowiek pojawiał się jako ten **o którym** się mówi: w dystansie i z dogodnej (podyktowanej względami metodologicznymi) perspektywy teoretycznej. Tymczasem Buber interesuje człowiek **z którym** się mówi - tylko taki może być rzeczywistym „obiektem” filozoficznego namysłu, nie zaś teoretycznym konstruktem (niczym *Gegenstand*). Sferę, w której takie myślenie się odbywa, określa Buber mianem *Zwischen*, jako że nie daje się ona zawłaszczyć przez żadne podmiotowo-monologiczne *Ja*. Sfera ta staje się rzeczywista stosownie do dialogowego zapośredniczenia: *Ja* przynależne słowu *Ja-Ty*,

osiągalne jest - w przeciwieństwie do monologicznego *Ja* przynależnego słowu *Ja-To* - dopiero w warunkach zapośredniczenia przez *Ty*, co dokonać się może jedynie w warunkach życia dialogowego, czyli takiego, w którym *Ja* uznaje swoją genetyczną i hermeneutyczną wtórność w stosunku do człowieka *Ty*, określającego sens tego podstawowego słowa.

Zusammenfassung

Die Eigenartigkeit der Dialogik, die einen relativ neuen Vorschlag des Betreibens der Philosophie des Menschen darstellt, beruht auf der Verwandlung des Dialogs von dem Instrument der Diskursführung in das fundamentale Phänomen des philosophischen Gedankens. Die Anfänge einer so aufgefaßten Dialogik sind zwar bei Feuerbach oder sogar noch früher zu suchen, doch das intensive Interesse an dieser Formel des Denkens an den Menschen datiert kurz nach dem Ersten Weltkrieg (H. Cohen, F. Ebner oder F. Rosenzweig). Ohne auf die Differenzen in der Auffassung der dialogischen Kondition des Menschen bei verschiedenen Autoren näher einzugehen, müssen wir feststellen, daß ihre klarste und bündigste Interpretation M. Buber in seinem 1923 herausgegebenen Buch *Ich und Du* dargestellt hat. Mit dem Titel dieser Arbeit knüpfte Buber an die Grundvoraussetzung der Dialogisten an, die auf der Anfechtung der traditionellen Auffassungen der anthropologischen Problematik, die in der europäischen Philosophie dominant waren (Kartesius, Kant, Husserl), beruhte und in denen der Mensch als derjenige erschien, **von dem** man sprach: aus einer gewissen Distanz und aus einer methodologisch günstigen theoretischen Perspektive. Indessen interessiert Buber der Mensch, **mit dem** man spricht, denn nur ein solcher Mensch kann ein wirkliches „Objekt“ des Philosophierens und nicht ein theoretisches Konstrukt (wie „ein Gegenstand“) sein. Die Sphäre, in der ein solches Denken stattfindet, nennt Buber **das Zwischen**, denn sie läßt sich durch kein subjektiv-monologische *Ich* zu eigen machen. Diese Sphäre wird real gemäß der dialogischen Vermittlung: das *Ich*, das dem Wort *Ich-Du* gehört, ist erreichbar im Gegensatz zum monologischen *Ich*, das dem Wort *Ich-Es* gehört, erst durch die Vermittlung von dem *Du*, was sich ausschließlich unter den Bedingungen des dialogischen Lebens vollziehen kann, also eines solchen, in dem das *Ich* seine genetische und hermeneutische Zweitrangigkeit gegenüber dem Glied **Du** anerkennt, das den Sinn dieses grundlegenden Wortes bestimmt.

TOMASZ FEMIAK

O CHWISTKA TEORII WIEŁOŚCI RZECZYWISTOŚCI Z PUNKTU WIDZENIA PSYCHOLOGII POZNAWCZEJ

Celem niniejszej pracy jest pokazanie, że teoria wielości rzeczywistości ma swe podłoże w organizacji psychofizycznej człowieka, że można ją rozpatrywać nie tylko jako schemat (model) odwzorowujący rzeczywistość, ale jako mapę zdolności poznawczych człowieka. Tak rozumiana teoria wielości rzeczywistości przestaje być kolejną, jedną z wielu klasyfikacji i przedstawia się jako źródło wskazówek do dalszego poznawania samego siebie i rozwoju władz poznawczych. Zaczyna pełnić funkcję praktyczną, służebną wobec człowieka. Jej zastosowanie pozwala dostrzec nowe, nieznanne wcześniej aspekty rzeczywistości. Rzeczywistość widziana przez pryzmat teorii Chwistka jawi się niczym stereogram. By zobaczyć w stereogramie obraz trójwymiarowy należy niejako nauczyć swój wzrok nowego postrzegania¹. Tę praktyczną stronę swej pracy Chwistek akcentował, ale jej nigdy nie rozwinął². Podkreślali ją również niektórzy komentatorzy teorii wielości rzeczywistości³.

Wiązanie teorii wielości rzeczywistości ze zdolnościami poznawczymi człowieka nie jest pomysłem nowym. Władze psychiczne, dzięki którym poznajemy świat, a więc: pamięć, intelekt, wrażliwość zmysłowa i wyobrażenia, zdaniem Krystyny Zwolińskiej, stanowią podstawę wyodrębnienia rzeczywistości rzeczy, wrażeń, wyobrażeń i fizycznej⁴. Wszystkie systemy filozoficzne leżące u podstaw poszczególnych rzeczywistości są obiektywne, gdyż, jak powiada Stefan Morawski, są w równym stopniu wrodzone

¹ Na obraz wykonany techniką stereoskopową możemy patrzeć na dwa sposoby: „zwyczajny” i zalecany przez autora ilustracji. Gdy na stereogram patrzeć będziemy tak jak na przedmioty nas otaczające postrzeżemy zwyczajny obrazek przedstawiający jakąś treść np. budowlę. Natomiast gdy na ten sam obrazek patrzeć będziemy zgodnie z zaleceniami autora dostrzeżemy treść nie mającą nic wspólnego z wcześniejszą np. słonia. „Niektórzy odkrywają w sobie naturalną zdolność do patrzenia w stereogramy. Ci powinni jedynie usiąść i w spokoju kontemplować obrazek. W swego rodzaju śnie o stereogramie czekać, aż sam im się *objawi*” (zob. B. Taschen: *Interactive pictures Spójrz w trzeci wymiar*, Gmbh, Koln 1994, s. 15). Innym zaleca się zbliżanie twarzy do ilustracji, aż do chwili gdy przestanie być widoczna ostro. Oczy nie powinny być wtedy dalej niż 10 cm od obrazka. Stosuje się też metodę „zezowania”. Widz usiłuje wtedy, patrząc pod kątem, nałożyć na siebie lewe i prawe fragmenty ilustracji tak, by złąły się one w jedno.

² Por. L. Chwistek: *Zagadnienia kultury duchowej w Polsce* (przedruk: L. Chwistek: *Pisma filozoficzne i logiczne*, Warszawa 1963, t. 1, s. 208, 210).

³ Zygmunt Leśnodorski podkreśla, że „Wielość rzeczywistości” jest praktycznym wynalazkiem. Za jej pomocą można wyjaśnić wiele ludzkich konfliktów, nieporozumień i waśni (por. Z. Leśnodorski: *Wspomnienia i zapiski*, Kraków 1959, s. 84).

⁴ Por. K. Zwolińska: *Wielość rzeczywistości w sztuce*. Warszawa 1961, s. 50.

człowiekowi⁵. Witold Kalinowski zaznacza, że teoria Chwistka ujawniła, iż sądy dotyczące tego samego poziomu faktów mogą należeć do różnych porządków poznawczych⁶.

Trudno jest dziś powiedzieć, dlaczego Chwistek nie zajął się antropologiczną i psychologiczną stroną swej teorii. Zwłaszcza tą ostatnią, bowiem przygotowanie psychologiczne zdobył w pracowni profesora Władysława Heinricha⁷. Przesądziły o tym zapewne upodobania matematyczne i logiczne Chwistka. Nie wykluczone są też wpływy środowiska filozoficznego. Musimy pamiętać, że Polska czasów Chwistka była jedną ze stolic światowego rozwoju logiki.

Problem rzeczywistości interesował filozofów od najdawniejszych czasów. Idea wielości rzeczywistości również nie jest całkowicie nowa. Sam Chwistek podkreślał, że jej prekursorami byli filozofowie indyjscy, Heraklit, a później Hegel, Nietzsche i Bergson. Zauważyli oni, że nie da się odwzorować rzeczywistości za pomocą ścisłych pojęć bez popadnięcia w sprzeczność⁸. Pragnienie usunięcia tej sprzeczności oraz obserwacje i doświadczenia zgromadzone w skrajnych warunkach I wojny światowej⁹ doprowadziły Chwistka do teorii wielości rzeczywistości.

Warto zauważyć, że i wśród innych filozofów polskich „rzeczywistość” wzbudzała ciekawość dającą asumpt do wypowiedzi, sporów i refleksji na temat istniejących w niej przedmiotów, poznawalności i teoretycznego jej ujęcia. Wystarczy wymienić tu Edwarda Stamma, który wyróżniał rzeczywistość naukową, religijną i sztuki oraz żywo interesował się problem przedmiotów urojonych¹⁰, Floriana Znanieckiego, przeciwstawiającego rzeczywistości przyrodniczej rzeczywistość wartości¹¹, Mariana Borowskiego¹² i Tadeusza Kotarbińskiego¹³, spierających się o istnienie przedmiotów ideal-

⁵ Jak się wydaje, S. Morawski ma na myśli to, że każdy z systemów filozoficznych leżących u podstaw teorii wielości rzeczywistości zakłada jakieś zdolności poznawcze człowieka mające charakter wrodzony (por. S. Morawski: *Chwistek ciągle nieznany*. „Argumenty”, nr 48/1960, s. 6).

⁶ Por. W. Kalinowski: *Od logistyki do teorii kultury. Wielość rzeczywistości Leona Chwistka*, w: *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918-1939*. Warszawa 1975, s. 224.

⁷ Por. L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*. Warszawa 1960, s. 7.

⁸ Por. L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości*. Kraków 1921 (przedruk: L. Chwistek: *Pisma filozoficzne i logiczne*. Warszawa 1963, t. 1, s. 36).

⁹ Por. L. Chwistek: *Zagadnienia kultury...*, dz. cyt, t. 1, s. 202.

¹⁰ Zob. E. Stamm: *O rzeczywistości*. „Przegląd Filozoficzny” 1913, XVI, z. IV, s. 33-47; *O przedmiotach urojonych*, s. 443-483.

¹¹ Zob. F. Znaniecki: *Elementy rzeczywistości praktycznej*. „Przegląd Filozoficzny” 1912, XV, z. II, s. 161-187.

¹² Zob. M. Borowski: *W sprawie istnienia przedmiotów idealnych*. „Przegląd Filozoficzny” XXV, 1922, s. 491-505.

¹³ Zob. T. Kotarbiński: *Sprawa istnienia przedmiotów idealnych*. „Przegląd Filozoficzny” XXIII, 1920, s. 149-170.

nych, czy Benedykta Borsteina,¹⁴ który zabrał głos w sprawie poznawalności rzeczywistości i związanym z nią sporem pomiędzy zwolennikami skrajnego racjonalizmu i skrajnego empiryzmu. Mimo szerokiego zainteresowania tematyką rzeczywistości teoria wielości rzeczywistości nie zdobyła uznania filozofów polskich. Nie wykluczone, że sam Chwistek swymi napastliwymi wypowiedziami zniechęcał do zabierania głosu w sprawie swej pracy¹⁵. Jak się wydaje, faktycznych źródeł tej apatii należy doszukiwać się w odmiennych upodobaniach i nawykach składających się na - inny niż Chwistka - sposób postrzegania rzeczywistości¹⁶.

Teoria Chwistka często bywała i bywa postrzegana jako dziwaczna¹⁷. Dziwaczność ta zdaje się mieć swe podłoże w schematyczności (nawykowości) naszego myślenia, jak również w tym, że dla każdego człowieka zasadniczą „rzeczywistością” jest jego indywidualna świadomość. By przełamać nawykowość postrzegania, Chwistek zalecał swym uczniom chodzenie do kina lub do teatru w środku przedstawienia. Jego zdaniem, oglądając lub czytając dany utwór od początku do końca nie zwracamy uwagi na rzecz najważniejszą, to jest na formę. Stosując tę metodę Chwistek doszedł do wniosku, że wiele ogólnie cenionych arcydzieł może wydawać się zlepkim nader nieciekawych kawałków¹⁸. Nie wykluczone, że skoro formę jakiegoś utworu ujmujemy uważniej po dokonaniu zmiany w dotychczasowym sposobie naszego postrzegania, to i pewne aspekty rzeczywistości możliwe są do spostrzeżenia po porzuceniu dotychczasowego percepcowania. Uzgodnienie doświadczeń na podstawie których wydajemy sądy o rzeczywistości nie zawsze jest możliwe ze względu na to, że nie wszystkim dane są takie same doświadczenia. Jeszcze większą barierą wydaje się to, że pewne doświadczenia, niezgodne z naszymi założeniami teoretycznymi, z góry odrzucamy. W takiej sytuacji osąd jakiejś teorii jest prosty - skoro nie obserwujemy podobnych zjawisk (mamy odmienne doświadczenia), to teoria jest błędna. „Błędna” znaczy tu tyle, co niezgodna z naszym doświadczeniem lub sposobem teoretycznego ujmowania zjawisk. Zważywszy na to, że łatwiej jest krytykować niż zdobyć nowe doświadczenia, los pewnych teorii wydaje się przesądzony. Nic też dziwnego, że pomysł Chwistka nie zyskał aprobaty. Nie mylił się Wittgenstein pisząc, że główną przyczyną schorzeń filozoficznych jest jednostronna

¹⁴ Zob. B. Bornstein: *Poznanie rzeczywistości*, „Przegląd Filozoficzny” 1914, XVII, z. I, s. 48-62.

¹⁵ Zob. L. Chwistek: *Krótką rozprawą z panem Romanem Ingardenem, doktorem uniwersytetu fryburskiego*, „Przegląd Filozoficzny” 1922, XXV, s. 540-544.

¹⁶ T. Kostyrko upatruje podstaw oporu wobec metody Chwistka w odmiennych nawykach i upodobaniach (por. T. Kostyrko: *Interpretacja koncepcji wielości rzeczywistości Leona Chwistka*, „Studia Metodologiczne” 1968, z. 4, s. 99).

¹⁷ Dziwaczność teorii wielości rzeczywistości uderza W. Krajewskiego (zob. tenże: *Szkice filozoficzne*, Warszawa 1963, s. 62).

¹⁸ Zob. Z. Leśnodorski, dz. cyt., s. 86.

dieta: karmienie swej myśli przykładami jednego tylko rodzaju. Jak się wydaje, ta jednostronna dieta jest powodem większości sporów i nieporozumień na gruncie filozofii. Wobec powyższych uwag spoczywa na nas tym większy obowiązek jasnego i prostego przedstawienia teorii wielości rzeczywistości.

W pracy staram się odwoływać do publikacji filozofów polskich - często niesłusznie niedocenianych.

1. Źródła historyczne teorii wielości rzeczywistości. U podstaw koncepcji wielości rzeczywistości leży przeświadczenie o równouprawnieniu różnych systemów filozoficznych. Argumentów za przyjęciem takiego założenia doszukać się można w poglądach sofistów i sceptyków.

Najwybitniejszy spośród sofistów, Protagoras z Abdery twierdził, dając wyraz sensualizmowi, że prawdę poznajemy tylko za pomocą zmysłów. Konsekwencją przyjęcia takich poglądów był relatywizm: poznanie jest względne, skoro jest oparte na spostrzeżeniach, a te bywają u różnych jednostek różne¹⁹. „Kryterium prawdy” - głosił Protagoras - stanowi nie człowiek jako taki (pojęciowy), czy też „doskonale mądry”, lecz każdy konkretny człowiek poszczególny, zdrow lub chory, rozsądny lub głupi. Ten indywidualistyczny relatywizm przypomina tezy Heraklita, według którego dla człowieka nie istnieje nic w sposób czysto przedmiotowy, lecz wszystko, co człowiek „poznaje”, istnieje ze względu na niego, czyli ze względu na podmiot poznania, a ten podmiot wciąż się zmienia czy też „płynie”, na równi z całym światem podpadającym pod zmysły²⁰. Przyjmując, że wszelkie poznanie jest bierne i że umysł może zawierać jedynie odbicie przedmiotów zewnętrznych, Protagoras doszukiwał się względności postrzeżeń we względności rzeczywistości. Jak zauważa Władysław Tatarkiewicz, prowadziło to do paradoksalnej koncepcji rzeczywistości. Wszystko - mówił Protagoras - co jest zjawiskiem dla ludzi, istnieje. Rzeczywistość jest więc wszystkim tym, co się komukolwiek zjawia. Zjawiska są różnorodne i względne, więc różnorodna i względna jest rzeczywistość. A jeśli tak, to nawet najbardziej rozbieżne sądy o rzeczywistości są możliwe i równie prawdziwe. Jak to wynikało z założeń Protagorasa, rzeczywistość posiada własności rozbieżne i wręcz sprzeczne, czyli niezgodne z zasadą sprzeczności²¹. Tym sprzecznym własnościom odpowiadają w świadomości ludzkiej wyobrażenia i mniemania, które nie wykluczają się, lecz występują obok siebie i wzajemnie się dopełniają (Heraklit)²². Takie poglądy były wynikiem próby połączenia skrajnego sensualizmu z realistycznym pojmowaniem poznania. Warto zauważyć, że relatywizm zapoczątkowany przez Protagorasa miał zabarwienie antropologicz-

¹⁹ Por. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. 1. Warszawa 1995, s. 68.

²⁰ Por. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1995, s. 234.

²¹ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt. t. 1, s. 69.

²² Por. A. Krokiewicz, dz. cyt. s. 235.

ne, wyrażone w haśle: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nie istniejących, że nie istnieją”²³. Zdaje się, że istotny sens tej tezy był taki, że dla każdego człowieka zasadniczą „rzeczywistością” jest jego własna świadomość²⁴.

Demokryt i Platon dowodzili, że tezy Protagorasa są błędne. Jeżeli bowiem wszystkie wyobrażenia (mniemania) są prawdziwe, to i to wyobrażenie, że nie wszystkie wyobrażenia są prawdziwe, jest prawdziwe, zatem nie wszystkie wyobrażenia są prawdziwe. Jak się wydaje, zarzuty te da się odeprzeć stosując teorię typów logicznych, według której twierdzenia dotyczące wszystkich elementów danego zbioru (twierdzenia dotyczące twierdzeń) są wyższego typu w stosunku do twierdzeń dotyczących poszczególnych elementów danego zbioru²⁵. Tak więc wyobrażenie, że wszystkie wyobrażenia są prawdziwe, jest wyższego typu (wyobrażenie odnoszące się do wyobrażeń), również wyobrażenie, że nie wszystkie wyobrażenia są prawdziwe jest wyobrażeniem wyższego typu. Wprowadzając rozróżnienie na wyższe i niższe typy wyobrażeń oraz podając reguły pozwalające wyznaczyć w zbiorze wyobrażeń niższego typu wyobrażenia prawdziwe i fałszywe paradoks usuwamy.

O ile z logicznego stanowiska poglądy Protagorasa mogły budzić sprzeciw, to rozważone z psychologicznego stanowiska wydają się uprawnione. Wszystkie wyobrażenia i mniemania ludzkie są prawdziwe w tym znaczeniu, że są rzeczywiste, że są faktami psychologicznymi, które pozostają w nierozzerwalnym związku ze świadomością faktycznie istniejącego człowieka i dlatego mają w nim swoją „miarę”²⁶.

Wobec przekonania sofistów, że przeciwne opinie mogą być równie prawdziwe, rozstrzygający głos był oparty na praktycznym punkcie widzenia. Zdrowemu jadło wydaje się słodkie, a choremu gorzkie; zdrowy przez to nie jest od chorego mądrzejszy ani nie ma trafniejszego stosunku do jadła, ale jest w przyjemniejszym położeniu i dlatego lepszym. Tak więc twierdzenia są równie prawdziwe, ale skoro jedne są lepsze, to należy trzymać się lepszych. Kto uległ gorszym, powinien tak pokierować umysłem, aby je zmienić na lepsze. Mędrcami są ci, co zmiany tej dokonują; lekarze robią to przez lekarstwa, sofisci przez rozumowanie²⁷.

Jakie są własności rzeczy? Jak mamy się wobec rzeczy zachować? Na te dwa pytania Pirron odpowiadał: Nie wiemy, jakie są własności rzeczy, a wo-

²³ Por. Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Łódź 1988, s. 545.

²⁴ Por. A. Krokiewicz, dz. cyt, s. 235.

²⁵ Zob. L. Chwistek: *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia* (przedruk: *Pisma filozoficzne...*, dz. cyt, t. 1, s. 12-13); *Wielość rzeczywistości* (przedruk: *Pisma filozoficzne...*, dz. cyt, t. 1, s. 58-59).

²⁶ Por. A. Krokiewicz, dz. cyt, s. 235.

²⁷ Por. W. Tatarkiewicz, dz. cyt, t. 1, s. 69.

bec tego musimy powstrzymać się od sądów o nich. Sceptycy odrzucali wszelkie naukowe sądy, uznając je za niepewne. Jedynie sądów o zjawiskach nie myśleli kwestionować. Że np. jem teraz coś gorzkiego lub słyszę jakiś dźwięk, to nie jest wątpliwe. Jednakże nauka, a także nasze potoczne sądy dotyczą nie zjawisk, lecz ich realnego podłoża, tego, co jest ich przyczyną.

Sceptycy uzasadniali swe stanowisko nie drogą psychologicznej analizy umysłu ludzkiego - analizy, która by wykazała niezdolność umysłu do poznania - lecz drogą logicznej analizy twierdzeń. Starali się więc wykazać wobec każdego twierdzenia, że nie więcej ma pewności od twierdzenia z nim sprzecznego. Wynikiem przeprowadzanej przez nich krytyki była izostenia, czyli „równosilność sądów”. Żaden sąd nie jest logicznie silniejszy, czyli pewniejszy od innych. Metoda sceptyków polegała na przeciwstawianiu jakiemuś twierdzeniu innego równie mocnego, ale z nim sprzecznego.

Podobnie jak sofisci, sceptycy swoje wywody opierali na względności spostrzeżeń. Robili tak dowodząc niemożności poznania rzeczy przez zmysły. Występowali także przeciw możliwości poznania rzeczy przez pojęcia, głosząc, że pojęcia są sprzeczne. Kwestionowali również poprawność wnioskowania przez dedukcję i indukcję²⁸.

Dalszego potwierdzenia filozoficznych założeń teorii wielości rzeczy-wistości szukać można w filozofii Fryderyka Nietzschego, który wystąpił m. in. przeciwko funkcjonującemu w gnoseologii od czasów Kanta przekonaniu, że gwarancję obiektywności wiedzy stanowi uniwersalny podmiot bądź pewna struktura psychiczna występująca u wszystkich ludzi. Określając swój pogląd mianem perspektywizmu, Nietzsche podkreślał nie tylko zależność poznania od właściwości podmiotu, lecz także nieodłączną od poznania zmienność i różnorodność ujęć nawet tych samych zjawisk. Perspektywizm zespala relatywizm poznawczy, jako tezę o względności wiedzy, czyli jej zależność od poznającego indywiduum, z pluralizmem, uznającym możliwość nadawania zjawiskom różnorakiego sensu, czyli zasadą głoszącą prawomocność wielu interpretacji tych samych zjawisk, ze względu na różnorodność ludzkich indywiduów²⁹.

Nietzsche zwracał uwagę na nawykowość naszego myślenia i starał się pokazać jego podłoże psychologiczne. Jego zdaniem to, co nowe, nie przeżyte, obce, zostaje - na skutek uczucia bojaźni - wykluczone jako przyczyna obserwowanych zjawisk. Natomiast rezultatem potrzeby spokoju i ulgi jest akceptacja i wprowadzenie przyczyn znanych i wpisanych w pamięć. Poszukuje się zatem nie jakiegokolwiek rodzaju wyjaśnień, lecz wyjaśnień wybranych i faworyzowanych, takich, które najszybciej i najpewniej wyeliminują

²⁸ Por. tamże, t. 1, s. 149-150.

²⁹ Por. Z. Kuderowicz: *Nietzsche*. Warszawa 1990, s. 98-100.

uczucie obcości i nowości. Wynikiem takiej postawy jest dominacja pewnych przyczyn nad innymi przyczynami i wyjaśnieniami³⁰. Obroną przed takim stanem jest podnoszenie stopnia obiektywności, który wzrasta w miarę powiększania się sumy interpretacji zjawisk. Poznanie znaczenia zjawisk polega zatem na zestawianiu wszelkich możliwych znaczeń nadawanych zjawiskom oraz różnorodnych kryteriów ocen, jakie się do nich stosuje. Im więcej uczuć dopuszczamy do słowa o jakiejś rzeczy - powiada Nietzsche - im więcej oczu umiemy sobie wstawić dla tej samej rzeczy, tym pełniejsze staje się nasze pojęcie o tej rzeczy, nasza podmiotowość³¹.

Chwistek wprawdzie sprzeciwiał się relatywizmowi i konwencjonalizmowi sofistów, jednak z ich stanowiskiem łączyły go upatrywanie źródeł wiedzy w doświadczeniu oraz uznawanie rozbieżnych sądów o rzeczywistości. Konsekwencją łączenia sprzecznych sądów w jeden system było odrzucenie przez sofistów zasady sprzeczności. Chwistek, który korzystał z najnowszych zdobyczy logiki, nie był do tego zmuszony i budował swój system w oparciu o zasadę sprzeczności. Zastanawiające jest, na ile można wiązać praktycyzm, głoszony przez Protagorasa, ze zdrowym rozsądkiem czy też użytecznością społeczną, przyjmowanymi przez Chwistka.

Sceptycy głosili niemożność poznania zmysłowego i rozumowego. I choć Chwistek daleki był od podzielenia takich poglądów, to ze sceptykami łączył go pogląd o izostenii, czyli równości sądów. O ile można wiązać głoszenie izostenii ze sposobem bycia, to warto zauważyć, że Chwistek tę cechę charakteru posiadał bardzo wcześnie, bo już we wczesnej młodości³².

Tak Nietzsche, jak i Chwistek głosili możliwość nadawania zjawiskom różnorakiego sensu. U obu znalazło to wyraz w polischematyzmie (uznaniu prawomocności wielu interpretacji tych samych zjawisk), a u Chwistka jeszcze w pluralizmie ontologicznym (są różne dziedziny rzeczywistości). Obaj zwracali uwagę na nawykowy sposób myślenia i starali się mu przeciwstawić. Zdaniem obu, obiektywność systemu filozoficznego może wzrastać: wraz z powiększaniem się sumy interpretacji zjawisk (Nietzsche) - wraz z ilością objętych systemem zjawisk (Chwistek). Nakłaniali też do przejawiania twórczej postawy - Nietzsche nawoływał do tworzenia wartości moralnych, a Chwistek zachęcał do budowania indywidualnych systemów filozoficznych. Ogólnie można powiedzieć, że różnił ich stosunek do logiki, pierwszy widział w niej przejaw schematyczności i narzucania rzeczy wistoś-

³⁰ Por. F. Nietzsche: *Błędy filozofii*, tłum. K. Krzemieniowa w: Z. Kuderowicz: Nietzsche, dz. cyt., s. 186.

³¹ Zob. Z. Kuderowicz, dz. cyt., s. 102.

³² „Od dziecka byłem bardzo wrażliwy na kontrargumenty. Każda dyskusja, nawet wygrana, budziła we mnie wątpliwości i ostatecznie przychodziłem do przekonania, że mój przeciwnik po swoim miał rację” (zob. L. Chwistek: *Zagadnienia kultury...*, dz. cyt., t. 1, s. 198, 220).

ci sztywnych ram, drugi traktował ją jako narzędzie pozwalające utrzymać spójność i obiektywność wszelkich systemów filozoficznych.

2. Teorie wielości rzeczywistości. Próbę przedstawienia rzeczywistości jako „wielowarstwowej” podejmowali również filozofowie współcześni Chwistkowi. W poniższej prezentacji, obejmującej prace trzech autorów - Edwarda Stamma, H. Vaihingera i Mariana Borowskiego - starać się będziemy wskazać typowe dla teorii „wielopoziomowych” sposoby ujmowania rzeczywistości.

Edward Stamm wyróżnia: rzeczywistość naukową, rzeczywistość religijną i rzeczywistość sztuki. Są to trzy podstawowe dziedziny, w których należy szukać przedmiotów rzeczywistych³³. Rzeczywistymi mogą być tylko te przedmioty, które przynależą do danego zakresu. Każdy rzeczywisty przedmiot powinien być pierwotny³⁴ w stosunku do wszystkich innych przedmiotów i powinien być bezpośrednio dany³⁵. W ogólnym znaczeniu rzeczywistymi są przedmioty uznane za rzeczywiste w którymkolwiek z zakresów, a więc, innymi słowy, suma logiczna (złączenie) przedmiotów należących do rzeczywistości: naukowej, religijnej i sztuki³. Każdy zakres posiada swój cel, określony przez „kierownicę”. Kierownicą nauki jest przewidywanie, religii - ubóstwianie, sztuki - izolacja od pewnych aktów woli. O przynależności przedmiotu do danego zakresu decydują „zasady kierownicze”, na które składają się: zasada tożsamości (żądata, aby każdy przedmiot był „niezmiennikiem”, tzn. istniał więcej niż jeden raz), zasada „P” (przyczynowości) żądata, aby niektóre niezmienniki były przyczynami innych, zasada „N” (skutku) żądata, aby niektóre niezmienniki były skutkami, zasada „S” (następstwa), odnosząca się do stosunku między P i N³⁷.

Przedmiot należy do rzeczywistości naukowej wtedy i tylko wtedy, gdy jest niezmiennikiem, a następnie albo przyczyną, albo skutkiem, albo następnikiem czasowym (albo ewidencją³⁸ w najobszerniejszym znaczeniu).

Przedmiot przynależy do rzeczywistości religijnej wtedy i tylko wtedy, gdy jest niezmiennikiem, a następnie uzależniającą albo zależnikiem, albo zależnością (albo adoracją)³⁹. Przedmiot należy do rzeczywistości artystycz-

³³ Por. E. Stamm: *O rzeczywistości*, dz. cyt., s. 33.

³⁴ „Pierwotnymi” („zastanymi”) nazywamy te przedmioty, które są punktem wyjścia dla teorii (por. E. Stamm: *Szkic metodologii ogólnej na podstawie gignetycznej*. „Przegląd Filozoficzny” 1913, XVI, z. II-III, s. 356).

³⁵ Por. E. Stamm: *O rzeczywistości*, dz. cyt., s. 34.

³⁶ Por. tamże, s. 35.

³⁷ Zob. tamże, s. 35-39.

³⁸ Przeszarżałe; oczywistość, widoczność (od łac. *évidentia* - oczywistość).

³⁹ Odczuwanie, lub okazywanie czci, uwielbianie, ubóstwianie (od łac. *adoratio* - błaganie, uwielbianie).

nej wtedy i tylko wtedy, gdy jest albo osobnikiem artystycznym, albo izolacją (kontemplacją)⁴⁰. W rzeczywistości artystycznej zasada tożsamości nie jest powszechnie obowiązująca⁴¹.

Wymienione przedmioty posiadają stronę zewnętrzną (są zewnętrzne wobec podmiotu) i wewnętrzną (stany psychiczne podmiotu wywołane przez przedmioty). W nauce ten stan wewnętrzny nazywany jest ewidencją, w religii - adoracją, w sztuce - kontemplacją. Wszystkie trzy stany wewnętrzne mogą wyznaczać zakresy poszczególnych rzeczywistości, jeśli występują równocześnie z odpowiednimi stanami zewnętrznymi.

Przez określenie rzeczywistości: naukowej, religijnej i sztuki wyznaczona została rzeczywistość w ogóle, będąca „sumą logiczną” poszczególnych zakresów. Jednakże pojęcie rzeczywistości w poszczególnych zakresach (a nie rzeczywistość w ogóle) jest pojęciem mogącym istnieć dopiero na pewnym stopniu rozwoju umysłowego - wtedy, gdy istniał już rozdział między nauką, religią i sztuką. Można zatem powiedzieć, że dopiero z dziedziny rzeczywistości ogólnej wydzielamy, w razie potrzeby, rzeczywistość naukową, religijną i artystyczną, które są w ten sposób rzeczywistościami wyższych stopni.

Obok trzech podstawowych kategorii przedmiotów, Edward Stamm wspomina jeszcze o przedmiotach urojonych, lecz nie przyporządkowuje im żadnej rzeczywistości. Przedmioty te powstają w późniejszym stadium rozwoju umysłowego, a wyróżniamy je przez wykluczenie przedmiotów pierwotnych (zastanych). Przedmioty urojone byłyby więc nadbudowane nad trzema podstawowymi sferami rzeczywistości. Rzeczywistość i „urojoność” wzajemnie się uzupełniają, i jak zaznacza Stamm, „tylko ich zespół dać nam może pełną istność”⁴².

Badając przedmioty urojone Stamm zauważył, że mimo znacznej samodzielności, nie są one dowolnie tworzone. Podstawą tworzenia przedmiotów urojonych jest rekonstrukcja. Chociaż przedmioty urojone nie mają statusu przedmiotów rzeczywistych, to odgrywają znaczącą rolę jako narzędzia, za pomocą których badamy rzeczywistość⁴³.

Mimo rozbieżności, koncepcje Stamma i Chwistka posiadają pewne cechy wspólne. W obu o przynależności przedmiotu do danej rzeczywistości przesądzają reguły. U Chwistka są to aksjomaty, a u Stamma cel zakresu („kierownica”) wraz z zasadami kierowniczymi. Obaj filozofowie podkreś-

⁴⁰ 1) Przypatrywanie się myślowe czemuś, głębokie rozmyślanie, rozważanie; 2) bierne przeżywanie sytuacji bez gotowości do działania (łac. *contemplatio* - przyglądanie się).

⁴¹ Por. E. Stamm: O rzeczywistości, dz. cyt., s. 40-43.

⁴² Zob. tamże, s. 47.

⁴³ Jak się zdaje, chodzi o to, że przedmioty urojone powstają w wyobrazeniach wytwórczych, dla których podstawą są wyobrażenia spostrzegawcze i odtwórcze (zob. E. Stamm: *O przedmiotach...*, dz. cyt., s. 483).

lali aspekt psychologiczny. O tym, czy poznajemy jakiś przedmiot decyduje nasze nastawienie, stan umysłu. Chwistek wspomina o dyspozycji naturalnej i radykalnej, Stamm o ewidencji, adoracji i kontemplacji. U obu myślicieli powstawanie wyższych rzędów rzeczywistości jest związane z podmiotem. Jak się zdaje, po wprowadzeniu usprawnień do koncepcji Stamma, można by mówić jeszcze o rzeczywistości „wrażeń”, na którą składałyby się przeżycia podmiotu (wewnętrzna strona przedmiotów) i rzeczywistości „urojonej”, na którą składałyby się przedmioty urojone.

Wnioski płynące z koncepcji Stamma rzucają rozjaśniające światło na podkreślaną przez Chwistka sprawę wzajemnej relacji pojęć w systemie⁴⁴. Jak się zdaje, obaj filozofowie dochodzą do określenia pojęcia rzeczywistości i pojęcia istnienia w podobny sposób. W teorii Chwistka, na poziomie podstawowym (rzeczywistości: rzeczy, wrażeń, wyobrażeń i fizycznej) posiadamy cztery pojęcia rzeczywistości i odpowiednio cztery pojęcia istnienia. Natomiast na poziomie wyższym, obejmującym poziom podstawowy, dysponujemy jednym pojęciem istnienia, którego zakres równy jest zbiorowi wszystkich przedmiotów uznanych za rzeczywiste w poszczególnych rzeczywistościach poziomu niższego. Posiadając tak ustalone pojęcie istnienia możemy powiedzieć, że rzeczywistymi są, w ogólnym sensie, wszystkie przedmioty istniejące.

U podstaw koncepcji H. Vaihingera leży przeświadczenie, że wszystkie wyobrażenia o rzeczywistości mają swe źródło w „czuciach aktualnych i potencjalnych”. Bezpośrednie dane (aktualne), przeszłe i przyszłe (potencjalne) czucia zsumowane są w nieskończonym szeregu doświadczeń, który stanowi podstawę wszelkich systemów filozoficznych. Z szeregu głównego („pozytywistycznego”) wyłaniane są następne szeregi różnicowe: gminny (rzeczy i jaźni), platoński (pojęcia i prawa ogólne), spinozowski (absolut), buddaistyczny (nicość). Pierwsze trzy szeregi tworzone są w oparciu o cechy: trwałości, tożsamości i czynności. Szereg buddaistyczny nie posiada określoności, jest konsekwencją wcześniejszych szeregów⁴⁵.

Zdolności przechodzenia od szeregu głównego do pozostałych nabywa podmiot wraz z rozwojem „psychogenetycznym”. Przeciwnie niż w innych szeregach, przejście z szeregu podstawowego do gminnego odbywa się nieświadomie.

Każdemu szeregowi odpowiada „inny narząd poznania”: głównemu - poznanie zmysłowe; gminnemu - myślenie refleksyjne, rozsądek dyskursywny; platońskiemu - myślenie pojęciowe, intelektualne; spinozowskiemu

⁴⁴ Zob. L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości*, dz. cyt., t. 1, s. 50-51.

⁴⁵ Por. H. Vaihinger: *Prawo rozwoju wyobrażeń o rzeczywistości*, tłum. K. Wojtowicz. Warszawa 1908, s. 279-283.

- poznanie kontemplacyjne; buddaistycznemu - zachwyt, ekstaza⁴⁶. Zdaniem Vaihingera wszystkie szeregi, poza głównym (jedynym rzeczywistym), są formalne i podrzędne.

O ile Chwistek nadawał priorytet rzeczywistości rzeczy, Stamm rzeczywistości zastanej, to Vaihinger wyróżniał szereg czuć jako podstawowy. Używając terminologii Chwistka powiedzielibyśmy, że wyróżniał rzeczywistość wrażeń. Choć Vaihinger kładł duży nacisk na genezę rozwoju wyobrażeń o rzeczywistości i podkreślał jego stronę psychologiczną, to i tutaj widzimy zbieżność poglądów. Oparcie na doświadczeniu, budowanie szeregów różnicowych w oparciu o podmiot - jego władze poznawcze. Zdaje się też, że dokładnie odpowiadają sobie: rzeczywistość wrażeń i szereg główny, rzeczywistość rzeczy i szereg gminny, rzeczywistość fizykalna i szereg platoński.

Klasyfikację przedmiotów przeprowadzoną przez Mariana Borowskiego charakteryzuje podejście od strony ontologicznej, a nie epistemologicznej, prezentowanej we wcześniejszych koncepcjach. Borowski Zgodnie W swoich pracach przez wyraz przedmiot rozumie „coś”, „cokolwiek”⁴⁷. Na tak określony „przedmiot nakładane są warunki pozwalające wyznaczyć cztery rodzaje bytów: byt egzystencjalny, psychiczny, idealny i immanentny. Wynikają one z kombinacji dwóch dychotomii cech zasadniczych: konkretność - niekonkretność oraz zależność - niezależność od jakiegoś podmiotu świadomości. Mamy więc: konkretne i niezależne przedmioty fizyczne, konkretne i zależne od nas zjawiska i stany psychiczne (przedmioty psychiczne), niekonkretne i niezależne od nas przedmioty idealne i abstrakcyjne, niekonkretne i zależne od nas przedmioty fikcyjne⁴⁸.

Zdaje się, że przez „konkretność” należy rozumieć zupełność przedmiotu. Zupełnymi nazywamy przedmioty, które dla każdej pary własności dopełniających się posiadają w swoim zespole konstytutywnym przynajmniej jedną z tych własności⁴⁹. Doprecyzować należałoby kryterium „niezależności” (niezawisłości wobec podmiotu), na które składać by się mogły: samoistność, niezależność i samodzielność. Przedmiot jest: samoistny względem podmiotu, gdy jego istnienie jest niezależne od podmiotu; niezależny - gdy żadna zmiana własności podmiotu nie wpływa na jego stan; samodzielny

⁴⁶ Por. tamże, s. 311.

⁴⁷ Zob. M. Borowski: *O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych i fikcyjnych*. „Przegląd Filozoficzny” 1921, XXIV, z. III i IV, s. 140; *Co to jest przedmiot*. „Przegląd Filozoficzny” 1920, XXIII, s. 85; *Rodzaje przedmiotów złożonych*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, XVII, z. IV, s. 417-435; *Przedmioty względne i bezwzględne*. „Przegląd Filozoficzny” 1922, XXV, s. 316-352.

⁴⁸ Por. M. Borowski: *O przedmiotach...*, dz. cyt., s. 143.

⁴⁹ Por. J. Paśniczek: *Meinongowska wersja logiki klasycznej. Jej związki z filozofią języka, poznania, bytu i fikcji*. Lublin 1998, s. 73.

- gdy nie jest własnością podmiotu ani własnością przedmiotu, którego podmiot jest własnością (gdy jest odrębny, zewnętrzny wobec podmiotu)⁵¹.

Borowski nie przesądza, które kategorie przedmiotów są rzeczywiste, a które nie. Jest to zależne „od stanowiska teoretycznego a często od nastrojów chwili”. Jak można sądzić, „światy” przedmiotów: fizycznych, psychicznych, idealnych i fikcyjnych są sobie równorzędne. Chociaż - jak zauważa Borowski - zwykle za „nierzeczywiste” uważamy przedmioty fikcyjne⁵².

Każdej z wymienionych kategorii przedmiotów odpowiada odrębny sposób ujmowania. Przedmioty fizyczne spostrzegamy. Wszystko, co jest zmysłowo postrzegalne, jest przedmiotem fizycznym. Przedmioty psychiczne ujmujemy dzięki refleksji lub samowiedzy, decydujące jest tu doświadczenie wewnętrzne. Przedmioty idealne uświadamiamy sobie dzięki zjawiskom psychicznym zwanym pojęciami, abstrakcjami, ideacjami. Przedmiotom fikcyjnym odpowiadają wyobrażenia wytwórcze, sądy fikcyjne, uczucia wyobrażone.

Wyodrębnieniu poszczególnych sposobów ujmowania sprzyja rozwój psychiczny podmiotu i rozwój kultury³.

Zupełnie inną drogą Borowski wyznaczył cztery kategorie przedmiotów, które odpowiadają czterem rzeczywistościom Chwistka. Zresztą, jak sam zauważa, jego poglądy krzyżują się z poglądami Chwistka. Odpowiedzi na pytanie, jaki jest stosunek poszczególnych „światów” do siebie, są różne i stanowią charakterystykę każdego prawie systemu filozoficznego, i nie ma co do tego zgodności. Borowski, podobnie jak Chwistek, zwraca uwagę na to, że rodzajom przedmiotów odpowiadają dyspozycje umysłu („rodzaje świadomości”). Widział też związek pomiędzy głoszonymi poglądami a charakterem głoszącego je myśliciela. Monizm fizyczny głoszony jest głównie przez ludzi mających do czynienia z przyrodą materialną (przyrodników, lekarzy), monizm psychiczny - przez osoby żywo czujące i współczujące (romantycy), monizm logiczny typowy jest dla wszelkich intelektualistów i teoretyków, pluralizm bywa głoszony przez osoby nie mające skłonności syntetycznych, ludzi czynu, artystów, społeczników cechuje widzenie świata jako nieuformowanego, niegotowego⁵⁴.

Na zakończenie tego przeglądu warto wspomnieć jeszcze klasyfikację Alexiusa Meinonga, który dopuszcza, oprócz „zwykłych” istniejących przedmiotów, całą gamę przedmiotów nieistniejących. Jedną z głównych przesłanek jego systemu mówi, że warunkiem koniecznym i zarazem dostatecznym

⁵¹ Por. J. J. Jadacki: *Spór o granice poznania*. Warszawa 1985, s. 69-71. Taka interpretacja wydaje się zgodna z intencjami Borowskiego (zob. M. Borowski: *Przedmioty...*, dz. cyt, s. 318-321).

⁵² Zob. M. Borowski: *O przedmiotach...*, dz. cyt, s. 140-143.

⁵³ Por. tamże, s. 156-157.

⁵⁴ Por. tamże, s. 162-163.

bycia przedmiotem jest bycie jakoś określonym, uposażonym pod względem własności - posiadanie (zespołu własności konstytutywnych) *Sosein*⁵⁵. Skład własności konstytutywnych przedmiotu jest całkowicie dowolny pod względem ilości i jakości. Według podstawowego kanonu predykcji przedmiot posiada własność *P* (jest *P*), o ile *P* wchodzi w skład jego zespołu własności konstytutywnych, jest elementem jego *Sosein*. Istnienie - *Sein*⁵⁶ nie jest warunkiem koniecznym bycia przedmiotem. Inaczej mówiąc, *Sosein* przedmiotu jest niezależne od jego *Sein*. Istnienie nie może być własnością konstytutywną lub chociażby wynikać z własności konstytutywnych - *Sein* nie może się zawierać w *Sosein*.

Pojęcie własności sprzecznych i dopełniających się stanowi podstawę podziału przedmiotów na niesprzeczne (możliwe) i sprzeczne oraz na zupełne i niezupełne. Pojęcia niesprzeczności i zupełności są niezależne. Krzyżując je otrzymujemy cztery klasy: przedmiotów niesprzecznych i zupełnych, niesprzecznych i niezupełnych, sprzecznych i niezupełnych, sprzecznych i zupełnych⁵⁷. W podziale przyjętym przez Chwistka i Borowskiego, pierwszym odpowiadałyby przedmioty fizyczne i psychiczne, drugim - idealne, trzecim - fikcyjne.

3. Próba eksplikacji podstawowych terminów i pojęć teorii wielości rzeczywistości. Fragmentaryczność, brak należytych wyjaśnień dotyczących wprowadzanych terminów i pojęć, niekonsekwentne ich stosowanie - to zarzuty zgodnie stawiane przez krytyków teorii wielości rzeczywistości⁵⁸. W żadnym z okresów swojej twórczości naukowej Chwistek nie rozwinął konsekwentnie i systematycznie teorii wielości rzeczywistości. Można sądzić, że prace dotyczące wielości rzeczywistości zawierają program tej teorii, jej szkic, a nie gotową teorię. Aksjomaty przedstawione przez Chwistka nie ustalają precyzyjnie znaczenia terminów podstawowych, takich jak widzialność, warunki normalne itd. I dziś ustalenie znaczenia tych terminów wydaje się bardzo trudne, lecz nie beznadziejne.

Eksplikację poglądów proponuje się zazwyczaj w postaci teorii, stanowiącej racjonalną rekonstrukcję jakiegoś zbioru tez niejasnych. Teoria owa

⁵⁵ *Sosein* można utożsamić z klasą „wiązką własności”. Klasycznymi przedstawicielami takiego ujęcia przedmiotu są: Locke, Russell, to co ich różni od Meinonga to to, że ich teorie dotyczą przedmiotów istniejących (por. J. Pańniczek, dz. cyt., s. 209).

Sein (=„bycie”). Meinong wyróżnia dwa sposoby istnienia: istnienie (*Existenz*), subsystencję (*Bestand*), a w pewnym okresie także *quasi sein*. „Zwykłych”, czaso-przestrzennych przedmiotów dotyczy istnienie. Subsystencja odpowiada przedmiotom idealnym, *quasi*-istnienie związane jest z przedmiotami fikcyjnymi (por. tamże, s. 208).

⁵⁷ Por. tamże, s. 73.

⁵⁸ Zob. K. Pasenkiewicz: *Analiza i krytyka teorii wielości rzeczywistości Leona Chwistka*. „Studia Filozoficzne” 1962, nr 1 (28), s. 85; R. Ingarden: *Leon Chwistek. Wielość rzeczywistości*. „Przegląd Filozoficzny” 1922, XXV, s. 451-453, 460, 468; tenże: *Uwagi do „krótkiej rozprawy itd.”*. „Przegląd Filozoficzny” 1923, XXVI, s. 100-104; T. Kostyrko, dz. cyt., s. 9 2; S. Morawski, dz. cyt., s. 6-7.

powinna przedstawiać eksplikowane poglądy w sposób bardziej zrozumiały oraz winna być wiernym przedstawieniem poglądów rekonstruowanych. Do tego celu wykorzystuje się zazwyczaj zdobycze nauki późniejsze od rekonstruowanej teorii, sprowadzając występujące w niej pomysły i pojęcia do teorii współcześnie uznawanych.

Podjmując próbę wyjaśnienia znaczenia pojęć podstawowych przeniesiemy nasze rozważania na pole psychologii poznawczej.

Większość ludzi nie zdaje sobie sprawy z faktu, że spostrzeganie jest procesem realizowanym nie tylko przez oko. W spostrzeganiu⁵⁹, jak to zaraz zobaczymy, dużą rolę odgrywają uwaga, pamięć i wiedza. W prezentowanym przez nas ujęciu spostrzeganie, pamięć, wyobraźnia i myślenie ujmowane będą jako różne fazy przetwarzania informacji.

Spostrzeganie jest procesem bardzo szybkim, aczkolwiek spostrzeżenie nie pojawia się natychmiast, a dopiero po upływie jakiegoś czasu od zadziałania bodźca. Oko przez pewien czas odbiera informacje, następnie wykonuje ruch skokowy, podczas którego informacje nie są pobierane, po czym skupia swą uwagę na innym fragmencie bodźca. Mimo że obraz wzrokowy pojawia się i znika, posiadamy poczucie ciągłości spostrzeganego przedmiotu. To poczucie zapewnia nam pamięć ikoniczna. Podczas przechowywania informacji w pamięci ikonicznej następuje wyodrębnienie cech (sprawdzenie, czy przedmiot posiada pewne cech, czy też nie)⁶⁰. Proces wyodrębniania cech realizowany jest przez detektory cech.

„Detektory” są zespołami komórek receptorycznych oraz komórek nerwowych wyspecjalizowanych w odbieraniu i rejestrowaniu ściśle określonych właściwości przedmiotów. Fizjologowie wykazali, że to, co traktowane jest jako prosty element doświadczenia bezpośredniego (np. kształty, barwy, smaki), niekoniecznie posiada prostą reprezentację fizjologiczną. Dla przykładu, spośród czterech detektorów znajdujących się w oku żaby, dwa rozpoznano jako „detektory owadów” i dwa jako „detektory bocianów”. Reagowały one na proste właściwości stymulacji sygnalizujące, że jakiś przedmiot jest owadem lub bocianem. Detektory owadów pozwalają zidentyfikować drobne kształty szybko poruszające się, a detektory bocianów reagują na duży przesuwały się cień w polu widzenia. Detektory pozwalają na wykrywanie dość złożonych konfiguracji bodźców, które komponowane są w większe całości⁶¹. Ogólnie: na podstawie przeprowadzonych badań można powiedzieć, że oko nie przekazuje do mózgu kopii rozmieszczenia światła na receptorach, a mówi do niego językiem wysoko zorganizowanym i przy-

⁵⁹ Mówiąc o spostrzeganiu mieć będziemy na uwadze przede wszystkim spostrzeżenia wzrokowe.

⁶⁰ Por. T. Maruszewski: *Psychologia poznawcza*. Warszawa 1996, s. 31.

⁶¹ Por. tamże, s. 32-33.

stępnym⁶². Ruchy wykonywane przez oczy podczas widzenia nie są przypadkowe. To, jakie dane sensoryczne będą „pobierane” z naszego otoczenia, uzależnione jest od danych pamięciowych, w tym i naszych oczekiwań.

Dane sensoryczne, pochodzące z narządów zmysłowych, nie są odzwierciedleniem stymulacji, lecz są kodowane w detektorach cech. Zarówno dane sensoryczne i dane pamięciowe wyrażone są w różnych kodach. Ażeby je porównać, należy przełożyć jedno na drugie, bądź też obie grupy danych przełożyć na jakiś wspólny język. Gdy dane sensoryczne i pamięciowe pokrywają się, przedmiot rozpoznawany jest jako należący do danej kategorii. Proces rozpoznawania polega więc na poszukiwaniu odpowiedniej kategorii, do której najlepiej pasowałaby stymulacja napływająca z narządów zmysłowych⁶³.

Spostrzeganie i rozpoznawanie jest zależne nie tylko od obiektywnych właściwości przedmiotu, ale również od stanu aktywności organizmu - gotowości percepcyjnej (zastosowania określonej kategorii pamięciowej do danego materiału percepcyjnego). Stan organizmu warunkujący to, co będzie postrzegane, uzależniony jest od czynników zewnętrznych i wewnętrznych. Pierwsze związane są z uczeniem się prawdopodobieństwa wystąpienia określonego przedmiotu w danej kategorii, drugie - z wewnętrzną organizacją systemu kategorii wykorzystywanych w spostrzeganiu.

Czynniki zewnętrzne: 1) częstość uprzednich doświadczeń - wyższą gotowością cechują się te kategorie, których przedstawiciele uprzednio często występowali w otoczeniu jednostki; 2) konsekwencje społeczne - wyższą gotowość wykazują te kategorie, które są wykorzystywane przez innych. Czynniki te mocno oddziałują, gdy dysponujemy niewielką liczbą informacji, potwierdzających lub zaprzeczających. Spostrzeganie w takich sytuacjach wykazuje tendencje do stereotypizacji i konformizmu.

Czynniki wewnętrzne: 1) monopol, czyli liczba kategorii wykorzystywanych przez jednostkę - im mniejsza jest liczba kategorii, tym monopol silniejszy (np. człowiek dysponujący tylko dwoma kategoriami wszystko kwalifikował będzie do jednej lub do drugiej kategorii. Kategorie te będą wykazywały wyższą gotowość niż te, które spotyka się u człowieka, który w swoim umyśle posiada tysiąc niezależnych kategorii); 2) integracja poznawcza systemu kategorii - im silniej powiązane są ze sobą poszczególne kategorie, tym wyższa jest ich gotowość (łatwiej można wykorzystać kategorie związane ze zintegrowanym systemem wiedzy, np. kategorię „Jabłko”, niż kategorie występujące w izolacji, np. „kosmita”. Wiedza o kosmitach jest słabo rozwinięta i zintegrowana, stąd też przedmiot *x* rozpoznamy raczej jako

⁶² Zob. tamże, s. 35.

⁶³ Zob. tamże, s. 41-45.

jabłko, choć może to być „jabłkopodobny” kosmita.); 3) konsekwencje motywacyjne - kategorie, które związane są z realizowanymi przez człowieka zamierzeniami, wykazują większą gotowość aniżeli kategorie obojętne. Łatwiej spostrzegamy te przedmioty w naszym otoczeniu, które sprzyjają zrealizowaniu powziętym przez nas zamiarom⁶⁴.

Dane pamięciowe, o których wspominaliśmy wcześniej, są pewnego rodzaju schematami. Schemat - to uogólniona wiedza o danym wycinku rzeczywistości, wyabstrahowana z doświadczeń. Kieruje on eksploracją, czyli dostarczaniem przez narządy zmysłowe nowych informacji. Przy dobrym utrwaleniu schematu określonego przedmiotu, ruch oczu staje się sygnałem pojawienia się pewnej informacji. Człowiek nie musi odbierać tej informacji, ponieważ poznał ją wcześniej i zawsze była ona konsekwencją określonego ruchu⁶⁵.

Spostrzeganie traktowane jest nie tylko jako pewien proces, lecz także jako pewna zdolność czy umiejętność o charakterze wyuczonym, nie wrodzonym. Dzięki temu jeden i ten sam układ bodźców może być odmiennie traktowany w ciągu życia tego samego człowieka⁶⁶.

W spostrzeganiu występują dwa uzupełniające się procesy: „dół - góra” oraz „góra - dół”. Pierwszy z nich to tradycyjnie rozumiane spostrzeganie, które zaczyna się od odbioru informacji zmysłowych, przekazywanych do wyższych pięter układu nerwowego, gdzie poddawane są pełniejszej analizie. Drugi - to uruchomienie schematów pamięciowych, pozwalających skompensować deficyt informacji wzrokowej. Spostrzeganie człowieka uzależnione jest od docierającej do niego stymulacji zmysłowej. Jednakże, gdy ta informacja jest niepełna, uruchamiane są procesy pamięciowe („góra - dół”).

Zwykle procesy „dół - góra” oraz „góra-dół” ściśle współdziałają. Człowiek modyfikuje swoje decyzje percepcyjne na podstawie wiedzy, a jednocześnie to, co jest spostrzegane, modyfikuje wiedzę. Zdarza się jednak, że któryś z procesów wysuwa się na plan pierwszy. Gdy nie posiadamy odpowiedniej kategorii pamięciowej, gdy spostrzegamy coś po raz pierwszy, dominuje proces „dół - góra”. Obraz wzrokowy jest wówczas niestabilny i zmienny - dzieje się tak, gdy np. spostrzegamy „figury niemożliwe”. Dobrym przykładem całkowitego uniezależnienia się spostrzegania od danych sensorycznych mogą być halucynacje, które są „produkowane” na wyższych piętrach układu nerwowego⁶⁷.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 45-46.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 48-49.

⁶⁶ Por. tamże, s. 51.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 63-64.

W spostrzeganiu dużą rolę odgrywa uwaga. Podstawowymi cechami uwagi są: 1) natężenie - stopień skupienia (koncentracji) jednostki na pewnych bodźcach, zależny od mobilizacji centralnego układu nerwowego; 2) dynamika - łatwość przechodzenia od jednego źródła bodźców do innego; 3) zakres uwagi - ilość elementów, jakie jednostka potrafi równocześnie ująć w jednym akcie; 4) selektywność - zdolność wyodrębniania pewnych cech, sygnałów, bodźców; 5) stabilność uwagi - zdolność do dłuższej koncentracji na pewnym przedmiocie (stosunek natężenia do dynamiki)⁶⁸.

W procesie spostrzegania ważne miejsce zajmuje interpretacja informacji. Decydującą rolę odgrywa tu system przekonań, wykorzystywany do kategoryzowania, organizowania i rozumienia danych o świecie. Takie podejście przyjmuje równocześnie, że nie potrafimy reprezentować wszystkiego, co nas otacza. Musimy selekcjonować (założenie) docierające do nas informacje. Podstawą selekcji jest nasza dotychczasowa wiedza. Jednym z efektów złożonych operacji poznawczych jest tworzenie reprezentacji - umysłowego obrazu rzeczywistości.

Reprezentacje tworzone są przez człowieka dla potrzeb i wymagań przed nim stojących. Zwolennicy stanowiska obrazowego twierdzą, że reprezentacje tworzone są za pomocą kodu obrazowego, zwolennicy stanowiska abstrakcyjnego - że reprezentacja tworzona jest w postaci zespołu sądów czy twierdzeń⁶⁹. To, czy jednostka posługuje się kodem obrazowym, werbalnym, czy abstrakcyjnym, z jednej strony zależy od właściwości stymulacji do nas docierającej, a z drugiej - od indywidualnych preferencji poznawczych (typ „wzrokowca”, czy typ preferujący opis abstrakcyjny). Tworzenie reprezentacji zbiorów obiektów może przebiegać na trzy sposoby: klasyczny, probabilistyczny i egzemplarzowy⁷⁰. O tym, który z tych rodzajów reprezentacji zostanie wykorzystany, przesądzają następujące czynniki:

⁶⁸ Por. tamże, s. 96.

⁶⁹ Johnson-Laird wymienia trzy typy reprezentacji umysłowych: 1) reprezentacje w postaci zbioru sądów, które są ciągami symboli odpowiadających językowi naturalnemu; 2) modele umysłowe, które są strukturalnymi odpowiednikami świata; 3) wyobrażenia, które są percepcyjnymi korelatami modeli z określonego punktu widzenia (por. tamże, s. 68-69).

⁷⁰ Wedle poglądu klasycznego, pojęcie stanowi taką reprezentację zbioru obiektów, która obejmuje wszystkie istotne właściwości tego zbioru. Kryterium istotności jest powtarzalność - cechą istotną jest cecha charakterystyczna dla danego zbioru przedmiotów. Pogląd probabilistyczny przyjmuje dwa założenia. Pierwsze głosi, że pojęcie jest sumarycznym opisem pewnej klasy, drugie - że pojęcie nie można sprowadzić do zbioru cech zarazem koniecznych i wystarczających (charakterystykę stanowi tu coś, co wydaje się najbardziej wątpliwe). Podstawowa teza poglądu egzemplarzowego głosi, że reprezentacja pojęcia składa się z niezależnych opisów egzemplarzy tego pojęcia. Podstawowa teza poglądu egzemplarzowego głosi, że reprezentacja pojęcia składa się z niezależnych opisów egzemplarza tego pojęcia. Podstawą kategoryzacji jest ocena podobieństwa pomiędzy pierwszym egzemplarzem napotkanego pojęcia a następnymi (por. tamże, s. 187-201).

1) liczba dostępnych egzemplarzy - gdy człowiek wie, że napotkany przedmiot jest unikatowy, będzie preferował trzeci sposób tworzenia reprezentacji; 2) rodzaj wymaganej kategoryzacji - w logice i matematyce preferuje się pojęcia klasyczne, pojęcia probabilistyczne dopuszcza się w niektórych dziedzinach nauk przyrodniczych lub społecznych, zaś pojęcia egzemplarzowe nie cieszą się w nauce dużą estymą.; 3) stopień rozwoju poznawczego - człowiek we wczesnym dzieciństwie posługuje się pojęciami egzemplarzowymi, potem naturalnymi (probabilistycznymi), a najpóźniej klasycznymi; 4) różnice indywidualne - ludzie różnią się ze względu na style poznawcze, tj. preferowane sposoby przetwarzania informacji. Umysły abstrakcyjne preferują posługiwanie się informacjami o dużym stopniu ogólności, umysły konkretne informacjami odnoszącymi się do poszczególnych przedmiotów i zjawisk. Trzech sposobów tworzenia reprezentacji nie można traktować jako trzech ujęć tego samego zjawiska. Są to trzy odmienne ujęcia tworzenia i wykorzystywania reprezentacji zbiorów. Reprezentacje te są inaczej tworzone i inne jest ich przeznaczenie i zastosowanie.

Podsumowując zebrane wiadomości dotyczące spostrzegania możemy powiedzieć, że w pierwszej fazie postrzegania rejestrowane są różne właściwości przedmiotów: barwa, położenie, częstość występowania. Detektory cech ekstrahują informacje i w postaci zakodowanej dostarczają je do struktur odpowiedzialnych za generowanie i interpretowanie doświadczeń. (Warto zauważyć, że proces kodowania i rekodowania informacji jest jednym z mechanizmów zapewniających odpowiedniość między światem zewnętrznym a jego obrazem umysłowym). Następnie uruchamiana jest uwaga, której zadaniem jest połączenie poszczególnych cech przedmiotów w reprezentację. Pełni ona rolę „kleju” łączącego oddzielne cechy w reprezentacje całych przedmiotów. Gdy reprezentacje przedmiotów zostaną stworzone, zaczynają funkcjonować jako pewne całości, do uruchomienia których wystarcza jedna lub kilka cech charakterystycznych. Dzięki procesom przetwarzania „dół góra” i „góra dół” potrafimy wykorzystać dotychczasowe doświadczenie i informację związaną z kontekstem (dlatego, gdy zwracamy uwagę na coś innego, nie widzimy liści na niebiesko). Dalej w procesie kategoryzacji, polegającym na łączeniu przedmiotów, określone zostają: 1) grupy cechujące się względną jednością oraz 2) relacje pomiędzy poszczególnymi kategoriami. Drugi z wymienionych czynników pociąga za sobą utworzenie reprezentacji językowej. Pojęcia składające się na tę reprezentację możemy określić jako schematyczne reprezentacje zbiorów przedmiotów, określające ich istotne właściwości. Na podstawie tych pojęć jednostka tworzy umysłowy (pojęciowy) wizerunek rzeczywistości.

Podstawowe kategorie percepcyjne jednostka nabywa w dzieciństwie. Uczy się wtedy korzystać z informacji dotyczących fizycznych właściwości

przedmiotów, a także z informacji dotyczących ich funkcji. Zaznaczyć trzeba, że na gruncie psychologii poznawczej proponuje się różne teorie spostrzegania, np. asocjacionistyczną lub postaciową.

Powyższa prezentacja nie pozwala na precyzyjne ustalenie znaczenia terminów stosowanych przez Chwistka, ułatwia jednak ich zrozumienie oraz uchwycenie podstawowych intuicji związanych z teorią wielości rzeczywistości. Jak można przypuszczać, precyzyjne ustalenie tych terminów będzie możliwe w miarę rozwoju dyscyplin badających procesy poznawcze człowieka.

Uwzględniając pracę detektorów cech, gotowość percepcyjną, uwagę oraz wiedzę, można zgrubsza tylko określić charakterystyczny dla każdej z rzeczywistości sposób postrzegania. Dla przykładu spróbujmy zrekonstruować sposób spostrzegania w rzeczywistości rzeczy.

Zwykle, gdy spostrzegam jakiś przedmiot, pobudzony zostaje zmysł wzroku. Detektory cech przekazują informacje do struktur odpowiedzialnych za interpretację doświadczeń. Moja uwaga skoncentrowana jest „na zewnątrz”, do materiału percepcyjnego stosuję kategorie potocznie stosowane i zgodne z potoczną wiedzą o świecie. Przedmioty rozpoznaję jako niezależne od mojego spostrzegania i zewnętrzne wobec mnie. W tym nastawieniu świat jest dokładnie taki, jaki jawi się mojej świadomości. Inny przebieg będzie miało spostrzeganie w rzeczywistości wrażeń. Chociaż i tu następuje stymulacja receptorów wzroku, to moja uwaga jest skoncentrowana „do wewnątrz”, niejako myśl swą skierowuję na samo spostrzeganie⁷¹. Zwiększa się natężenie, zakres, dynamika i selektywność uwagi. Poza obrazami pojedynczymi, które obserwuję, gdy kierunki spojrzenia schodzą się w jednym punkcie, uwzględniam jeszcze obrazy podwójne, które rejestruję, gdy następuje rozszczepienie kierunków spojrzenia (np. gdy naciskam na gałkę oczną lub robię zezą)⁷². Ujmując dane zmysłowe stosuję kategorie zgodne ze stanowiskiem realizmu naiwnego. Przedmioty mnie otaczające rozpoznaję jako wiązki wrażeń. W tym nastawieniu nie spostrzegam świata zewnętrznego, a jedyną rzeczą, która jest mi dostępna, jest treść moich procesów psychicznych. Analogiczne rekonstrukcje można przeprowadzić dla rzeczywistości wyobrażeń i fizycznej.

Teza o istnieniu wielości rzeczywistości nie doczekała się ze strony Chwistka precyzyjnego sformułowania i znana jest jedynie jako komentarz do aksjomatów czterech pojęć rzeczywistości. Wiele wskazuje na to, że intuicja autora *Wielości rzeczywistości* prowadziła go w stronę teorii modeli,

⁷¹ Por. K. Ajdukiewicz: *Propedeutyka filozofii*. Lwów 1938, s. 9.

⁷² Zob. J. Ochorowicz: *O zjawiskach zdwójenia w życiu duchowym człowieka*. Lwów 1877, s. 166.

sprecyzowanej dopiero w latach 50⁷³.. W późniejszym okresie swojej twórczości Chwistek zakładał istnienie wielu schematyzacji rzeczywistości, które w angielskiej wersji *Granice nauki* nazywane są „pojęciami rzeczywistymi” (*concepts of reality*)⁷⁴.

Eksplikacja teorii Chwistka jest możliwa w oparciu o semantyczną teorię modeli. Teza o istnieniu wielu rzeczywistości przekształca się przy tym w tezę o istnieniu wielu różnych modeli rzeczywistości semantycznych, jako odpowiedników poszczególnych układów aksjomatów.

U podstaw rozumowania doprowadzającego Chwistka do uznania tezy o istnieniu wielu rzeczywistości wykryć można następujące założenia:

1) Każdy niesprzeczny układ aksjomatów jest zbiorem zdań prawdziwych. Chwistek przyjmował niesprzeczność jako warunek niezbędny i wystarczający prawdziwości teorii. Uwzględniając możliwość różnych interpretacji terminów pierwotnych zapiszemy założenie pierwsze następująco:

2) Dla każdego niesprzecznego układu aksjomatów istnieje taka interpretacja terminów pierwotnych, przy której dany układ jest zbiorem zdań prawdziwych.

Założenie drugie pociąga za sobą następujące twierdzenie:

3) Jeżeli dane są dwa wewnętrznie niesprzeczne a syntaktycznie nawzajem niezgodne układy aksjomatów A_1 i A_2 , to istnieją przynajmniej dwa systemy reguł interpretacyjnych S_1 i S_2 takie, że $S_1 \neq S_2$, przy których A_1 i A_2 są prawdziwe⁷⁵.

Systemy reguł interpretacyjnych, o których wspomina się w twierdzeniu (3), muszą być różne. Tylko przy różnych interpretacjach terminów pierwotnych syntaktycznie niezgodne aksjomaty obu układów mogą być zarazem prawdziwe. Dwie różne dziedziny interpretacji, w których prawdziwe są dwie niezgodne ze sobą teorie rzeczywistości, np fenomenalistyczna i realistyczna, to dwie różne rzeczywistości. Dwa różne systemy filozoficzne z sobą sprzeczne mogą być równocześnie prawdziwe dlatego, że każdy z nich odnosi się do innej rzeczywistości⁷⁶.

Posługując się pojęciem modelu zbioru zdań Z w sensie dziedziny $D = (U, C)$, gdzie U to uniwersum dziedziny, a C jej charakterystyka, w której prawdziwe są wszystkie zdania zbioru Z .

Założenie (2) możemy teraz sformułować w następujący sposób: każdy niesprzeczny układ aksjomatów posiada model. Odpowiednio możemy zmodyfikować twierdzenie (3): jeżeli dane są dwa wewnętrznie niesprzeczne,

⁷³ Por. T. Kostyrko, dz. cyt., s. 93.

⁷⁴ Zob. J. J. Jadacki: *Granice nauki*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1. Warszawa 1994, s. 41.

⁷⁵ Pot. T. Kostyrko, dz. cyt., s. 93-94.

⁷⁶ Zob. L. Chwistek: *Wielość rzeczywistości w sztuce*, dz. cyt., s. 58.

a nawzajem syntaktycznie niezgodne układy aksjomatów A_1 i A_2 , to istnieją dwie różne dziedziny $D_1 = (U, C)$ i $D_2 = (U, C)$ będące odpowiednio modelami owych układów aksjomatów. Warto zauważyć, że Chwistek przyjmował założenie (2) bez dowodu. Dopiero K. Gödel udowodnił twierdzenie głoszące, że każdy niesprzeczny zbiór zdań posiada model przeliczalny.

Możemy teraz sformułować następującą definicję:

(4) Model właściwy⁷⁸ fenomenalistycznej teorii rzeczywistości, tj. model otrzymany przez interpretację pojęć pierwotnych fenomenalistycznej teorii rzeczywistości, zgodną z intencjami tej teorii, nazywamy rzeczywistością wrażeń.

(5) Model właściwy realistycznej teorii rzeczywistości, tj. model otrzymany przez interpretację jej terminów pierwotnych, nie zniekształcający ich sensu potocznego, nazywamy rzeczywistością rzeczy.

Analogiczne definicje można zbudować dla innych, wyróżnionych przez Chwistka rzeczywistości.

Należy zaznaczyć, że definicje podane przez Chwistka nie pozwalają na precyzyjne określenie terminu „model właściwy”. Podkreślał to zresztą sam Chwistek. Definicje (4) i (5) zachowują więc szkicowość pomysłu Chwistka, przekładając go tylko na język współczesnej semantyki. Tezę o wielości rzeczywistości możemy sformułować w następujący sposób:

(6) Jeżeli istnieją co najmniej dwie syntaktycznie niezgodne ze sobą teorie rzeczywistości i każda ma model właściwy, to istnieją co najmniej dwie różne rzeczywistości, czyli dwie różne dziedziny będące odpowiednio modelami właściwymi tych teorii. Teza Chwistka o istnieniu wielu rzeczywistości w powyższym sformułowaniu głosi, że istnieją co najmniej dwie dziedziny takie, iż uniwersum jednej stanowi zbiór wszystkich rzeczy, a uniwersum drugiej zbiór czyichkolwiek wrażeń, że naszą wiedzę można sformułować bądź jako wiedzę o jednej, bądź o drugiej z tych dziedzin, że doświadczenie nie narzuca nam jednoznacznie wyboru jednego z tych sposobów formułowania wiedzy, oraz że wybór ten jest na gruncie psychologicznym zdeterminowany obiektywnie⁷⁹.

Przedstawiona powyżej eksplikacja jest możliwa w wypadku wewnętrznej niesprzeczności omawianych układów aksjomatów. Niesprzeczność tych aksjomatów wykazała w swojej pracy Teresa Kostyrko⁸⁰.

⁷⁷ Zob. T. Batóg: *Collected Works*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej...*, dz. cyt., t. 3, s. 139-141.

⁷⁸ Model nie zniekształcający pojęć teorii, określony przy rozumieniu pojęć pierwotnych zgodnie z intencjami teorii. Nie każdy model układu aksjomatów rzeczywistości Chwistek uważałby za rzeczywistość (por. T. Kostyrko, dz. cyt., s. 95).

Pot. tamże, s. 96.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 93, 100-101.

Takie ujęcie teorii wielości rzeczywistości pozwala stwierdzić, że Chwistek był prekursorem poglądu o potrzebie relatywizacji pojęcia prawdy zarówno do dziedziny interpretacji, jak i do systemu wiedzy. Według niego, wyróżnionym rzeczywistościom odpowiadają cztery różne postawy psychologiczne. Obierając odpowiednią dla danej rzeczywistości postawę, przyjmuje się właściwe jej kryteria uznawania przedmiotów i zjawisk za rzeczywiste - nie akceptując kryteriów charakterystycznych dla innych rzeczywistości. Tymczasem prawda i fałsz obowiązują tylko wewnątrz systemu powiada Chwistek. Używając terminologii Carnapa można powiedzieć, że tezy egzystencjalne mają sens tylko wewnątrz systemu, w którym przyjęte są pewne określone metody rozstrzygania, natomiast sądy dotyczące „zewnętrznych” tez egzystencjalnych są nierozstrzygalne⁸¹.

4. Zarzuty wobec teorii wielości rzeczywistości. W świetle zaproponowanej interpretacji łatwy do odparcia jest zarzut o niestosowalności metody konstrukcyjnej i teorii typów w rozważaniach ontologicznych wysuwanych przez R. Ingardena⁸² i S. I. Witkiewicza⁸³ Chwistek proponował, by konkurencyjnym teoriom rzeczywistości nadać postać sformalizowaną teorii dedukcyjnych. Tylko do takich teorii można odnieść wyniki badań matematycznych, dotyczących niesprzeczności układów aksjomatów, ich niezależności, prawdy zrelatywizowanej do dziedziny (modelu)⁸⁴. Podobnie w metodologii nauk dla pewnych rozważań zakłada się, że badana nauka stanowi system dedukcyjny, chociaż praktycznie uprawiana fizyka systemem dedukcyjnym nie jest. Wydaje się, że opór obu krytyków ma podłoże w odmiennych upodobaniach i nawykach.

Niesłuszne wydają się też uwagi K. Pasenkiewicza⁸⁵, który (1) interpretuje wszystkie rzeczywistości jako poglądy na rzeczywistość. Jego zdaniem, Chwistek (2) przyjmował w istocie jedną rzeczywistość, której odpowiednikiem była rzeczywistość rzeczy. W podanej interpretacji widać, że istnieje różnica w koncepcji Chwistka między poglądami na rzeczywistość, które stanowią poszczególne teorie rzeczywistości, a rzeczywistością, która jest w myśl tej interpretacji modelem teorii. Nie wykluczone, że Chwistek przyjmował istnienie jednej materialnej rzeczywistości, lecz nie mogłaby to być rzeczywistość rzeczy, gdyż ta jest właśnie modelem teorii i można o niej mówić w niesprzeczny sposób, w przeciwieństwie do wspomnianej jedynie

⁸¹ Zob. W. V. Quine: *O poglądach Carnapa na ontologię*, w: B. Stanosz: *Empiryzm współczesny*. Warszawa 1991, s. 166-167. Z ujęciem Carnapa polemizuje Quine (tamże, s. 163-172). Warto zauważyć, że w duchu carnapowskim interpretuje Chwistka S. Morawski (zob. S. Morawski, dz. cyt., s. 6-7).

⁸² Zob. R. Ingarden, dz. cyt., s. 460.

⁸³ Zob. S. I. Witkiewicz: *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*. Warszawa 1959, s. 256.

⁸⁴ Por. T. Kostyrko, dz. cyt., s. 99.

⁸⁵ Zob. K. Pasenkiewicz, dz. cyt., s. 87-90.

materialnej rzeczywistości. Założenie istnienia jakiejś jednej rzeczywistości nie byłoby niekonsekwencją ze strony Chwistka, ponieważ jest poczynione poza teorią. Przyjęcie teorii czterech rzeczywistości jest równoważne uznaniu, że istnieją modele tych teorii, co nie staje w sprzeczności z przekonaniem o istnieniu jednej materialnej rzeczywistości.

Udowodnienie niesprzeczności aksjomatyki teorii wrażeń i rzeczy przez T. Kostyrko nie jest udowodnieniem istnienia modeli właściwych tych teorii. Nie jest spełniony warunek posiadania przez każdą z teorii modelu właściwego, tzn. modelu nie naruszającego właściwego sensu terminów pierwotnych⁸⁶. Dlatego też w mocy pozostaje zarzut niedostatecznego uzasadnienia tezy o wielości rzeczywistości formułowany przez Ingardena, Witkiewicza i Pasenkiewicza. Warto w tym miejscu zauważyć, że twierdzenie Gödla o istnieniu modelu (istnieje taka interpretacja języka niesprzecznego układu aksjomatów, przy której wszystkie aksjomaty są prawdziwe) położyło kres dyskusjom o tym, czy niesprzeczność układu warunków gwarantuje istnienie systemu obiektów spełniających owe warunki. Dzięki temu twierdzeniu można dziś śmiało głosić, że każda niesprzeczna bajka, napisana w języku wyższego rachunku funkcyjnego, w sposób prawdziwy opisuje pewną rzeczywistość⁸⁷.

Na zakończenie warto postawić przypuszczenie, że teoria wielości rzeczywistości była polską zapowiedzią psychologii poznawczej, a jej autor jednym z prekursorów tego nurtu psychologii. Hipoteza ta wymaga jednak gruntownego sprawdzenia.

Summary

The goal of this work is to show that the theory of multitude of reality is based on psychophysiological organization. It can be used not only as scheme of reality, but as a map of cognitive of man as well. Such understanding of this theory is not just another classification and becomes indication to get acquainted of oneself and developing your cognitive powers.

⁸⁶ Por. T. Kostyrko, dz. cyt., s. 101.

⁸⁷ Por. T. Batóg, dz. cyt., t. 3, s. 139.

STANISŁAW GROMADZKI

Uniwersytet Warszawski

STO LAT POLSKIEJ RECEPCJI FILOZOFII NIETZSCHEGO¹

W szkicu tym zajmę się różnymi stylami polskiej recepcji filozofii Fryderyka Nietzschego. Rozpatrzę ją również z perspektywy historycznej. Za egzemplifikację do tych rozważań posłużą mi tylko takie wypowiedzi, które stanowią konstruktywną analizę lub zdają się być oryginalnym ujęciem rozpatrywanej problematyki. Udzielę też głosu takim autorom, których prace o Nietzschem dają wyraz jednej z wielu tendencji wspomnianej recepcji.

Wszystkie te wypowiedzi wpisują się w ramy czasowe lat 1890-2000. Toteż określenie „sto lat polskiej recepcji filozofii Fryderyka Nietzschego” wydaje się na pierwszy rzut oka nieprecyzyjne, gdyż recepcja ta trwa nieco dłużej niż wiek. Ze względu jednak na liczne i zrozumiałe luki można przyjąć, że odpowiada ona stuleciu. Dla tego okresu wyróżnić można co najmniej trzy podokresy. Pierwszy pomiędzy r. 1890 a 1914; drugi 1918-1939 i trzeci 1947-1997. Istnieją też podstawy, by mówić o interpretacjach filozofii Nietzschego w ostatnich latach.

Pierwszy podokres obejmuje recepcję młodopolską. Przez 'Młodą Polskę' rozumie się tu naturalnie różne tendencje kultury polskiej przełomu XIX i XX wieku, takie jak np. modernizm, naturalizm czy ekspresjonizm². Drugi odnosi się do dwudziestolecia międzywojennego. Trzeci ogarnia lata powojenne aż do około 1997 roku³. Daty, przyporządkowane poszczególnym podokresom, niemal zupełnie zgodne są z tymi, jakie przypisuje się epokom historycznoliterackim w Polsce. Pewne luki w periodyzacji na czas I i II wojny światowej oraz kilka lat powojennych o tyle są uzasadnione, iż nie sposób mówić wtedy o jakimkolwiek spotkaniu z filozofią Nietzschego. Kiedy jednak jego myśl była obecna w polskiej kulturze, dało się zauważyć zmienne nasilenie jej recepcji.

¹ Tekst niniejszy stanowi polską wersję wykładu, który wygłosiłem 26 sierpnia 2000 r. pt. *100 Jahre polnische Nietzsche-Rezeption* w Naumburgu na kongresie międzynarodowym z okazji stulecia śmierci Fryderyka Nietzschego (Internationaler Kongress und Festwoche zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 19. -27. August in Naumburg).

² Na temat znaczenia terminu, 'Młoda Polska' zob. K. Wyka: *Charakterystyka Młodej Polski*, w: Idem: *Młoda Polska*, t. 2. Kraków 1987, przede wszystkim s. 7-17.

³ Periodyzacja ta pokrywa się z granicami czasowymi, wyszczególnionymi dla odpowiednich okresów w pracach o polskiej recepcji filozofii Nietzschego. Por. T. Weiss: *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890-1914*. Wrocław 1961; L. Kusak: *Recepcja filozofii Nietzschego w Polsce w okresie międzywojennym (1918-1939)*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 2, s. 57-86; W. Mackiewicz: *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947-1997*. Warszawa 1999.

Jak się wydaje, najżywiej reagowano na Nietzschego w Młodej Polsce, później pomiędzy obydwoma wojnami już słabiej, recepcja powojenna stoi częściowo pod znakiem denazyfikacji jego filozofii, tzn. wykluczenia z polskiej kultury, choć powstają również takie interpretacje, w których usiłuje się bronić go przed nieuzasadnionymi zarzutami. W ostatnich latach ukazało się wiele prac o nim, które w większości nie wiążą się ściśle z tą kulturą. Jestem wręcz zdania, że współczesnej polskiej recepcji filozofii Nietzschego, w przeciwieństwie do modernistycznej i nieco późniejszej, brakuje zakorzenienia w polskiej mentalności, toteż wygląda ona nienaturalnie⁴. Sprawia wrażenie, jakby była inkorporacją na polskim gruncie obcych tendencji w rodzaju postmodernizmu, filozofii hermeneutycznej, dekonstrukcjonizmu itp., które, jak sądzę, niewiele mają wspólnego z Nietzschem i nie są w stanie przywrócić ciągłości polskiej recepcji Nietzschego.

Obraz recepcji filozofii Nietzschego w Polsce uzupełniają przekłady jego dzieł oraz prac o nim. Pierwsze wydanie jego dzieł w 14 tomach u Jakóba Mortkowicza miało miejsce w latach 1906-1913. Doszło ono do skutku za sprawą takich tłumaczy, jak Wacław Berent, Konrad Drzewiecki, Stefan Frycz, Leopold Staff i Stanisław Wyrzykowski i ukazało się w Warszawie⁵. Planowano jego wznowienie na lata trzydzieste, lecz zamysł ten nie został urzeczywistniony. Niemal 50 lat po II wojnie światowej filozofia Nietzschego była w Polsce w pewnym sensie nieobecna, gdyż nie przekładano dzieł Nietzschego, a prace o nim publikowano raczej rzadko. W połowie lat dziewięćdziesiątych zaczynają wychodzić nowe przekłady jego dzieł, publikowane głównie w Krakowie. Tymczasem zdecydowano się również na wznowienie niektórych prac z edycji Mortkowicza. Nowe przekłady pióra Bogdana Barana, Małgorzaty Łukasiewicz, Grzegorza Sowińskiego, a ostatnio Sławy Lisieckiej i Zdzisława Jaskuły⁶ nierzadko, choć nie zawsze, oparte są

⁴ Podziela tu w pewnym sensie zdanie, jakiemu dał wyraz B. Baran w dyskusji o Nietzschem na łamach „Literatury na Świecie”. Powiedział on wówczas: „(...) obecna polska recepcja Nietzschego wygląda jakoś nienaturalnie. W zasadzie nie ma ona zakorzenienia”. (*Na co nam Nietzsche? - dyskusja redakcyjna z udziałem B. Barana, J. St. Burasa, M. Łukasiewicz, K. Michalskiego i M. J. Siemka.* „Literatura na Świecie” 1995, nr 10, s. 310).

⁵ F. Nietzsche: *Dzieła*, 14 tomów, przeł. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff i S. Wyrzykowski. Warszawa 1906-1913.

⁶ Na nowo lub po raz pierwszy przełożono takie dzieła Nietzschego, jak: *Pisma pozostałe 1862-1875* (wybór), przeł. B. Baran. Kraków 1993; *Pisma pozostałe 1876-1889*, przeł. B. Baran. Kraków 1994; *Listy* (wybór), przeł. B. Baran, Kraków 1994; *Narodziny tragedii*, przeł. B. Baran. Kraków 1994; *Antychrześcijanin*, przeł. G. Sowiński. Kraków 1996; *Niewczesne rozważania I-IV*, przeł. M. Łukasiewicz. Kraków 1996; *Ecce homo*, przeł. B. Baran. Kraków 1996; *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński. Kraków 1997; *To rzeki Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła. Warszawa 1999; *Zmierzch bożyszcz*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2000.

na wydaniu krytycznym [KGA]⁷ i o ile wydają się niekiedy bardziej precyzyjne niż przekłady młodopolskie, to jednak brakuje im piękna, zawartego w języku przekładów wcześniejszych. Chciałbym tu podkreślić, że Nietzsche w Młodej Polsce był właściwie jedynym filozofem, którego dzieła przełożono niemal w całości na polski (jedynie bez większej części *Nachlaß*, listów oraz prac filologicznych). Świadczy to niewątpliwie o wielkim uznaniu dla jego filozofii. Teraz można mówić o stałym kręgu zainteresowanych nim oraz o grupie tzw. znawców, dla których w większości, jeśli nie liczyć sezonowego grona wielbicieli, publikuje się dzieła Nietzschego. Sam Nietzsche nie jest jednak na trwałe zakorzeniony w polskiej kulturze.

Na przestrzeni całego stulecia w sukcesie przekładom dzieł Nietzschego spieszyły także prace o Nietzschem. W Młodej Polsce przełożono m. in. książki Riehla (1900)⁸, Vaihinger (1904)⁹, Lichtenbergera (1905)¹⁰; po II wojnie światowej (1947), specjalnie dla polskiego czytelnika napisane dwa artykuły węgierskiego krytyka marksistowskiego G. Lukácsa: *Nietzsche i faszyzm* oraz *Nietzsche jako prekursor estetyki faszystowskiej*¹¹. Te ostatnie prace w znacznej części określają styl kilku najbliższych dziesięcioleci polskiej recepcji filozofii Nietzschego, choć starano się zarazem dać wyraz innym tendencjom w przyswojeniu jego myśli. Tymczasem ukazały się przekłady dwóch książek Jaspersa¹². Od roku dostępne są po polsku obydwa tomy wydań Heideggera o Nietzschem¹³. W przygotowaniu jest przekład pracy

⁷ Wydanie krytyczne: KGW - *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York 1967 nn.; KGB - *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York 1975 nn. oraz wersja skrócona: KSA - *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München/Berlin/New York 1988. Nie oznacza to bynajmniej, by nowe polskie przekłady dzieł Nietzschego same były wydaniem krytycznym.

⁸ A. Riehl: *Fryderyk Nietzsche. Artysta i myśliciel [Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker]*, przeł. W. Feldman. Warszawa, „Przegląd Tygodniowy” 1900. = Dodatek do „Przeglądu Tygodniowego” 1900.

⁹ H. Vaihinger: *Filozofia Nietzschego [Nietzsche als Philosoph]*, przeł. K. Twardowski. Lwów, H. Altenberg 1904.

¹⁰ H. Lichtenberger: *Fr. Nietzsche i jego filozofia [La philosophie de Nietzsche]*, przeł. I. Marciniowska, przedmowa Wł. Jabłonowski. Warszawa, J. Sikorski 1905.

¹¹ G. Lukács: *Nietzsche i faszyzm*. „Myśl Współczesna” 1947, nr 3, s. 305-329; Idem: *Nietzsche jako prekursor estetyki faszystowskiej*, przeł. P. Hertz. „Myśl Współczesna” 1947, nr 4, s. 3-28.

¹² K. Jaspers: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo [Vernunft und Existenz. Nietzsche und Christentum]*, przeł. C. Piecuch. Warszawa 1991; Idem: *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii [Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens]*, przeł. D. Stroińska. Warszawa 1997.

¹³ M. Heidegger: *Nietzsche*, 2. tomy, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, przedmowa C. Wodziński. Warszawa 1998 (t. 1), 1999 (t. 2).

Löwitha *Von Hegel zu Nietzsche*¹⁴. Wielkim wzięciem cieszą się Francuzi: Derrida, Deleuze, Klossowski¹⁵, nieco mniejszym Rosjanin L. Szestow¹⁶. Można także przeczytać w polskiej wersji językowej pracę znanego Włocha G. Colli *Dopo Nietzsche*¹⁷. Nie ma jednak właściwie żadnej ważnej książki napisanej przez Anglika. Współczesna dominacja Francuzów oraz wyjątkowe dopuszczenie wykładów Heideggera świadczy o tym, iż obecnie na pierwszym miejscu znajduje się postmodernistyczny styl odbioru, aczkolwiek traktuje się go nierzadko z ironią.

Teraz do polskich prac o Nietzsche. Nie wszystkie z nich napisano pierwotnie po polsku. Mam tu na myśli m. in. rozprawę Stanisława Przybyszewskiego *Zur Psychologie des Individuums* [*Z psychologii jednostki twórczej*], którą napisał on po niemiecku w roku 1890, a opublikował w Berlinie w roku 1892¹⁸. Chodzi jednak o takie interpretacje, których autorzy mają polskie korzenie czy to w znaczeniu genealogii, czy w znaczeniu kulturowym.

W pierwszym rzędzie wspomnieć trzeba o młodopolskich interpretacjach filozofii Nietzschego. Już wtedy Nietzsche znalazł wielu zwolenników i popularyzatorów swojej myśli. Nie brakowało też zagorzałych przeciwników. Niektórzy z pierwszych (Berent, Pieńkowski) dzięki przekładom przyczynili się do tego, że dzieła Nietzschego zaczęły być dostępne po polsku; część z nich zdobyła się również na własne interpretacje jego filozofii. Najbardziej znani, jak np. przywołani już Przybyszewski i Berent, ale też po raz pierwszy wymieniony Stanisław Brzozowski odważyli się na takie wykładnie, które ściśle wiążą się bądź z ich dorobkiem literackim (przypadek obydwu pisarzy: Przybyszewskiego i Berenta), bądź z własną koncepcją filozoficzną (Brzozowski). Ich stosunek do Nietzschego zmieniał się przy tym dość często. Te interpretacje Nietzschego posiadają ze względu na całą epokę szczególną wartość, gdyż w nich dochodzi do głosu ówczesna wszechstronna recepcja przydatnych jej wątków. Relacja odwrotna jest bardziej skomplikowana. Bez wątpienia Nietzsche odcisnął piętno na epoce jako jej duchowy ojciec obok

¹⁴ K. Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, w: Idem: *Sämtliche Schriften*. Stuttgart: „J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung” 1988. Przekład tej pracy Löwitha powinien ukazać się w tym roku w wydawnictwie „KR”.

¹⁵ Zob. np. J. Derrida: *Ostrogi. Style Nietzschego*. Gdańsk 1997; G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia* [*Nietzsche et la philosophie*], przeł. B. Banasiak. Warszawa 1997 (2. poprawione wydanie); Idem: *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak. Kraków 2000; P. Klossowski: *Nietzsche i błędne koło* [*Nietzsche et le cercle vicieux*], przeł. B. Banasiak i K. Matuśzewski. Warszawa 1996.

¹⁶ L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* [*Dostoevskij i Niče, filosofija tragedii*], przeł. C. Wodziński. Warszawa 1987.

¹⁷ G. Colli: *Po Nietzsche* [*Dopo Nietzsche*], przeł. S. Kasprzysiak. Kraków 1994.

¹⁸ S. Przybyszewski: *Zur Psychologie des Individuums. 1. Chopin und Nietzsche*. Berlin 1892.

Schopenhauera, pisarzy skandynawskich i rosyjskich oraz naturalistów¹⁹. Jego interpretatorzy pozostają zarazem pod jego wpływem. Odnaleźli oni jednak w nim nie tylko bratnią duszę, lecz poprzez swoją osobowość zmieniali także obraz Nietzschego i epoki. W rezultacie Nietzsche był dla nich myślicielem, z którym nieustannie wiedli spór.

Pośród ówczesnych przeciwników Nietzschego trudno znaleźć pogłębione interpretacje jego filozofii. Warta wzmianki jest może tylko opublikowana w kilku wersjach książka W. M. Kozłowskiego *Dekadentyzm współczesny i jego filozofia. Paweł Bourget i Fryderyk Nietzsche* (1893)²⁰, która dla późniejszego powojennego interpretatora Stefana Rozmaryna²¹ uchodzi za całkiem wiarygodne źródło informacji o obydwu myślicielach, choć inny interpretator, Tomasz Weiss²², uważa ją za powierzchowną i naiwną. Kozłowski porównuje Nietzschego z Paulem Bourgetem i stawia w moim przekonaniu ciekawą tezę, iż „Nietzsche chciał zrobić prawidło z tych pierwiastków, które analityczny umysł Bourgeta wykrył we współczesności”. Doceniając w tym punkcie Kozłowskiego, zmuszony jestem zarazem częściowo przyznać rację Weissowi, skoro nie sposób traktować tej książki jako pogłębionego studium, z tym wszakże zastrzeżeniem, iż ze względu na pionierskość badań trudno ją pominąć.

W ramach tego szkicu nie mogę naturalnie wejść w szczegóły Kozłowskiego prezentacji Nietzschego. Tak samo też nie mogę szczegółowo rozpatrzeć trzech podstawowych młodopolskich interpretacji Nietzschego pióra Przybyszewskiego, Berenta i Brzozowskiego. Zupełnie zaś muszę zrezygnować z literackiej recepcji Nietzschego, która ze wszech miar była ważna w Młodej Polsce, skoro postrzegano Nietzschego nie tyle jako filozofa, co utalentowanego pisarza.

„«My'» późno urodzeni, którzy przestaliśmy wierzyć w prawdę [...]” pisze Przybyszewski w *Zur Psychologie des Individuums*²⁴, a Brzozowski chętnie odwołuje się do tych słów. Świadomość rozpadu dotychczasowej wiary oraz idei wyznacza dla polskich modernistów najważniejszy poziom kulturowy ich motywacji ideowo-twórczej. Nie sposób odnaleźć np. u modernistów francuskich takiej intensywności tego teoretyczno-poznawczego

¹⁹ Zob. K. Wyka: *Młoda Polska*, t. 1, op. cit., s. 64-65.

²⁰ W. M. Kozłowski: *Dekadentyzm współczesny i jego filozofia. Paweł Bourget i Fryderyk Nietzsche*. Warszawa 1893; Idem: *Dekadentyzm współczesny, jego geneza i filozofia. Fryderyk Nietzsche*, 2. rozszerzone i zmienione wydanie. Warszawa 1904.

²¹ S. Rozmaryn: *U źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche*. Warszawa 1947, s. 77.

²² T. Weiss: *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890-1914*, op. cit., s. 25-26.

²³ W. M. Kozłowski: *Dekadentyzm współczesny i jego filozofia...*, op. cit., s. 50.

²⁴ W oryginale: „Für «uns» Spätgeborene, die wir an Wahrheit zu glauben aufgehört haben (...)” (zob. S. Przybyszewski: *Zur Psychologie des Individuums...*, op. cit., s. 44).

i etycznego zabarwienia głosu epoki, toteż można odebrać je jako specyficznie polskie. Przybyszewski podziwia Nietzschego i Hanssona za to, iż dali diagnozę tej świadomości, i całkiem dosłownie kusi się o odkrycie u Nietzschego fizjologiczno-naturalistycznych podstaw tej świadomości. Z braku zaufania do wszystkiego, co świadome, wynika etyczny determinizm, który prowadzi go do postulatu, jaki utrzymuje w manifestie *Confiteor* (1899), iż twórca stoi poza dobrem i złem, a jego zadaniem jest uzewnętrznienie nadludzkich mocy, jakie tkwią w nim samym. Upatruje on ponadto tragizmu ludzi, którzy tworzą kulturę, w ich nadwrażliwości i uczuciowości.

Berent podejmuje w swojej książce *Źródła i ujścia nietzscheanizmu* (1906)²⁵ walkę z dekadentyzmem i jego konsekwencjami w kulturze mieszczańskiej. Mając na uwadze ten cel, kusi się o nową interpretację filozofii Nietzschego, oczyszczając ją z modernistycznych naleciałości i rewindykując na użytek twórczej, optymistycznej wizji uzdrowienia ludzkości. Czyni to m. in. wbrew Przybyszewskiemu, który - w jego przekonaniu - ukazywał Nietzschego jako typowego reprezentanta epoki kryzysu i rozpadu wszelkich wartości oraz ideałów²⁶. We wspomnianej książce Nietzsche prezentuje się przede wszystkim jako wychowawca, Berent zaś zdobywa się na akceptację krytycznej części jego nauki, odnoszącej się do współczesnej kultury oraz usiłuje wyeksplikować proponowane przezeń wartości jako wartości życiowe.

Nietzsche odgrywa także ważną rolę w formowaniu się aktywizmu Brzozowskiego²⁷. W swoich pracach Brzozowski bezskutecznie stara się zaadaptować zapatrywania Nietzschego do własnych propozycji światopoglądowych. Stosunek Brzozowskiego do Nietzschego ewoluuje przy tym wraz z całością jego idei filozoficznych. W rozprawie z 1902 roku o Przybyszewskim podziela on jego pogląd na temat tragizmu jednostek, tworzących kulturę i odkrywa u Nietzschego ten sam etyczny i teoriopoznawczy relatywizm. W przeciwieństwie do Nietzschego pojmuje jednak „bezwarunkowy indywidualizm” bez egoistycznego i społecznego zabarwienia, skoro społeczeństwo jest dlań jedynym dostępnym absolutem, stanowiącym punkt wyjścia dla dalszych korektur jego stosunku do Nietzschego. W broszurze o nim z 1907 roku (napisanej 1906/1907)²⁹ Nietzsche staje się jego sprzymierzeńcem w konstruowaniu własnej filozofii czynu i to u niego właśnie odkrywa zasadniczą ideę twórczości. Teraz - jak sądzi - Nietzsche chce pojednać człowieka z życiem i dlatego demaskuje fałszywość obowiązujących praw oraz moral-

²⁵ W. Berent: *Źródła i ujścia nietzscheanizmu*. Warszawa 1906.

²⁶ Zob. T. Weiss: *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890-1914*, op. cit, s. 59.

²⁷ Por. Ibidem, s. 71-79.

²⁸ S. Brzozowski: *O Stanisławie Przybyszewskim*. „Droga” 1928, nr 5

²⁹ Idem: *Fryderyk Nietzsche*. Stanisławów [1907].

ności, gdyż ich sens sprzeciwia się rzeczywistości. W rozprawie z 1912 roku (napisanej 1906/1907)³⁰ Nietzsche nie jest już wskazówką dla ideologa, który miałby uwolnić ludzkość od kryzysu. Brzozowski tworzy własną koncepcję czynu, która zdaje się być podstawą do krytyki filozofii Nietzschego. Zakłada on, że choć jednostka jest twórcą wartości i przekonań, właściwym prawodawcą może być tylko współczesny robotnik, gdyż tylko on jest w stanie nadać „materialną rzeczywistość” swym dążeniom. Tym samym twórca Nietzschego działałby jedynie w świecie gotowej już pracy. Kolejne zarzuty przeciw teorii poznania, etyce, religii i sztuce wynikają ze wspomnianego założenia. Znamienne jest, że Brzozowski nigdy nie był pewny swego stosunku do Nietzschego. Kiedy we własnej filozofii albo u innych myślicieli szukał rozwiązania tych zagadnień, na które nie znajdował odpowiedzi u Nietzschego, wciąż jednak musiał doń powracać. Dalszą rozmowę przerwała mu przedwczesna śmierć (1911).

Chcę tu podkreślić, że wszyscy ci młodopolscy twórcy nie byli bynajmniej „znawcami Nietzschego” we współczesnym znaczeniu tego słowa (i nie mogli być), tzn. nie byli ekspertami od wczesnego, średniego czy późnego albo wręcz całego Nietzschego. W różnym stopniu znali jego myśl. Starali się jednak przeważnie mówić o całości jego filozofii. W rezultacie nie tworzyli jakiegokolwiek immanentnej interpretacji, która zresztą - moim zdaniem - może być co najwyżej przygotowaniem do takiej interpretacji, nie zaś samą interpretacją. By urzeczywistnić swoje zadanie, poszukiwali dla Nietzschego szerokiego kontekstu kulturowego, kontekstu epoki, własnych koncepcji oraz rozlicznych genealogii. W tym też okresie nastąpiło przejście od pesymistycznej interpretacji u Przybyszewskiego do różnych zasadniczo optymistycznych bądź aktywistycznych wykładni u Berenta i Brzozowskiego.

Pomiędzy obydwoma wojnami Nietzsche nadal stanowi przedmiot dyskusji, choć spotkania z nim nie są już tak żywiołowe³¹. Żyją jeszcze Przybyszewski (1868-1927) i Berent (1873-1940). Z wcześniejszych zajmujących się Nietzschem badaczy aktywny jest B. Szarlitt. Zainteresowanie Nietzschem w kręgu filozoficznym zdecydowanie jednak słabnie. Cieszy się on dużą popularnością jedynie w kręgach literackich i dziennikarskich, co odbija się niekorzystnie na pracach o nim. Niewielkie przyczynki przeważają nad książkami o Nietzschem. Podejmuje się takie kwestie, które odgrywały dotąd podrzędną rolę, jak np. zasygnalizowana przez Przybyszewskiego, a teraz rozpatrywana na nowo przez Szarlitta sprawa rzekomo polskiego pochodze-

³⁰ Idem: *Filozofia Fryderyka Nietzschego*. „Przegląd Filozoficzny” 1912, rocznik 15, s. 462-509.

³¹ Por. L. Kusak: *Recepcja filozofii Nietzschego w Polsce w okresie międzywojennym (1918-1939)*, op. cit

nia Nietzschego i jego filozofii³². Wychodzi kilka prac o źródłach myśli Nietzschego ze szczególnym skupieniem na antyku (T. Zieliński)³³. F. Kränzel pisze o teoretycznopozytywistycznych aspektach tej filozofii³⁴. Ze względu na późniejszą powojenną dyskusję oraz ówczesną sytuację społeczno-polityczną istotna jest próba powiązania filozofii Nietzschego z ideologią faszystowską, choć nie sposób potraktować takiej „repcji” jako *sensu stricte* filozoficznej.

Na podstawie całej literatury dwudziestolecia międzywojennego łatwo skonstatować zastanawiającą polaryzację stanowisk w związku z tą kwestią. Zwolennicy filozofii Nietzschego (Berent i in.) starają się wykazać, że Nietzsche nie miał nic wspólnego z ideologią faszystowską, a jego tezy wręcz się jej sprzeciwiają. Jego przeciwnicy (Kozubski, Pastuszka), których wielu było także pośród interpretatorów katolickich, usiłowali dowieść, iż to faszysta upatrywał swych celów oraz motywów postępowania w dziele Nietzschego, stamtąd je przejął i byli zgodni z jego intencjami.

Nic więc dziwnego, że idee Lukácsa, którym dał wyraz w obydwu swych artykułach z 1947 roku, znalazły w Polsce podatny grunt, skoro był on już częściowo przygotowany. Spełniona apokalipsa wojenna dodatkowo skłaniała do szukania jej inspiratorów ideowych. Lukács obarcza Nietzschego odpowiedzialnością za całe zło wojny, gdyż za czasów Hitlera uznany on został za klasyka ideologii faszystowskiej. Nietzsche zwalczałby poza tym klasę pracującą, byłby twórcą estetyki faszystowskiej i zajmowałby stanowisko modernistycznego antyrealizmu, nie dostrzegając niesprawiedliwości społecznej. Tropem Lukácsa postępuje Stefan Rozmaryn w książce *U źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche* (1947), gdzie odwołuje się do tezy Lukácsa, iż rozjaśnienie nietzscheizmu stanowi wielkie powojenne zadanie demokracji, której Nietzsche miałby się przeciwstawić³⁵. Na innym biegunie podejmuje się próby uwolnienia Nietzschego od tych nieuzasadnionych zarzutów. Większość badaczy opowiada się obecnie za ostatnim rozwiązaniem tego zagadnienia, choć w świadomości potocznej paradoksalnie zakorzeniło się przekonanie, iż Nietzsche był prekursorem faszyzmu.

O ile patrzy się na Nietzschego także później w swoisty sposób krytycznie w perspektywie marksistowskiej lub katolickiej, to nowsze interpretacje Nietzschego zmierzają do takiego rozjaśnienia i systematyzacji jego myśli, w któ-

³² B. Szarlitt: *Nietzsche Polentum*. Leipzig 1906 i inne następujące prace tego autora: *Charakterystyka Nietzschego*. „Przegląd Warszawski”, lipiec-sierpień 1924, nr 34-35, s. 101-134; *Polskość Nietzschego i jego filozofii*. Warszawa, Kraków 1930.

³³ T. Zieliński: *Nietzsche a starożytność*. „Tydzień Polski” 1922, nr 15; Idem: *Antyk Nietzschego*. „Pamiętnik Warszawski” 1931, nr 5 i 6; Idem: *Manja twórcza*. „Pamiętnik Warszawski” 1931, nr 7-9.

³⁴ F. Kränzel: *Praktycyzm w teorii poznania Nietzschego*. „Przegląd Filozoficzny” 1924, zeszyt I i II; Idem: *Nietzsche a filozofia fikcji*. „Przegląd Humanistyczny”, Warszawa IV (1925); Idem: *Zagadnienie prawdy w filozofii praktycyzmu*. „Przegląd Współczesny”, kwiecień 1927, nr 60.

³⁵ S. Rozmaryn: *U źródeł faszyzmu...*, o. cit., s. 6; G. Lukács: *Nietzsche i faszyzm*, op. cit., s. 308 i 310.

rej upatruje się nade wszystko treści filozoficznych. W najbardziej znanej prezentacji pióra Zbigniewa Kuderowicza (*Nietzsche*, wyd. 1, 1976)³⁶ Nietzsche uchodzi za filozofa, który na przekór tendencji scjentystycznej stwarza podwaliny własnej filozofii życia. Nie braknie też prac na temat poszczególnych problemów tej filozofii, jak np. jego koncepcji jednostek wybitnych jako antidotum na kryzys kultury, myśli estetycznych i nauki o woli mocy czy postmodernistycznych wykładni Nietzschego itd.³⁷ Niektóre z nich inicjują już nowy okres w polskiej recepcji filozofii Nietzschego, aczkolwiek one same nie wyznaczają jeszcze zasadniczego przełomu.

Można by oczekiwać, że taki przełom nastąpi wraz z monografią Michała Pawła Markowskiego *Nietzsche. Filozofia interpretacji* (1997)³⁸. W istocie Markowski nie kusi się o jakąś tradycyjną wykładnię, skoro stara się wpisać Nietzschego w kontekst filozofii hermeneutycznej. Filozofia ta - w przeciwieństwie do hermeneutyki filozoficznej - nie jest teorią interpretacji, lecz sama jest już interpretacją lub filozofią eksperymentalną, tak iż dzięki niej ma dokonać się radykalne cięcie w tradycji hermeneutycznej. Markowski nie jest jednak w stanie urzeczywistnić jednego z dwóch zadań: albo prezentacji hermeneutyki ze względu na filozofię Nietzschego, albo też przedstawienia tej filozofii ze względu na hermeneutykę.

W rezultacie mogę powiedzieć, że dotychczasowa polska recepcja filozofii Nietzschego daje wyraz wielu różnym tendencjom. Jej godne szacunku początki w Młodej Polsce pozwalają mieć nadzieję, że mogłaby ona być ożywiona tylko na gruncie nowych idei, które jednak wiązałyby się z polską tradycją i przynajmniej częściowo z niej wyrastały. Jestem wręcz zdania, że w taki tylko sposób można jeszcze podjąć spór z Nietzschem.

³⁶ Z. Kuderowicz: *Nietzsche*. Warszawa 1976 (1. wyd.); 1979 (2. wyd.), 1990 (3. wyd.).

³⁷ Mam tu na myśli m. in. takie prace, jak: L. Kusak: *Fryderyk Nietzsche. W poszukiwaniu utraconego ideału*. Kraków 1995; H. Benisz: *Filozofia i sztuka u Nietzschego*. Kraków 1995; B. Baran: *Postnietzsche*. Kraków 1997; M. Moryń: *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*. Poznań 1997. Warta wzmianki jest antologia *Nietzsche 1900-2000*, pod red. A. Przybysławskiego. Kraków 1997, która obok przekładu rozprawy Nietzschego *Przedstawienie retoryki starożytnej [Rhetorik. Darstellung der antiken Rhetorik]* oraz kilku polskich tekstów zawiera również teksty autorów obcych (J. Derridy, M. Heideggera, G. Wohlfarta. H-G. Gadamera, M. Blanchota, P. de Mana, G. Bataille'a, R. Calasso i R. E. Künzliego). Redaktor tomu nosił się z zamiarem „[...] ukazania w miarę pełnego obrazu recepcji myśli Nietzschego” (Ibidem, s. 10).

³⁸ M. P. Markowski: *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 1997. (Zob. moja recenzja: *Poza fikcją filozofii interpretacji*. „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 4(28), s. 223-229).

ALEKSANDER ZBRZEZNY
Uniwersytet Warszawski

KILKA UWAG O POLEMIKACH KARTEZJUSZA Z PRZESŁAWNymi MĘŻAMI

„Gra w wątplenie sama zakłada już pewność”.

Ludwig Wittgenstein

Dzieło dokonane przez Kartezjusza trwale wyróżniło go z grona siedemnastowiecznych myślicieli, wywołało łańcuch kontynuacji i odegrało niezwykle inspirującą rolę dla pokoleń filozofów, gwarantując mu tym samym poczesne miejsce w historii filozofii. Często jednak zdarza się, że wokół sztandarowych postaci gromadzą się kontrowersje, a „historia pisze każdemu filozofowi jego drugie *opera posthuma*”. Los ten nie ominął Kartezjusza, a można nawet powiedzieć, że nie obszedł się z nim łaskawie. Przeciwnikom psychofizycznego dualizmu Kartezjusz służy jako figurka symbolizująca nieprawdziwe stanowisko, wnikliwi czytelnicy tropią w jego rozumowaniach błędne koła, krytyki doczekały się wreszcie jego poglądy przyrodnicze. Tyle, że z wieloma analogicznymi w gruncie rzeczy uwagami przyszło Kartezjuszowi zmierzyć się jeszcze za życia. Toteż nawet w 350 lat po jego śmierci warto przypomnieć, jak sam swego stanowiska bronił.

Chciałbym tu przyjrzeć się dziełu Kartezjusza niejako z wnętrza epoki, dlatego główny materiał rozważań będą stanowić zarzuty do *Medytacji*, korespondencja Kartezjusza, oraz dzieła jego przeciwników.

To, co najbardziej uderza w *Medytacjach*, to konsekwentne przeprowadzenie eksperymentu myślowego. Nie wszyscy spośród czytelników dzieła dokonali tego eksperymentu razem z autorem. Wyśledzenie powodów tego nieporozumienia bardzo dużo mówi o epoce, ale także o istocie filozofii Kartezjusza.

Autorem zarzutów pierwszych jest Caterus. Ze zdumiewającą konsekwencją pragnie on wpisać Kartezjusza w kanony scholastyki. Podstawą nieporozumienia jest w tym wypadku diametralnie różny punkt wyjścia. Kartezjusz zapytuje, co sam może ustalić jako pewne, tymczasem Caterus nie jest w stanie zrezygnować z rygorystycznych okowów tradycji: „Najpierw więc, aczkolwiek nie opieramy się zupełnie [w naszych rozważaniach] na autorytecie, lecz tylko na rozumie, to jednak posłuchajcie raczej samego św. Tomasza...”¹. Właściwie wszystkie formułowane przez niego zarzuty doty-

¹ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*. Warszawa 1958, t. 1, s. 128.

czą tych kwestii, w których Kartezjusz wymyka się tradycji. Świadczy o tym skrupulatność Caterusa w wykazywaniu Kartezjuszowi dwuznaczności czy też nowatorstwa w używaniu takich pojęć jak idea czy nieskończoność. Umyka jego uwadze fakt, że dowód Kartezjusza nie jest prostym powtórzeniem dowodu Anzelma ani drogi Tomasza. Można stąd wnioskować, że w odczuciu autora zarzutów powinno się owe dowody wiernie odtwarzać („Wszak sam św. Tomasz... ” itp.).

Caterus jest bardzo ostrożny, z jego tekstu przebija zarówno szacunek dla Kartezjusza, jak i niezdolność przyjęcia innej perspektywy niż scholastyczna. Innej w rozumieniu Kartezjusza - oznacza własnej. Nie usłyszymy więc, że on czegoś nie odczuwa podobnie, lub że jemu wydaje się inaczej, natomiast dziesięciokrotnie powołuje się na autorytet. Poglądy powszechnie obowiązujące są jego poglądami, a jego wątpliwości - wątpliwościami formułowanymi już wcześniej i rozstrzygniętymi przez teologów. Kartezjusz w odpowiedzi na zarzuty Caterusa daje świadectwo swym zamierzeniom, komentując zabieg swego adwersarza w następujący sposób: „W tym zaś miejscu, ten niezwykle uprzejmy mąż stawia mnie w kłopotliwym położeniu, zestawia bowiem moje dowodzenie z innym, wziętym ze św. Tomasza i z Arystotelesa, tak jakby żądał ode mnie wyjaśnienia, dlaczego wszedłszy na tę samą drogę, co i oni, jednak we wszystkim się jej nie trzymałem. Niechże mi jednak pozwoli, proszę o to, abym milczał o innych i abym uzasadniał to tylko, co sam napisałem”².

Problem konfliktu ze scholastyczną tradycją zostaje w zarzutach drugich postawiony na ostrzu dogmatycznego noża. Całość tych zarzutów charakteryzuje niemal rozpaczliwa próba podważenia wyводу Kartezjusza. Można odnieść wrażenie, że w tle tych zarzutów kryje się niezgoda na Kartezjańską myśl w ogóle, nie zaś na jakieś cząstkowe ustalenia.

Zarzuty uczonych mężów z Paryża są dużo poważniejsze od zarzutów pierwszych. Zajmę się tutaj dwoma punktami, do pozostałych wrócę nieco później. Po pierwsze, paryscy uczeni dwukrotnie formułują uwagi natury formalnej. Najpierw w momencie, gdy wykazują, że własne istnienie stwierdził Kartezjusz z całą pewnością jeszcze zanim udowodnił istnienie Boga - gwaranta nieomyślności. Kartezjusz odpowiada, że rozpoznanie własnego istnienia nie jest elementem wiedzy ani wnioskiem sylogizmu - jest to coś, co wyprzedza wszelkie rozumowanie, ponieważ stwierdzamy to na podstawie „prostego oglądu umysłu”, bezpośredniego doświadczenia samego siebie. Drugi zarzut formalny dotyczy sformułowania, które, zdaniem paryskich uczonych, nie wykazuje apodyktyczności istnienia Boga³. Kartezjusz cier-

² Tamże, s. 138.

³ Zob. tamże, s. 161.

pliwie tłumaczy się z własnego rozumowania, mimochodem wykazując, że rozumowanie proponowane przez uczonych zawęża poznanie, choć bowiem ich dowód jest materialnie prawdziwy, to formalnie jest sofizmatem.

Kolejny ważny problem - to Bóg jako zwodziciel. Według autorów zarzutów drugich jest w mocy Boga wprowadzić Kartezjusza w błąd na dowolnym etapie myślenia. Tutaj wypada przypomnieć fragment *Medytacji III*, z którego, jak się wydaje, najpełniej przebija siła i pewność Kartezjusza, będąca jednocześnie wyrazem siły człowieka: „Niechże mnie zwodzi, kto może! Nie sprawi on tego nigdy, abym sam był niczym, jak długo będę myślał, że czymś jestem, ani tego, że kiedyś było prawdą, że nigdy nie istniałem, gdy już jest prawdą, że istnieję, albo tego, żeby dwa dodane do trzech było mniej lub więcej niż pięć, lub coś takiego, w czym oczywiście poznaję jawną sprzeczność.

Ponieważ zaś na pewno nie mam żadnego powodu do przyjęcia, że jakiś Bóg jest zwodzicielem, ani nawet dotąd nie wiem dostatecznie, czy w ogóle jakiś Bóg istnieje, przeto bardzo słaby i - że tak powiem - metafizyczny jest na tym tylko mniemaniu oparty powód do wątplenia”⁴.

Wyobraźmy sobie, z jakim oburzeniem musieli teolodzy czytać ów fragment, w którym tak odważnie przyznaje się człowiekowi pewność sądenia - tutaj jeszcze niezależną od Boga. Faktem jest natomiast, że szacowne paryskie grono sformułowało zarzut, na który Kartezjuszowi nie udało się odpowiedzieć - wróć do tego w zakończeniu.

Zarzuty trzecie, pochodzące od Hobbesa, można pokrótce określić jednym zdaniem: Hobbes Kartezjusza nie rozumiał. Nie był w stanie spojrzeć na *Medytacje* jako na całość, o czym świadczy już zarzut pierwszy: ponieważ niepewność tego, co zmysłowe badali już starożytni filozofowie, przeto nie ma potrzeby ponownego ogłaszania ich wątpliwości.

Poczynając od drugiego zarzutu, aż do końca wywodu Hobbesa niemal na każdej stronie znajdujemy filozoficzne *credo* empiryka. Za paradygmatyczny można uznać zarzut siódmy: „Poza tym idea mnie samego powstaje we mnie (jeśli rozważane jest moje ciało) dzięki wzrokowi (a jeśli dusza) [to] w ogóle nie ma żadnej idei duszy, lecz na podstawie rozumowania wnosimy, że istnieje coś wewnątrz ciała ludzkiego, co mu udziela ruchu zwierzęcego, dzięki czemu czuje i rusza się; i to czymkolwiek ono jest, bez [żadnej] idei nazywamy duszą”⁵. Odpowiedzi Kartezjusza są coraz bardziej zdawkowe, aż wreszcie po zarzucie trzynastym daje on upust swemu zniecierpliwieniu: „Każdy bowiem wie, że przez światło w intelekcie należy rozumieć wyrazistość poznania, której może nie posiadają ci wszyscy, którzy sądzą, że ją mają,

⁴ Tamże, s. 46.

⁵ Tamże, s. 222, 223.

lecz to nie przeszkadza, że jest [ona] bardzo różna od uporczywego mniemania powziętego bez oczywistego pojmowania”⁶.

Dzieło Kartezjusza jest dla Hobbesa nieczytelne! Najwyraźniej brakuje mu tego, co jest częstym gościem na kartach *Elementów filozofii* - swoiście, bo empirycznie rozumianego dowodu. Czytelniku, nie ma próżni, a jeśli nie wierzysz, to weź dzban z podziurawionym dnem, nalej do niego wody i zatkaj wylot, a zobaczysz, że woda nie wycieknie! Barwa jest światłem - a jeśli nie wierzysz, weź pryzmat ze szkła i popatrz: czerwone, żółte, niebieskie... Hobbes najwyraźniej nie dał się zabrać w podróż proponowaną przez Kartezjusza.

Autorem zarzutów czwartych jest Arnauld. Są to zarzuty chyba najbliższe myśli Kartezjusza i w tym też rozumieniu najbardziej precyzyjne. Ale znowu część zarzutów to czyste nieporozumienie - jak jest w wypadku materialnej fałszywości idei (idea ciepła i zimna), czy też we wypominanym braku rozważań dotyczących błędów przy dokonywaniu dobrych i złych uczynków. Niektóre zarzuty wyraźnie wskazują rewolucyjność Kartezjusza. Oto Arnauld z pewnym wahaniem (lękiem?) napomina autora *Medytacji*, że za daleko posunął się określając, czy też w ogóle pytając o przyczynę Boga, a najczęściej cytowanym autorem w zarzutach czwartych jest św. Augustyn! Oznacza to, że do elity intelektualnej epoki Kartezjusza należą ludzie skazani na myślenie w ramach doktryny.

Trzeba jednak przyznać, że pojawiają się także zarzuty bardzo trafne, wymagające wyjaśnienia. I tak, Arnauld zwraca uwagę, że „wydaje mi się błędne, co Przesławny Mąż głosi jako pewnik, iż w nim jako w rzeczy myślącej nie może być niczego, czego nie byłby świadomy”. Wymusza to (potrzebne) wyjaśnienie: „ja to odniosłem do działań, a on [temu] przeczy, gdy chodzi o władzę”⁸.

Swoją drogą Arnauld bardzo dużo nauczył się od Kartezjusza, a w wydanej w 1662 roku *Logice*, której był współautorem, „aksjomaty, na których można oprzeć wielkie prawdy”⁹ są sformułowane właściwie w duchu kartezjańskim - pojawia się na przykład kryterium jasności i wyrażności, choć z drugiej strony także przekonanie, że umysł skończony nie może zrozumieć nieskończoności. To ostatnie można już interpretować na dwa sposoby: albo jako pozostałość po „augustyńskiej” młodości, albo jako przypisanie człowiekowi „nieadekwatnego” poznania Boga, co byłoby już zgodne z Kartezjuszem.

⁶ Tamże, s. 232, 233.

⁷ Tamże, s. 258.

⁸ Tamże, s. 277.

⁹ Por. Amauls i Nicole: *Logika*. Warszawa 1958, s. 457-459.

Zarzuty piąte to najpoważniejsza rękawica rzucona autorowi *Medytacji*. Pierwsza strona zarzutów Gassendiego to głęboki ukłon złożony Kartezjuszowi, ale, jak się okazuje, jest to ukłon, jaki oddają sobie wojownicy przed śmiertelnym pojedynkiem. Dopiero z tych zarzutów wyłania się pasjonujący obraz intelektualnej walki i temperatura sporu. A do tego obustronny szacunek, spoza którego przebija prawdziwa zaciekleść i (równie obustronne) przekonanie o własnej racji.

Gassendi nie pozwala Kartezjuszowi prowadzić się za rękę. Śledzi uważnie tok wyводу i czyha na potknięcia. Pierwszym poważnym zastrzeżeniem jest określenie siebie jako rzeczy myślącej, która czuje. Jednocześnie „rzecz myśląca” jest, jak na razie - niematerialna. Czujemy dzięki ciału, więc Kartezjusz broni się, tłumacząc, że chodziło mu o myślenie o odczuwaniu. Tyle, że (przynajmniej w tym kontekście) myślenie nie boli. Gassendi wytropił więc pewną niespójność w ramach systemu Kartezjusza. Z drugiej strony, jeśli uznamy to sformułowanie Kartezjusza za niewypowiedziane *explicite* przekonanie, że człowiek (dusza?) to właśnie coś, co nie daje się opisać przez fizykę i matematykę i dołączymy do tego jego zapewnienia o wolności woli, zbliżymy się do problematyki *Krytyki czystego rozumu*. To oczywiście słabo uzasadnione skojarzenie, intencje Kartezjusza zdają się ciążyć w innym kierunku.

Gassendi daje też wyraz swemu pojmowaniu Boga: „Niewątpliwie przekracza Bóg nieskończonymi odstępami wszelką pojętność; a gdy umysł nasz sposobi się do jego kontemplowania, nie tylko jest zupełnie ciemny, ale jest [wprost] niczym”¹⁰. Bóg Kartezjusza jest inny. Choć znowu pojawia się problem rozumienia nieskończoności (tyleż ważny, co dobrze zbadany), to jednocześnie widzimy inny, równie ciekawy: trudno uwierzyć, że tak mówi o Bogu człowiek, którego nazwisko wiąże się z umiarkowanym sceptycyzmem i libertynizmem. W ciągu kilku lat dojdzie zapewne w obozie gassendystów do przesunięcia akcentów, w 1641 roku widzimy początek jednej z dróg, które zbiegną się z opisywaną przez Koyrego (*Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*).

Kilka jeszcze spośród problemów poruszonych przez Gassendiego zasługuje na uwagę. Zauważa on na przykład, że przekonanie Kartezjusza o wyższości człowieka nad zwierzętami jest niedostatecznie uzasadnione. Zwierzęta nie wydają głosów ludzkich, ale wydają własne. Gassendi przywołuje tu odpowiedni ustęp *Medytacji*: „Może również i szalenciec złączyć ze sobą szereg wyrazów dla wyrażenia czegoś, a mimo to nie mogłoby tego [dokonać] najmądrzejsze ze zwierząt”¹¹. Gassendi powiada dalej, że Karte-

¹⁰ R. Descartes: *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 341.

¹¹ Tamże, s. 322.

zjusz w tym opisie dopuszcza się niesprawiedliwości. Powyższa uwaga może przypominać niektóre uwagi Singera.

Gassendi spiera się z Kartezjuszem na bardzo szerokim froncie. Czasami są to tylko drobne pytania, jak to, skąd Kartezjusz wie, że nie ma wielu przyczyn, które mogłyby wycisnąć na nim idee swych doskonałości, tylko przyjmuje istnienie jednej takiej przyczyny. Czasami Przesławni Mężowie angażują się w spory ontologiczne - Gassendi dowodzi, że zanim zaczniemy zajmować się Bogiem, powinniśmy się zgodzić, że istnienie nie jest własnością. Oczywiście przyjęcie, że od owej zasady nie ma wyjątków, uczyniłoby dowód Kartezjusza dość problematycznym. A tak - udaje mu się wzmocnić konstrukcję „dowodu ontologicznego” sprytną uwagą, że przed pytaniem, czy coś istnieje, powinniśmy zapytać, czym to jest.

Pochodzenie idei, a zwłaszcza idei Boga, jest jednym z częstszych tematów poruszanych przez autorów zarzutów. Zwraca na to uwagę także Gassendi, któremu Kartezjusz odpowiada: „Gdy mówisz następnie, że ideę Boga posiada się wyłącznie dzięki temu, że usłyszeliśmy, iż się pewne przymioty orzeka o Bogu, chciałbym, abyś dodał, skąd to więc pierwsi ludzie, od których to usłyszeliśmy, posiadali tę samą ideę Boga. Jeśli bowiem [otrzymali ją] od samych siebie, to czemu nie możemy jej samej również mieć od nas? Jeśli zaś od objawiającego Boga, wobec tego Bóg istnieje”¹². To rozciągnięcie granic myślenia aż do pierwszego człowieka jest dowodem imponującej wyobraźni.

Spór Kartezjusza z Gassendim jest obustronnym majstersztykiem polemiki. Gassendi przez cały czas tytułuje Kartezjusza per „duszo” lub „umyśle”, Kartezjusz w rewanżu zwraca się do niego „o ciało”. Wreszcie w momencie, gdy można odnieść wrażenie, że Gassendi nie ma już nic do powiedzenia, a tylko „czepia się słówek”, najostrzej zostaje postawiony zarzut, który z mniejszą wyrazistością pojawił się już w zarzutach drugich. Cały ten wątek pozwolę sobie jednak oddzielić i zajmę się nim w zakończeniu.

Zarzuty szóste, zredagowane przez inny zespół paryskich uczonych, przynoszą jedną bardzo ważną informację. „Jakże to być może, aby prawdy [wchodzące w skład] geometrii lub metafizyki, o jakich wspominasz, miały być niezmiennie i wieczne, a jednak zależne od Boga? ” - pytają uczeni Kartezjusza. Z jego sformułowań odczytują oni następującą alternatywę: „Albo więc prawdy te zależą od samego intelektu, gdy o takim czymś myśli lub od istniejących rzeczy, albo są niezależne, skoro wydaje się, że Bóg nie mógłby sprawić, by jakaś z tych istot lub prawd nie była odwiecznie”¹³. Staje się więc jasne, co czytelników Kartezjusza niepokoi. Wprawdzie tę wątpli-

¹² Tamże, s. 429.

¹³ Tamże, t. II, s. 15.

wość rozstrzyga on po ich myśli, przyznając, że owe prawdy zależą od Boga, „który odwiecznie je ustanowił”, ale nie jest powiedziane, czy przypadkiem od owego momentu nie „usamodzieliły” się one. Gdzieś w tle pobrzmiewa coś, co w oczach współczesnych Kartezjuszowi przedstawia się właśnie jako nadmiar samodzielności ludzkiego umysłu.

Zarzuty siódme sformułowane są w formie, która wydawałaby się najwłaściwszym sposobem odczytywania *Medytacji*. Ich autor, Bourdin, kilkakrotnie powtarza krok po kroku drogę Kartezjusza. Okazuje się jednak, że są to wysiłki jedynie werbalne, nie intelektualne. Zbyt dosłowne traktowanie tekstu w miejscach, gdzie należałoby właśnie poddać się refleksji, powoduje kolejne porażki Bourdina. Zapewne też właśnie zależy mu na wykazaniu, że powtórzenie drogi *autora. Medytacji* nie jest możliwe. Podczas gdy wątplenie Kartezjusza zatrzymuje się na słowach „myślę”, „jestem”, Bourdin poddaje wątpleniu wszystkie ustalenia *Medytacji*. To najczęściej używana przez niego broń: „Mówisz: jestem. Przeczę temu. Ciągniesz dalej: myślę. Przeczę temu. Dodajesz: czemu ty przeczysz? Przeczę temu, że jesteś, że myślisz. Wiem też dobrze, co uczyniłem, gdy rzekłem: niczego nie ma. Czyn to zupełnie znamienity, jednym ciosem odciąłem wszystko. Niczego nie ma: nie ma ciebie, nie myślisz”¹⁴. Po serii podobnych zabiegów Bourdin dowodzi niemożliwości osiągnięcia pewności w sposób proponowany przez Kartezjusza. Nietrudno jednak zauważyć, że cała ta argumentacja daje się skomentować jako niemożliwość przekonania tych, co nie chcą słuchać.

Wreszcie to, co charakterystyczne dla wszystkich zarzutów: w każdym wypadku Kartezjusz musi drobiazgowo tłumaczyć się z używanych sformułowań i pojęć. Przemawia więc językiem, który wszyscy rozumieją, w sposób, którego nie rozumieją.

Można w końcu naszkicować obraz epoki, jaki wyłonił się z powyższych dociekań. Spośród adwersarzy Kartezjusza znaczne grono stanowią ludzie, którzy tkwią głęboko w skostniałych, stereotypowych wyobrażeniach scholastycznych - zarówno pod względem metodologicznym, jak i dogmatycznym. Tych Kartezjusz się obawia. Niektórzy idą już zupełnie nową drogą. Jeśli obierają kierunek Hobbesa, Kartezjusz ich lekceważy; jeśli podążają kilka kroków za nim - szanuje, wreszcie z niektórymi, jak jest z Gassendim, toczy równorzędne boje. Panoramę tę uzupełnia *List do Voetiusa*, utrzymany w wyjątkowo pogardliwym tonie. List ten sporo też mówi o autorze: „Choćby zaś było prawdą, że możesz udowodnić, iż na pewno nie rozumiem terminów filozofii perypatetyckiej, to mało dbałbym o to. Uważam raczej za mało zaszczytne dla siebie rozumienie ich nadto dokładnie”¹⁵. Oto zesta-

¹⁴ Tamże, s. 113.

¹⁵ R. Descartes: *List do Voetiusa*. Warszawa 1998, s. 13.

wienie: filozofia scholastyczna i ja, tradycja i Kartezjusz! A do tego ta siła i łatwość, z jaką Kartezjusz ośmiesza Voetiusa niemal na każdej stronie listu!¹⁶.

Pozostało jeszcze zagadnienie, wcześniej tylko zasygnalizowane. Nie jest tak, że Kartezjusz udziela zadowalających odpowiedzi na wszystkie zarzuty. Jednym z częściej pojawiających się problemów jest coś, co dobrze charakteryzuje fragment zarzutów drugich, i co dotyczy idei bytu najwyższego: „Poza tym, gdybyś nie został wychowany pośród wykształconych, lecz samotnie przepędzałyś całe twe życie na jakiejś pustyni, to skądże wiedziałbyś, że idea ta będzie twoim udziałem, idea, którą zaczerpnąłeś z uprzednich rozważań umysłu, z książek, z przyjacielskiej wymiany myśli itd.”¹⁷. Z jeszcze większą siłą formułuje to Gassendi: „Mówmy poważnie i powiedz uczciwie: czyż tych wyrazów, które wypowiadasz o Bogu nie otrzymałeś od społeczeństwa ludzi, z którymi współżyłeś?”¹⁸, i dalej: „Zapytuję cię bowiem, jak daleko, sądzisz, byś zaszedł, gdybyś od chwili, w której zostałeś wprowadzony w ciało, pozostał w nim aż dotąd z zamkniętymi oczami, z zatkanymi uszami i gdybyś wreszcie przy pomocy żadnego zmysłu zewnętrznego nie ujmował tego ogółu rzeczy i tego wszystkiego, co znajduje się na zewnątrz, a w międzyczasie spędzałyś czas, rozważając wszystko w sobie oraz snując w tę i w tamtą stronę [twe] myśli? Powiedz w dobrej wierze i opisz, jaką, sądzisz, byłbyś [wówczas] miał ideę siebie samego i Boga?”¹⁹. Kartezjusz odpowiada, że w takim wypadku miałby owe idee jeszcze wyraźniejsze, ale ucieka przed tym zarzutem jak oparzony i staje się oczywiste, że nie może zgodzić się z własną odpowiedzią. Nie można zacząć filozofować pozbywając się języka i wielu treści, jakie on ze sobą niesie. Co gorsza, jest to niemożliwość logiczna, fizyczna i techniczna. Trudno przypuszczać, że Kartezjusz sobie tego nie uświadamiał. Na czym więc polega jego wielkość?

Należałoby tutaj wyjaśnić czym jest filozofia dla Kartezjusza, a dopiero później odpowiedzieć, czym jest jego filozofia. Oddajmy więc głos samemu Kartezjuszowi: „Chciałbym po pierwsze wyjaśnić tutaj, czym jest filozofia, zaczynając od rzeczy najbardziej rozpowszechnionych, jak te: że słowo «filozofia» znaczy dążenie do mądrości i że przez mądrość rozumie się nie tylko roztropność w działaniu, ale także doskonałą znajomość wszystkich rzeczy, które człowiek może poznać, zarówno po to, by kierować swym życiem, jak i po to, by chronić i utrzymywać swe zdrowie i czynić wynalazki w zakresie wszelkich umiejętności. Aby jednak to poznanie było takie, ko-

¹⁶ Przybiera to czasem rozmiary obelgi, por. np. s. 149.

¹⁷ Idem: *Medytacje...*, wyd. cyt., t. I, s. 157.

¹⁸ Tamże, s. 349.

¹⁹ Tamże, s. 368.

niecznie trzeba je wyprowadzić z pierwszych przyczyn, tak iż dążąc do zdobycia go, co właśnie nazywa się filozofowaniem, zaczynać należy od badania tych pierwszych przyczyn, to znaczy od zasad”²⁰ - pisał w liście do Picot. Mamy więc określony cel filozofii, w dodatku określony z niezwykleym rozmachem. To, co dokonuje się w *Medytacjach* i w *Rozprawie o metodzie* nie jest całością filozofii. Tyle, że aby pewnie poruszać się po drodze poznania, trzeba najpierw niejako oczyścić i oświecić start. W tym też rozumieniu *Medytacje* są właściwie uporządkowaniem punktu wyjścia, choć faktycznie uczyniliśmy już kilka kroków na owej drodze. Jak zauważa Gassendi (choć czyni to w nieco innym kontekście): „Na to [wszystko] na koniec, przyjmując, Znakomity Mężu, że mówisz poważnie, nic innego nie można powiedzieć, chyba tylko to, że jak się zdaje z trudem ktoś ci uwierzy, że byłeś mniej przekonany o owych dowodach geometrycznych, zanim przeprowadziłeś (...) rozumowania o Bogu, niż stałeś się [o tym przekonany] później”²¹. Ów zarzut odslania sens Kartezjańskiego eksperymentu. Przypomnijmy jedną z zasad postępowania w naukach: cofać się i czynić obliczenia, czy niczego się nie pominęło. I dlatego większości siedemnastowiecznych czytelników Kartezjusza tak trudno było zrozumieć celowość jego zabiegów.

Tymczasem Kartezjusz startuje z najbardziej niedogodnego punktu - wątpienia - i niejako z wnętrza sceptycyzmu on sam sceptycyzm rozsadza. Oto wyznaje: „Skoro więc nic bardziej nie przyczynia się do zdobycia pewnej wiedzy o rzeczach od tego, byśmy się przyzwyczaili do uprzedniego wątpienia o wszystkich rzeczach, a zwłaszcza o [rzeczach] cielesnych, i choć niegdyś zetknąłem się z dość wielką ilością ksiąg poruszających te zagadnienia, a napisanych przez akademików i sceptyków i nie bez niechęci i nudy odgrzewałem cały ten bigos, nie mogłem jednak nie poświęcić mu całej *Medytacji*”²². Gdy więc odpowiada na zarzuty, musi na dobrą sprawę zdobywać pozycje już dawno zdobyte, tyle że w innych narracjach i kontekstach. Ale jest to potrzebne, aby rozpocząć. Dlatego też często wikłał się w polemiki mało istotne, a w trosce o nienaruszalność całości swego dzieła bronił jego najdrobniejszych elementów. Zauważmy, jak znaczna część zarzutów dotyczy przejścia od istnienia „rzeczy myślącej” do cielesności. Tymczasem są to uwagi usytuowane trochę „z boku” intencji Kartezjusza, mają też zazwyczaj scholastyczno-formalny charakter: „nie wynika”. Można tutaj wreszcie przypomnieć początek *Medytacji I*: „W jakiż sposób można by zaprzeczyć, że te właśnie ręce i całe to ciało moje jest? Mu śiałbym chyba siebie porównać do nie wiem jak szalonych, których mózg tak jest osłabiony przez upor-

²⁰ Autor do tłumacza książki - Claude Picot, w: R. Descartes: *Zasady filozofii* Warszawa 1960, s. 355.

²¹ R. Descartes: *Medytacje...*, wyd. cyt., t. I, s. 387.

²² Tamże, s. 165.

czywe wyziewy czarnej żółci, że stale zapewniają, iż są królami, podczas gdy są bardzo biedni, lub że są odziani w purpurę, gdy tymczasem są nadzy, albo że mają głowę z gliny, albo że całe ich ciało jest dzbanem, lub że są wyděci ze szkła. Ale to są właśnie szaleńcy i ja bym się wydawał niemniej szalonym, gdybym sobie ich wziął za przykład”²³. Oznacza to, że przemawia do nas człowiek normalny, tyle że siedząc przy ogniu, odziany w zimową szatę, zaprasza nas w podróż i proponuje eksperyment. To właśnie istota Kartezjańskiego wątpienia. Wątpienia, które jest koniecznym etapem budowania nowego gmachu wiedzy.

Ostatnia kwestia, która się nasuwa, to miejsce i rola człowieka. Reakcje odbiorców wskazywałyby na to, że Kartezjusz pojmował je dość rewolucyjnie. Całe *Medytacje* są przecież udokumentowaniem możliwości jednego intelektu, zorganizowanych pod hasłem: pozbywamy się wszystkiego i wygrywamy wszystko. To człowiek zostanie jednoznacznie wyróżniony z „rozciągniętego” świata, w dodatku człowiek jest obdarzony wolą, dzięki której rozpoznaje siebie jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Oczywiście wszystkie przymioty Boga są nieporównywalnie wyższe od ludzkich, jego idea jest jedyną ideą nieskończoną w umyśle człowieka, ale nie przeszkadza to Kartezjuszowi stwierdzić, że ludzka wola, rozumiana jako zdolność twierdzenia i zaprzeczania, „jeżeli ją rozpatrywać samą w sobie w sposób dokładny i formalny”²⁴ - jest równa boskiej, a właściwie użyta prowadzi do prawdy.

Człowiek u Kartezjusza najpełniej realizuje się, gdy filozofuje. „Bezrozumne zwierzęta, których jedynym celem jest zachowanie ciała, bez przerwy zajmują się wyszukiwaniem pożywienia, ale człowiek, którego najważniejszą częścią jest umysł, powinien by główne swoje starania poświęcać poszukiwaniu mądrości, która jest dla niego prawdziwym pokarmem”²⁵. Gdy wysiłkiem medytacji zdobyte zostały pierwsze zasady filozofii, gdy posiadamy już wypracowaną metodę postępowania w naukach, będziemy mogli odkryć porządek świata. Nie będzie już miejsca na rozczarowanie naukami, jakie wyniósł Kartezjusz ze swej znakomitej szkoły. Świat przestanie być tajemniczy. Bezwarunkowa pewność „cogito” i prawdomówność Boga pozwolą z optymizmem oczekiwać owoców z drzewa, którego konarami są medycyna, mechanika i etyka. „Oby potomność oglądała pomyślny rezultat tych wysiłków”²⁶.

²³ Tamże, s. 22.

²⁴ Tamże, s. 76.

²⁵ *Autor do tłumacza książki* - Claude Picot, w: R. Descartes: Zasady filozofii, wyd. cyt., s. 356.

²⁶ Tamże, s. 356.

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

SPROSTOWANIA DO TEKSTU ELZENBERGA O TRAGIZMIE

W tomie Henryka Elzenberga *Pisma estetyczne* (Lublin 1999, Wydawnictwo UMCS) opracowanym przez Lecha Hostyńskiego zawarte są też rozważania Elzenberga o tragizmie. Tekst jest wspaniały i dobrze, że się ukazał. W wydanej postaci zawiera jednak wiele omyłek w odczytaniu go - co zresztą można zrozumieć, gdyż rękopisy Elzenberga bywają miejscami trudne do odcyfrowania. Omyłki te zniekształcają sens wypowiedzi, albo czynią ją nawet niezrozumiałą. (W sprostowaniu niniejszym opieramy się głównie na rękopisie, ale korzystaliśmy też szeroko z odczytania tekstu, którego w 1994 roku dokonał dr M. Woroniecki - dotąd nie opublikowanego). Oto one:

<u>Strona</u>	<u>Jest</u>	<u>Ma być</u>
249 ⁶	Piękno zaś będzie we wzmo-	Piękno zaś będzie tylko we
249 ⁹	żeniu tzw. ducha	wzmożeniu tzw. ducha
	nieskończonego rozpędu	nieskończonego dążenia,
		rozpędu
249 ¹¹	dlaczego by nieskończone	dlaczego by tylko nieskończo-
	dążenie	ne dążenie
249 ₂	Krańcowo istnieje tylko	Krańcowo: istnieje tylko
250 ⁵	wyrażenia tragizmu	wrażenia tragizmu
250 ¹⁰	spotęgowanie siły duchowej;	spotęgowanie siły duchowej,
		treści duchowej;
250 ¹²	Tymczasem zagłada piękna	Tymczasem: zagłada piękna
250 ₃	Świat jest nasz	Świat jest nasz
251 ²	jego ukochanie	jej ukochanie
251 ¹²	środkiem uwydatnienia	środkiem do uwydatnienia
251 ₅	słowo go nie może zastąpić	słowo go nie zastąpi
252 ¹⁴	świat i siebie	świat i siebie
252 ₉	się czuję skończony	się czuję skończonym
252 ₈	w głębi;	w głęb;

252 ₇	Stwierdzam zaostrenie poczucia	Skoncentrowanie, zaostrenie poczucia
253 ²	kres; granicę; stawiamy zaporę; nic dalej.	kres, granicę; stawiamy zaporę; nic dalej.
253 ⁴ 253 ^{5, 6}	i to pojęcie, najstraszniejsze ponieważ zatamowanie wszelkiego dążenia jest cierpieniem nieskończonym	i to największe, najstraszniejsze ponieważ zatamowanie wszelkiego cierpienia jest cierpieniem, zatamowanie nieskończonego - cierpieniem nieskończonym.
253 ¹³ 253 ¹⁵ 253 ¹⁶ 253 ¹⁷ⁿ	nieskończone pragnącego w jednej chwili w ogóle musi być nie czuć tej siły i tego pędu, ale cały ich pęd, który...	nieskończone pragnionego (?) w jednej jego chwili w ogóle nie musi być nie czuć tej siły i tego pędu - ale zaporą, przepaścią, stają dęba; mogą być nieruchome, ale cały ich pęd, który...
253 ¹⁹ 253 ²⁰ 253 ²³	napięciu myśli dopiero, gdy skała i falę utrzyma nieskończoność w skończonej intuicji	napięciu mięśni dopiero gdy skała, i falę wstrzyma nieskończoność, w skończonej intuicji
253,	skończonego - tragiczne.	nieskończonego - tragiczne.
254 ³	wprowadzając w nieskończoność, a skończoność uszlachetnia	wprowadzając w nieskończoność, budząc w nas nieskończoność - a skończoność uszlachetnia;
254 ⁴	z absolutnej nędzy, czyniąc cierpieniem nieskończoność.	z aabsolutnej nędzy czyniąc cierpieniem nieskończoności.
254 ⁶ 254 ⁸ 254 ¹⁰ⁿ	Jest tragicznym dzieło działać tragicznie Bez tego działają one tylko głęboko smutne, rozpaczliwe itp; ale nigdy tragiczne.	Jest tragicznym dzieło działać tragicznie Bez tego działają one tylko głęboko smutnie, rozpaczliwie itp.; ale nigdy tragicznie.
254 ¹⁷ 254 ¹⁹ⁿ	tragische Verlauf uczucie pełne i ostre, stan rozlewności	tragischer Verlauf uczucie pełne i ostre, obce rozlewności,
254 ²¹ 254 ₁₁ 254 ₁₀ 254 ₉	Tragizm może być jeszcze: /... greckie słowo... / raczej pole ich konfliktu zamiast dążenie nieskończonego	Tragiczne może być jeszcze: τὸ μὴ οὐ /niebyt/ raczej: pole ich konfliktu zamiast dążenia nieskończonego

254	(pięknego; teoria wartości)	(piękna; - teoria wartości)
254	i w tym ona przebija	i w tym ona się przebija
254	wtórny	górnym /? /
254	gegenmacht	Gegenmacht
255 ¹	to dosłowność	tu dosłownie /? /
255 ²	które się miało, zamiast	które się miało; zamiast
255 ⁶	co po drodze mniejszego	co po drodze, mniejszego
255 ⁸	brzydki jest	- brzydki jest
255 ¹¹	człowiek jest wyrąbany	człowiek jak wyrąbany z mar-
	z marmuru	muru
255 ¹⁴	potęgą etyczną	potęgą etyczną?
255 ¹⁵	naszych dążeń, maksimum	naszych dążeń maximum,
255 ⁵ⁿ	swą słabość. W konieczności	swą słabość: w konieczności
255 ²	Wille um dem	Wille um den
256 ¹¹	wszystkie jego działania	wszystkie jego dążenia
256 ¹¹	Wszelkie cele ostateczne są ma-	Wszelkie cele osta-
	łe,	teczne są małe,
256 ¹⁴	wyławiać ustępy	/?? /
256 ¹⁷	jest nieskończone - a cel	jest nieskończone - inna świa-
		domość tej nieskończoności -
		a cel
256 ²¹	określoności i stanąć	określoności, a stanąć
256 ⁴	natężamy	natężamy
257 ²	granicę	granicę
257	będzie dorównywał	będzie on dorównywał
257 ¹⁵	w ten sposób, że	w ten sposób: że
257 ²⁰	rozsadzająca, skończona istota	rozsadzająca skończoną istotę
257 ¹²	Fegenmacht	Gegenmacht
257 ²	Przeciwstawna trwała granica	/Sam H. Elzenberg w <i>Kłopotcie</i> , 16. 9. 19, przekłada Lukrecjuszo- we <i>alte terminus haerens</i> jako „słup graniczny tkwiący głębo- ko” - więc lepiej. /
258 ⁷	Wolność i konieczność tragedii	Wolność i konieczność w tragedii
258 ¹⁰	instynktami i żądaniami	instynktami i żądaniami
258 ⁶	Niedoskonałość i sprzeczność	Niedoskonałość i grzeszność
258 ²	w fakcie rozpaczliwie	w fakcie rozpaczliwym
259 ²	słuszności swojej,	słuszności swojej i sprawy,

259 ⁶	Pozaestetyczność	Pozaetyczność
259 ⁷	pozaestetycznej	pozaetycznej
259 ¹³	tylko fakty	tylko fakty
259 ¹⁷	być niewinny	być niewinny
259 ¹⁹	być w ogóle;	być;
259 ²¹	gdyż tak właśnie	- gdyż tak właśnie
259 ¹⁰ⁿ	poprzez wiele dramatów	poprzez szereg dramatów
259 ⁸	Jeżeli jednak wina przez się	Jeżeli jednak wina sama przez
	jest klęską tragiczną,	się jest już klęską tragiczną,
259 ⁶	powstaje wtedy kwestia	powstaje tedy kwestia
259 ⁵	zamazana	zmazana
259 ⁵	tematem <i>Oresteï</i>	temat <i>Oresteï</i>
259 ³	subiektywną, samo	subiektywną). Samo
259 ¹	są już ulżeniem. Zaspokajają	są już ulżeniem: zaspokajają
260 ⁴	niedoskonały	niedoskonały
	pod pewnym kątem widzenia	pod pewnym kątem widziane
	grzeszność	grzeszność
	swoje skutki oraz swoje przy-	swoje skutki, oraz mieć swoje
	czyny	przyczyny,
260 ¹⁶	bez naszej winy - a ponosimy	bez naszej winy - w tym, że nie
	za nią	jesteśmy winni naszej winy -a po-
		nosimy za nią...
260 ⁹	jak daleko sięgać	jak daleko sięgnąć
260 ⁷	a więc jesteśmy; przeznaczenie	a więc jesteśmy winni; - ale skąd
		my jesteśmy? Znikąd, jesteśmy bo
		jesteśmy; przeznaczenie
260 ⁵	przyjąć jednocześnie odpowie-	przyjąć jednocześnie odpowie-
	dzialność, i to jest właśnie u mnie	działności i nieodpowiedzialności,
	tragizmem istnienia.	i tu właśnie jest u mnie zasadniczy
		tragizm istnienia.
260 ⁴ⁿ	Jesteśmy jednocześnie odpowie-	Jesteśmy jednocześnie odpowie-
	dzialni (Hindusi!) -	działni i nieodpowiedzialni (Hin-
		dusi!) -
260 ²	I są dwa punkty widzenia	I są to dwa punkty widzenia
260 ²	- tu konieczna antynomia	- jest tu konieczna antynomia
261 ¹	o ile nie ma	że nie ma
261 ²	przeznaczeniowość	przeznaczeniowość
261 ⁴	jest obojętny,	jest obojętny;

261 współczujemy
 261¹³ niedoskonałość, odczuwamy

261₇ może być
 261₆ tragizmie, doznając
 261₂ wątpliwość
 261₂ sprawa

262⁵ biorę na siebie
 262₁₀ wiele formuł

263⁸ pozaestetycznym

263¹¹ w powszechniejszym może
 znaczeniu

263¹⁵ Człowiek zamknięty w świecie
 263₁₆ razem z jego wartością
 263₁₃ wartości
 263₁₂ tragiczna
 263₁₀ tragiczny,
 263₆ wciągnąwszy w zakres szeregu
 swoich myśl o sytuacji myśli
 o wartości,

264³ że, tak czy owak,
 264 wobec czystej żywiołowości
 jakiegokolwiek prawo staje się

264¹⁹ prawo etyczne obiektywnie
 264₉ rządzony niesprawiedliwie -
 264₆ nieetyczność

265⁵ Także *Oresteja* jest tylko
 265⁸ tragiczną ani Spartanie, w ogóle
 265⁸ Kleomenesa
 265⁹ dopiero tragiczni
 265¹⁵ bytami; jest tylko Rzym
 265₁₃ Albo jest pierwiastek
 265₁₁ ludzkości, bohatera
 265₁ między czynną człowieka

266¹ jeżeli przemysłany:

współczujemy
 niedoskonałość, a słysząc od niego
 ciągle tylko o jego doskonałości,
 odczuwamy
 może być
 tragizmie doznając
 wątpliwość
 sprawą/? /

biorę w siebie
 szereg formuł

pozaetycznym
 w powszechniejszym, moim zna-
 czeniu

Człowiek zamknięty świecie
 razem z całą jego wartością
 wartości
 tragiczną
 tragiczny;
 wciągnąwszy w zakres szeregu
 swoich myśli o sytuacji myśli
 o wartości,
 że tak czy owak,
 wobec czystej żywiołowości
 jakiegokolwiek prawo staje się
 prawo etyczne obiektywne
 rządzony niesprawiedliwie;
 nieetyczność ludzką. -

Tak że *Oresteja* jest tylko
 tragiczną, ani Spartanie w ogóle
 Kleomenesa
 tragiczni dopiero
 bytami: jest tylko Rzym
 Albo jako pierwiastek
 ludzkości bohatera
 między czynną częścią człowieka

jeżeli pomyślimy

266 ⁵	nie byłoby zagłady /... /	nie byłoby zagłady: po coś wielkość, po coś wszystko - wolejby nic nie było.
266 ¹¹	ale bez zagłady też piękności.	ale bywa też zagłada bez piękności.
266 ¹³	okazało się	/? /
266 ¹⁴	bohatera,	bohatera),
266 ¹⁶	tragiczne).	tragiczne.
266 ₆	tragiczną jest sama	tragiczną jest już sama
267 ¹⁷	przeciwwaga, jak znalazł	przeciwwaga, jaką znalazł
267	/... / cierpieniem jest szal radości, że się znalazł środek.	w tym przyjęciu nieskończoności cierpienia jest szal radości, że się znalazło środek.
267 ₁₃	cierpienia itd.	cierpienia itd.,
267 ₅	„zermalmst”	„zermalmst”
267 ₄	uwarunkowanie w śmierci „die Guten”	uwydatnienie w śmierci „des Guten”,
268 ¹⁵	rozpaczy. Jeżeli	rozpaczy, jeżeli
268 ¹⁸	Nieprawda: przez to wszystko w tej dalszej istocie	Nieprawda: bo to wszystko w tej brzydkiej istocie
268 ₁₂	nacisk jest na	nacisk jest położony na
268 ₅	już sam sobie lekarstwem.	jest sam sobie lekarstwem.
269 ¹ⁿ	wtedy odcinają się istoty piękne od cierpienia.	wtedy odcinają się istoty piękne od niepięknych.
269 ⁴	dobry podział	dostateczny podział

Ponadto Elzenberg pisze stale „maximum”, a nie „maksimum”, oraz „quantum”, a nie „kwantum”.

PS. Mimo starań nie udało się nam ustalić, z jakiej to sztuki postacią jest ów tragiczny Menna. Może ktoś z czytelników to wie?

Warszawa, 10 czerwca 2000 r.

WITOLD MACKIEWICZ

FILOZOFIA W SZKOLE (Kielce 22-23 IX 2000)

W Wojewódzkim Ośrodku Metodycznym - Centrum Edukacyjne Wólka Milanowska odbyła się dwudniowa konferencja pt. „Filozofia w szkole - filozofia i nauki szczegółowe”. Patronowały jej następujące instytucje: Polskie Towarzystwo Filozoficzne (Sekcja Nauczania Filozofii i Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej), Zakład Historii Filozofii INP Wydziału Zarządzania i Administracji Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach, Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział Kielecki i Komitet Okręgowy Olimpiady Filozoficznej w Kielcach. Komitetem Organizacyjnym kierowali: prof. Władysław Krajewski, wiceprzewodniczący ZG PTF, prof. Bronisław Burlikowski, przewodniczący Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej i dr Wojciech Słomski, sekretarz Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej. Finansowo konferencję wsparły KBN i WZIA AŚ w Kielcach.

W pierwszym dniu obrad uczestników konferencji powitali: JM Rektor Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach prof. Adam Massalski, prof. Władysław Krajewski i prof. Józef Niżnik, wiceprzewodniczący KG Olimpiady Filozoficznej. Wygłoszono następujące referaty: Aldona Pobjewska: *Nauka i filozofia — wzajemne ich odniesienia*; Michał Tempczyk: *Nauki przyrodnicze a ontologia*; Stefan Symotiuk: *Geometria zajęć z filozofii*; Andrzej Miś: *Filozofia a inne formy świadomości*; Władysław Krajewski: *Główne kierunki współczesnej filozofii naukowej*; Andrzej Siemianowski: *Tradycje polskiego racjonalizmu, które należy przekazać młodzieży*; Janusz Czerny: *Humanizm w dobie neoscjentyzmu na przykładzie Szkoły Bostońskiej*; Wiesław Sztumski: *Paradygmat scjentyzmu i rozwój filozofii*; ks. Mieczysław Rusiecki: *Rozum a zmysł religijny*; Stanisław R. Bryll: *Propedeutyka filozoficznego myślenia w zreformowanej szkole podstawowej*, Andrzej J. Zakrzewski: *Rola i zadania filozofii w kształtowaniu historyków*; Dariusz Kubok: *Matematyczne podstawy filozofii pitagorejczyków*.

Powyższe wystąpienia w większości miały charakter bardziej teoretyczny niż praktyczny, niemniej jednak stały się dobrym pretekstem ożywionej dyskusji.

Drugiego dnia wygłoszono następujące referaty i zagajenia: Bronisław Burlikowski: *Dylematy edukacji filozoficznej w szkole nauczycielskiej - filozofia nauczyciela nauczania i wychowania*; Janina Jeziorska: *Dydaktyka ogólna i szczegółowa w nauczaniu etyki i filozofii*; Zenon E. Roskal: *Historia nauki a nauczanie filozofii*; Marek Rembierz: *O relacji między filozofią*

a nauką; Monika Kardaczyńska: *Filozofia a pedagogika*; Andrzej Tarnopolski: *Filozofia a psychologia*; Piotr Iwański: *Sporo relację: filozofia-nauki szczegółowe*; Wojciech Rychlewicz: *Logiczne ujęcie pytań i odpowiedzi*; Ryszard Sitek: *Filozofia versus historia*; Mariusz Wojewoda: *Treści filozoficzne w nauczaniu języka polskiego*; Janusz Wojczakowski: *Filozofować literaturą i sztuką*; Grażyna Sopalak: *Rozważania nad filozofią społeczną T. Kotarbińskiego*; Maciej Woźniczka: *Różnice między refleksją w naukach szczegółowych a refleksją filozoficzną w edukacji dzieci i młodzieży*, Michał Koss: *Między mitem a logosem*; Anna Jedynak: *Filozofia w gimnazjum*; Ewa Szlesińska-Ziach (redakcja filozoficzna PWN): *W służbie filozofii*.

Autorzy tych wystąpień w dużej mierze rekrutowali się spośród nauczycieli szkół średnich i pracowników ośrodków metodycznych. Zatem nauczyciele akademicki i nauczyciele uczniów-miłośników filozofii mieli okazję do wymiany doświadczeń i zapatrywań na wiele kwestii szczegółowych, zaczerpniętych z bogatej praktyki dydaktycznej.

Postanowiono, że materiały konferencji, podobnie jak w roku ubiegłym, zostaną opublikowane w postaci specjalnego tomu. W związku z bogactwem tematów ustalono, że kolejna, trzecia konferencja tego typu winna odbywać się w rozszerzonym wymiarze czasowym. Tematów tych jest tak wiele, że zaproponowano powołanie czasopisma „Filozofia w Szkole” wydawanego w Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach i pod egidą PTF. W związku ze skreśleniem filozofii z programów nauczania w szkołach średnich przez byłego ministra Edukacji M. Handkego, oraz z uwagi na podobną praktykę wszystkich polskich ekip rządowych po 1945 roku, zebrani doszli do smutnej konstatacji, że nasza władza obawia się ludzi rozumnych, myślących krytycznie i na własny rachunek. Jednak nie ci myślący mają się zmienić, ale ci, którzy filozofowania się boją. Duch Sokratesa stale unosił się nad salą obrad.

Dzięki sprawnej organizacji, możliwości wzajemnego poznania się i wymiany doświadczeń, uczestnicy konferencji spędzili czas pracowicie ale i przyjemnie; z ochotą też umówili się za rok, wyrażając wdzięczność organizatorom za gotowości animowania i wspierania takich spotkań w przyszłości.

STANISŁAW GROMADZKI

Uniwersytet Warszawski

KONGRES NIETZSCHEAŃSKI W NAUMBURGU Z OKAZJI 100-LECIA ŚMIERCI FRYDERYKA NIETZSCHEGO

W dniach 19-27 sierpnia 2000 roku dzięki wsparciu regionu Sachsen-Anhalt oraz Nietzsche-Gesellschaft e. V. odbyły się w Naumburgu obchody 100-lecia śmierci Fryderyka Nietzschego. Złożyły się nań Międzynarodowy Kongres Nietzscheański „Zeitenwende-Wertewende” (24-27VIII) oraz uroczystości festiwalowe (19-27 VIII).

Wybór miejsca nie był przypadkowy. Nietzsche znalazł się po raz pierwszy w Naumburgu w roku 1850, kiedy jego matka Franziska przeprowadziła się tu z odległego o kilkadziesiąt kilometrów Röcken po śmierci męża wraz z dwojgiem swoich dzieci, Fryderykiem i Elżbietą. Po dwóch przeprowadzkach osiadła ostatecznie w roku 1858 w domu przy Weingarten 18, gdzie obecnie znajduje się Nietzsche-Haus. W 1878 roku Franziska Nietzsche kupiła ten budynek i zamieszkiwała w nim do swojej śmierci. Tam też na krótko siostra Nietzschego Elisabeth ulokowała pierwsze Nietzsche-Archiv. Sam Nietzsche chodził do szkoły w Naumburgu, zanim nie otrzymał miejsca w znanym internacie Schulpforte, gdzie w roku 1864 zdał maturę. Los rzucał go po świecie - jako studenta do Bonn i Lipska, a jako uczonego do Szwajcarii i Włoch. Mimo to wciąż wracał do Naumburga, by spotykać się z matką i siostrą. Dotknięty chorobą na przełomie lat 1889/1890 znalazł się tu pod opieką matki, a po jej śmierci (1897) siostry, która zabrała go do Weimaru. Zmarł tam 25 sierpnia 1900 roku.

Otwarcia uroczystości festiwalowych dokonał w dniu 19 VIII burmistrz miasta Naumburg Curt Becker na Marienbor. W ich ramach miało miejsce kilka ważnych imprez kulturalnych, które początkowo samodzielne, od 24 sierpnia, zaczęły przeplatać się z Kongresem Nietzscheańskim.

24 sierpnia zainicjowano w sali kongresowej Naumburger-Haus Kongres Nietzscheański. Otwarcia dokonali: sekretarz stanu dr Richter (ministerstwo wyznań religijnych Landes Sachsen-Anhalt), burmistrz miasta Naumburg Curt Becker oraz przewodnicząca Nietzsche-Gesellschaft e. V. Renate Reschke. W tym też dniu wystąpili główni referenci: Volker Gerhard (Berlin) z wykładem *Existenz und Humanität. Nietzsche nach hundert Jahren*, Herbert Schnädelbach (Berlin): *Nietzsche und die Metaphysik des 20. Jahrhunderts*, oraz Giuliano Campioni (Lecce): *Nietzsche und die französische Kultur*. Następnie przyznano dr Rüdigerowi Safranskiemu prestiżowe w tym środowisku wyróżnienie: Friedrich-Nietzsche-Literaturpreis des Landes Sach-

sen-Anhalt. Wieczorem wyróżniony wygłosił wykład *Friedrich Nietzsche Um sein Leben denken*. Kolejnego dnia kongresu, do około południa, kontynuowano wykłady głównych referentów. W tej części uroczystości głos zabrali: Hennig Ottmann (Monachium) o idei polityki u Nietzschego, Johann Figl (Wiedeń) o religiach w czasach nowożytnych, diagnozie Nietzscheańskiej, jej problemach i perspektywach oraz Werner Stegmaier (Greifswald) o przesłaniu i znakach Nietzschego. Podobnie 26 sierpnia, kiedy z referatami wystąpili: Ernst Peter Fischer (Konstancja): *„Wir sind von Grund aus - ans Lügen gewöhnt” - Nietzsche und die Naturwissenschaften*, Gunter Gebauer (Berlin): *„Über sich selber hinaus schaffen”*. *Warten auf den Übermenschen* i Jacques Le Rider (Paryż): *Vom Nutzen und Nachteil der Genealogie für die Gegenwartsdiagnose und für die Zukunftsprognose. - Nietzsche und die Kultur der Zukunft*. Najcieplej przyjęty został bodaj prof. Fischer z Konstancji, który, nie aspirując do roli znawcy Nietzschego, jako naukowiec starał się przewrotnie dowieść, że choć Nietzsche nie posługiwał się w swych wywodach argumentami, to jednak swymi ideami zapłodnił wielu rzeczników nauk ścisłych.

W dn. 25-26 sierpnia w Naumburg-Haus w ośmiu grupach roboczych, zorientowanych na określoną tematykę, referaty wygłosili zarówno eksperci od Nietzschego, jak i bliżej zainteresowani fenomenem Nietzschego. Poruszano się w następujących kręgach tematycznych: „100 lat recepcji Nietzschego”, „Kultura - religia - sztuka”, „ekofilozofia i filozofia ciała według Nietzschego”, „Nietzsche i psychologia”, „Fryderyk Nietzsche o polityce i historii”, „Fryderyk Nietzsche i nauka”, „Etyka u Fryderyka Nietzschego” oraz „Z genezy genealogia”. Pośród uczestników znalazły się m. in. takie znane nazwiska, jak Giorgio Penzo (Padwa), Dieter Bimbacher (Düsseldorf), Elisabeth Kuhn (Münchenstein) i in. Polskę czynnie reprezentowali w tej części kongresu Karol Sauerland (*Ist der Übermensch androgyn? Zu Przybyszewskis Nietzsche-Rezeption*), Stanisław Gromadzki (*100 Jahre polnische Nietzsche-Rezeption*) oraz Marcin Miłkowski (*Freiheit als Ethik bei Nietzsche*).

Ostatniego dnia uroczystości (27 VIII) w kościele parafialnym w Röcken, rodzinnej wsi Nietzschego, Steffen Dietzsch (Berlin) wygłosił wykład *Nietzsche und Ariadne - Leben in Labyrinthen*, po czym Tjark Bauman (tenor) i Holger Kuhmann (fortepian) z Dortmundu wykonali wczesne kompozycje i pieśni Nietzschego. Następnie goście udali się na obiad pożegnalny „u rodziny Nietzschego”, podczas którego mogli oddać się tyleż towarzyskiej, co związanej z ich naukowymi zainteresowaniami pogawędce.

MARTA KASZTELAN

NATURALNA HISTORIA PRAWDY

Felipe Fernández-Armesto: *Historia prawdy*. Przełożył Janusz Ruszkowski. Poznań, Zysk i S-ka Wydawnictwo s. c., 1999, 246 s.

Felipe Fernández-Armesto nie jest polskiemu czytelnikowi zbyt dobrze znany. *Historia prawdy* to jedna z dwóch publikacji tego autora, które ukazały się na naszym rynku wydawniczym. Armesto - wykładowca historii nowożytnej na Uniwersytecie Oksfordzkim dowiódł, iż umie połączyć znajomość wiedzy historycznej z filozoficzną, czego świadectwem jest wspomniana książka.

Autor napisał naturalną historię prawdy, którą przedstawia w sześciu rozdziałach. Pierwszy z nich traktuje o prawdzie uczuć - poznaniu pozazmysłowym i pozarozumowym. Funkcjonowała ona w epoce antycznej, którą charakteryzował fakt, iż światopogląd ludów pierwotnych wynikał z holistycznego obrazu świata. Ten obraz w wyniku rozwoju naszej cywilizacji został rozbity, co spowodowało, że to pojęcie prawdy posiada wartość jedynie historyczną. Kolejną szansą były prawdy mistyczne, które są tematem rozdziału drugiego. Człowiek, który te prawdy uznawał, miał inne podejście do rzeczywistości, wyrażające się w wierze w to, iż autorytet jest kryterium wartości poznania i pośrednikiem pomiędzy prawdą a zwykłym śmiertelnikiem. Kwintesencję dla prawdy objawionej stanowiły prawdy wrodzone, które wydawały się być niepodważalne i wieczne. Jednak również objawienie było dzieckiem historii i posiadało wartość kulturową, czego dowodem jest fakt, iż prawda objawiona została wyparta przez prawdę rozumu, o czym Armesto mówi w rozdziale trzecim. Cieszyła się ona popularnością, ponieważ rozum jako kryterium odróżniania prawdy od fałszu „łączy w sobie pozornie sprzeczne zalety: polega on na swych własnych zasobach, ale może być poddany zewnętrznemu sprawdzianowi” (s. 99). To rozwój cywilizacji powodował wzrost znaczenia poznania rozumowego. Ale rozum nie daje umieścić się w historii, a logika podaje nam jedynie ścisłe reguły metodologiczne, według których mamy postępować. Świat jednak nie jest nieruchomą tarczą i nie daje się wtłoczyć w tak sztywne zalecenia, dlatego czas wiary w doskonałość prawdy rozumu też nie trwał długo.

Ostatnią szansą prawdy przed jej unicestwieniem było poznanie zmysłowe, które Armesto przedstawia w rozdziale czwartym. Jego atutem był fakt,

iż dopiero w oparciu o zmysły zaczyna działać nasze abstrakcyjne myślenie. Jednak mimo tego, że jego entuzjaści przedstawili mnóstwo dowodów świadczących o tym, że dla nauki opierającej się na świadectwie zmysłów nie istnieje nic, czego nie można byłoby poznać - to czas prawdy zmysłów również nieodwracalnie minął.

Ostatnie dwa rozdziały *Historii prawdy* służyć mogą za odpowiedź na pytanie: dlaczego tak trudno znaleźć prawdę i dlaczego pomimo tego warto jej szukać? Prawda ciągle „pływa w rzece obłudy”, od której trudno ją oddzielić. Sami filozofowie porzucili już jej poszukiwania. Ludzie nie potępiają już fałszu, relatywizm w stosunku do napotykanych zjawisk stał się za bardzo rozległy. Mimo tych niedogodności Armesto przekonuje czytelnika, że warto dążyć do prawdy - jest ona bowiem skutkiem poznania, tkwi gdzieś w nas, niezależnie od miejsca jakie zajmujemy w dziejach ludzkości. Odzyskajmy wiarę w jej realność i nie pozwólmy, aby oszustwo zdominowało świat zgodnie z łacińską sentencją: *Mundus vult decipi, ergo decipiatur*.

Najogólniej mówiąc, praca Armesto oferuje nam propozycję uporządkowania pojęcia prawdy, wskazuje na jej precyzyjną historyczną i socjologiczną genezę. Jest to obraz prawdy, jakiego w literaturze filozoficznej w końcu drugiego tysiąclecia brakowało. Ten obraz jest daleki od analitycznych wywodów i jasny dla czytelnika. Książka jest napisana zrozumiałym językiem, posiada swój rytm i logikę, co powoduje, że czyta się ją znakomicie. Autor, opisując przeszłość podkreślił wątki, które są nadal aktualne.

Czymże więc jest prawda? Historią - odpowiada Armesto i wnosi tym samym wiele na jej temat u progu nowego millennium. Aby zrozumieć naturę prawdy, musimy pojąć naturę historii. Prawda to dziecko swoich czasów, uwarunkowane przede wszystkim historycznie i kulturowo, historia prawdy to wędrówka po kartach ludzkich dziejów.

Historia prawdy jest pierwszą przed *Milenium* opublikowaną w Polsce pracą Felipe Fernández-Armesto. Warto po nią sięgnąć. Książka nie trafiła do księgarń przypadkiem, jest bowiem doskonałym studium skłaniającym do myślenia nad naturą rzeczywistości, a tym samym nad naturą człowieka, którego celem jest znaleźć prawdę, gdyż (jak pisał recenzent, G. N. Clark, s. 7) jest ona tym „dla rozumu, czym muzyka dla ucha, a piękno dla oka”.

ANDRZEJ KOŁAKOWSKI

CZY FILOZOFIA MOŻE BYĆ NARODOWA?

Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810-1946. Wybór i wstęp Stanisław Pieróg.
Warszawa, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu
Warszawskiego, 1999, XXIV + 452 s.

Wśród rozlicznych sporów toczących się przez wieki w polskiej kulturze szczególnie miejsce zajmują debaty na temat „charakteru narodowego”. I to nie tylko dlatego, że wyzwalały one zwykle burzliwe emocje, namiętności, a nawet gwałtowne starcia, lecz przede wszystkim ze względu na to, że toczyły się najczęściej w momentach przełomów, kryzysów i zagrożeń, a dotyczyły problemów fundamentalnych, choć często zamaskowanych, ujawniających się w formach niekiedy wykoślawionych czy karykaturalnych. Spierano się tedy o „charakter narodowy” Polaków, o „charakter narodowy” polskiej kultury i historii, polskiej literatury i muzyki, architektury i malarstwa, obyczaju i religijności, polityki i ekonomii, a wreszcie filozofii. Przypomnieniu tego ostatniego sporu poświęcona jest omawiana antologia.

Na obszerny tom składają się: skrótowny, ale syntetyczny wstęp, którego obszerniejszej wersji autor zamierza nadać postać odrębnej publikacji, wybór tekstów w układzie chronologicznym według dat pierwodruków oraz noty o ich autorach i liczne przypisy ułatwiające lekturę. Antologię otwiera symboliczny tekst Feliksa Jarońskiego *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* z 1810 roku, a zamyka raczej symbolicznie tekst Bolesława Gaweckiego o zasadach polskiej filozofii romantycznej z 1946 roku. Właściwy korpus tekstów zawiera się jednak między wystąpieniem Maurycego Mochnackiego z 1830 roku (fragment książki *O literaturze polskiej w wieku XIX*), a tekstem Wincentego Lutosławskiego *Filozofia narodowa* z 1934 roku.

Sądzę, że autor tego tomu kierował się zarówno zamysłem polemicznym jak też konstruktywnym. Z jednej bowiem strony zaproponował antologię odmienną od tych, które ilustrują całościowe poglądy danego autora lub wielu autorów, jak też od tych, które ilustrują historię filozofii przedstawiając teksty szczególnie charakterystyczne dla poszczególnych epok i nurtów filozoficznych. Z drugiej natomiast strony pokusił się o ukazanie innego przekroju, odmiennego wziernika w dzieje filozofii poprzez ukazanie sporu zogniskowanego wokół jednego problemu, wobec którego różne stanowiska zajmują autorzy o różnorodnych poglądach wypowiadający się w różnych

epokach. Wybór autora padł przy tym na jeden z istotnych sporów w myśli polskiej, sporu często mistyfikowanego, upolitycznianego, angażującego emocje, ostre wartościowania przeciwstawiające sobie nacjonalizm, zaściankowość, kompleks niższości bądź wyższości oraz patriotyzm, swojskość, oryginalność. Zarazem jednak autor zajął stanowisko obserwatora i komentatora, a nie uczestnika sporu rozstrzygającego w jego przedmiotowych kwestiach. Wspomniałem o wyborze autora, bowiem w książce zaznaczono, iż jest to pierwszy tom z serii „Spory filozoficzne w Polsce”, której autor jest redaktorem.

We wstępie zaprezentowane zostały narzędzia teoretyczne wypreparowane z poglądów reprezentowanych przez uczestników tej debaty, a zarazem służące autorowi do jej opisu. Stanowi je przede wszystkim typologia sposobów rozumienia filozofii, która układa się w dwie opozycyjne pary: filozofii naukowej ze swej istoty dążącej do uniwersalnej prawdy oraz filozofii światopoglądowej, z istoty swej częściowej, relatywnej (m. in. narodowej), której obce jest dążenie do bezwzględnej ostatecznej prawdy; następnie filozofii spekulatywnej, metafizyczno-racjonalistycznej oraz filozofii niespekulatywnej przybierającej bądź postać metafizyczno-mistyczną, bądź postać empirystyczno-historyczną. Z kolei strukturalizacja odpowiedzi na pytanie o narodowy charakter filozofii przebiega na podstawie przeciwstawienia bytu i powinności, faktów i postulatów, dając w efekcie następującą siatkę możliwości:

- filozofia ma charakter narodowy i mieć go powinna
- filozofia ma charakter narodowy lecz mieć go nie powinna
- filozofia nie ma charakteru narodowego a mieć go powinna
- filozofia nie ma charakteru narodowego i mieć go nie powinna

Zestaw tych narzędzi dobrze oddaje strukturę i dynamikę sporu o narodowy charakter filozofii polskiej ujmując go jednak od wewnątrz, raczej opisując niż interpretując. W związku z tym rodzi się pytanie o to, czy oprócz nich nie powinno się zastosować narzędzi zewnętrznych, z innego poziomu teoretycznego: historii kultury, psychologii społecznej, antropologii kultury?

Pytanie to ciśnie się tym bardziej im głębiej wnika się w historyczne przejawy tego sporu zaprezentowane w omawianej antologii. Można bowiem zauważyć fale wznoszące się w latach 30. - 40. XIX wieku, gdy spierali się m. in. Maurycy Mochnacki, Wincenty Pol, Henryk Rzewuski, Adam Mickiewicz, Karol Libelt, Bronisław Trentowski oraz na przełomie XIX i XX wieku, gdy wypowiadali się m. in. Władysław Kozłowski, Henryk Struve, Marian Massonius, Adam Zieleńczyk. Widać następnie fale opadające w latach 60. i 80. XIX wieku oraz w okresie międzywojennym, a wreszcie wyraźne dziury w tym sporze zaznaczające się w latach 50. i 90. XIX wieku. Czy zatem spór ten miał swoją logikę wewnętrzną, czy też wyznaczały go

determinanty zewnętrzne, a jeśli tak, to jakie? Korelacja zaprezentowanych stadiów tego sporu z bieżącymi wydarzeniami historycznymi wydaje się znikoma, natomiast związek z przemianami modeli kulturowych od klasycyzmu przez romantyzm, pozytywizm, modernizm po awangardę jest chyba znacznie wyraźniejszy.

Pozafilozoficznych narzędzi wymaga także wyjaśnienie różnorodności podmiotów uznawanych za nosicieli narodowego charakteru filozofii, jest bowiem wśród nich nie tylko naród, lecz także lud, elity, wspólnota religijna, mężowie opatrnościowi. Również rozróżnienie cech uznawanych za cechy narodowe filozofii polskiej, nie z samym rozumieniem filozofii musi mieć związek, są bowiem wśród nich wymieniane: wyobraźnia, fantazja, żywość wyśłowienia, ale także czyn, aktywizm, praktycyzm, pragmatyzm, a wreszcie dążności syntetyczne, wiązanie myśli i działania, świata widomego i niewidomego, tuteczności z tamiecznością oraz historiozoficzność.

Czym wytłumaczyć fakt uderzający podczas lektury tej antologii: dokonanie ogromnego skoku w polszczyźnie filozoficznej pomiędzy okresem do 1850 roku a okresem po 1880 roku, gdy archaiczny, nieczytelny dziś język zaczyna brzmieć współcześnie? Czyżby miało to być przejście od mistycyzmu do racjonalizmu? Ale przecież w okresie wcześniejszym Józef Maria Hoene-Wroński uprawiał „bełkot” racjonalistyczny, a w okresie późniejszym Wincenty Lutosławski uprawiał „bełkot” mistyczny. Może zatem wiąże się to ze zmianą źródeł inspiracji filozoficznych z francuskich i niemieckich na angielskie. Może jest to wynik pracy nauczycielskiej Henryka Struvego kontynuowanej przez Adama Mahrburga, a rozwiniętej później przez Kazimierza Twardowskiego? Jeśli zaś tak, to postulat Feliksa Jarońskiego z 1810 roku (którego tekst z racji tytułu był na ogół opacznie rozumiany), by po prostu uczyć w Polsce porządnie filozofii i pracować nad językiem polskim, w którym filozofii będzie się nauczać i o niej pisać, został w dużej mierze zrealizowany zapewne także dzięki sporowi o to, „jakiej filozofii Polacy potrzebują” i jaki jest „charakter narodowy filozofii polskiej”.

Lektura tej antologii nasuwa również pytanie o granice zaproponowanego zestawu tekstów i dokonane w nim pominięcia. Jest rzeczą zrozumiałą i naturalną, że punktem wyjścia uczynił autor epokę, w której sformułowany został program stworzenia filozofii narodowej, a więc lata 30. i 40. XIX wieku. Warto jednak pamiętać, że spory o narodowy charakter myśli i kultury polskiej stanowiły istotny element w kształtowaniu się ideologii sarmatyzmu, aż po skrajne, kuriozalne wywody Wojciecha Dębołęckiego z 1633 roku o tym, że język, naród i państwo polskie są najdawniejsze na świecie. Skądinąd równie kuriozalne były wywody filozoficzności języka polskiego przeprowadzone w 1830 roku przez Jana Nepomucena Kamińskiego, z którego pomysłów obficie korzystali ówcześni apologety narodowego charakteru

filozofii polskiej - szkoda jednak, że żaden z jego tekstów nie znalazł się w tej antologii. Zrozumiałe i naturalne jest również zamknięcie tej antologii na okresie międzywojennym (tekst Bolesława Gaweckiego z 1946 roku wygląda w niej nieco sztucznie), choć z pewnością interesujące byłoby odczytanie w kategoriach tego sporu np. wizji filozofii polskiej proponowanej przez Tadeusza Krońskiego i polemicznej wobec niej twórczości Andrzeja Walickiego. Niewątpliwie prezentacja przebiegu tego sporu w ciągu kilku stuleci wymagałaby sporządzenia antologii kilkutomowej, słusznie zatem autor postarał się ukazać jego *punctum saliens*.

Rzecz jednak nie tylko w ograniczonej objętości czy w granicach historycznych tego przedsięwzięcia, lecz w granicach merytorycznych czy koncepcyjnych. Pole obserwacji wyznaczone tu zostało przez pojęcia „filozofia polska” (z akcentem na „filozofia”) i „charakter narodowy”, a nie np. przez pojęcia „myśl polska” i „kultura narodowa”. Czytelnicy mogą zatem być zdziwieni nie znajdując w tej książce wypowiedzi takich autorów jak: Bolesław Limanowski, Stanisław Brzozowski, Zygmunt Balicki, Roman Dmowski, Zygmunt Wasilewski, Róża Luksemburg, Julian Brun, Adam Skwarczyński, Stefan Żeromski czy „zadrużanin” Jan Stachniuk. Wynika to jednak z założonej przez autora „filozoficzności” wypowiedzi zamieszczonych w antologii i ich bezpośredniego związku z pytaniem o „charakter narodowy” filozofii właśnie. Można przypuszczać, że takie ograniczenie wiąże się z przekonaniem o różnicy między poziomami samoświadomości kulturowej, różnicy układającej się na osi „wyższości” i „niższości”, a samoświadomość filozoficzna sytuuje się na niej najwyżej. Czy jednak dzieje się tak zawsze, a zwłaszcza: czy działo się tak w niezbyt filozoficznej myśli polskiej - pozostaje pytaniem otwartym.

Można również zastanawiać się nad tym, czy problem stosunku „filozofii” i „filozofii narodowej” jest problemem filozoficznym, to znaczy próbą odpowiedzi na pytanie o stosunek całości i części, ogólności i szczególności, abstrakcji i konkretności, absolutności i względności prawdy. Czy też jest to raczej problem polityczny, np. ekspresja dążeń niepodległościowych w Polsce czy postulatów zjednoczeniowych w Niemczech. Czy jest to wreszcie problem historiozoficzny, próba odpowiedzi na pytanie o sens i cel dziejów, o logikę i stadia procesu historycznego. Jeśli jednak jest to splót tych problemów i nie da się oddzielić tego, co filozoficzne i historiozoficzne od tego, co polityczne, to czy skutecznym narzędziem opisu sporu o charakter narodowy filozofii jest sztywny podział filozofii na „filozoficzną” czyli naukową i „niefilozoficzną” czyli światopoglądową? Wstęp i kształt tej antologii nasuwa jeszcze jedno przypuszczenie, że problem filozofii narodowej jest dla autora problemem metafizycznym, sporem o sposób rozumienia filozofii. Wówczas jednak nasuwają się pytania o to, czy z jednej strony spór ten

daje się dobrze opisać w kategoriach bytu (stanu faktycznego filozofii) i powinności (postulatów i celów filozofii), z drugiej natomiast strony, czy można „metafilozofię” uprawiać w sposób „bezzałożeniowy”, bez przyjęcia określonych przesłanek filozoficznych, zajęcia jakiegoś stanowiska, a zatem bez ryzyka uwikłania się w spór, który chce się opisać.

Jak widać, omawiany tom poza niewątpliwymi walorami poznawczymi (m. in. znaleźć w nim można wiele tekstów nigdzie indziej nie przypominanych), rodzi szereg pytań, a książka, która pytań nie wywołuje jest martwa już w momencie publikacji. Natomiast ewentualny sąd, że podejmowana w nim problematyka jest archaiczna i przebrzmiała, musi zderzyć się z toczącymi się dziś nie tylko w kręgach polityków dyskusjami na temat obrony tradycji, wartości, „substancji narodowej” przed demonem europeizacji kryjącym się za naszymi dążeniami do Unii Europejskiej. Być może lektura tej antologii uzmysłowiłaby wielu dzisiejszym dyskutantom to, które ze schematów myślowych, stereotypów, argumentów i uprzedzeń były już używane i nie przetrwały próby czasu, które zaś z rzeczywistych problemów i dylematów potrafiliśmy rozwiązywać już dawno. Tylko czy historia, w tym także historia myśli, kogokolwiek czegokolwiek nauczyła poza tą lekcją, że nie uczy ona ludzi upartych, gotowych z jednakowym zaangażowaniem powtarzać zarówno te gesty, które są już dziś puste, jak też te, które kryją autentyczne dylematy?

KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO

KANT PONOWNIE ODCZYTANY

Zbigniew Kuderowicz: *Kant*. Warszawa, Wiedza
Powszechna, 2000, 224 s.

Trzeba pochwalić Zbigniewa Kuderowicza za dużą moc eksplikacyjną jego pracy. Za dopełnienie obrazu Kanta o nieczęsto omawiane aspekty jego twórczości. Także drobiazgowość analiz rzuca się tu w oczy. Autor starał się uwzględnić wszystkie możliwe problemy związane z jakże subtelną tkanką myśli królewieckiego filozofa. Mimo popularnego charakteru, wzmiankowana praca dostarcza materiału do głębszych dyskusji. W szczególności interesował mnie problem współgrania w Kantowskiej filozofii motywów modernistycznych z postmodernistycznymi, (zaznaczam, że poniższe postmodernizujące odczytanie Kanta jest subiektywną interpretacją tekstu Z. Kuderowicza przez autora recenzji). Wszak sam transcendentalizm można ująć jako swego rodzaju przedsięwzięcie postmodernistyczne - nie jest on bowiem metafizycznym opisem bytu, lecz analizą podmiotowych warunków możliwości wiedzy. Transcendentalizm jest epistemologią, która prowadzi do wniosku, że metafizyka jako nauka jest niemożliwa.

Z drugiej strony, kiedy Kant szuka apriorycznych form podmiotowości warunkujących wiedzę syntetyczną *a priori*, wtedy jest typowym modernistą. A więc ciekawiło mnie pytanie: na ile można uznać Kanta za prekursora postmodernizmu? Czyżby był on praojcem dekonstrukcji zachodniej metafizyki obecności?

Niewątpliwym akcentem postmodernistycznym jest teza, że poznanie nie odbija fotograficznie rzeczywistości, lecz powstaje z aktywności podmiotu, że pojęcia naukowe trzeba ugruntować w tego podmiotu własnościach. Ale od razu ten postmodernizm postawiony jest pod znakiem zapytania przez koncepcję sądów syntetycznych *a priori*. Widać to na przykładzie matematyki, która według Kanta nie opisuje co prawda obiektywnego świata, ale jest wytworem apriorycznych form zmysłowości (tu dochodzi do głosu modernizm autora *Krytyki czystego rozumu*, dla którego wszelka nauka musi z konieczności posiadać aprioryczny charakter i w związku z tym także jej podmiotowe ugruntowanie powinno wykazywać się takim samym charakterem). Postmodernistyczne jest przekonanie Kanta, że intelekt konstruuje przedmiot poznania, że nauka nie daje nam wiedzy o *Ding-an-sich*, lecz

jedynie o zmysłowo dostępnych fenomenach. Nie ma tożsamości wiedzy i bytu. Kant nie jest więc typowym myślicielem modernistyczno-oświeceniowym. Nie ma u niego bałwochwalczego kultu rozumu. Rzeczywistość sama-w-sobie nie prezentuje się nam („nie-uobecnia” jak powiedziałaby Derrida) ani w nauce, ani w metafizyce. Metafizyczne idee nie odkrywają żadnej pozadoświadczałnej rzeczywistości. Kant dekonstruuje wszelkie metafizyczne ambicje odnalezienia jednej *arché* (absolutu, tego, co nieuwarunkowane), jednego centrum fundującego zarówno świat jak i naszą wiedzę o nim. Krytykuje metafizyczne spekulacje na temat „duszy” (dekonstrukcja podmiotowości) i wszelkie dociekania sensu całości świata. Całość świata nie-uobecnia się nam. Nie prezentuje się nam ani jego skończoność, ani nieskończoność czasoprzestrzenna, ani nieograniczona podzielność, ani niepodzielność (atomizm), ani przypadkowość, ani konieczność. Autor *Krytyki czystego rozumu* dekonstruuje też teologię jako naukę, krytykuje ontologiczny dowód istnienia Boga. Istota Boga nie-uobecnia się nam pojęciowo. Dyskurs teologiczny jest użyteczną fikcją, czyli systemem idei regulatywnych. Podobnie się ma rzecz z innymi dyskursami metafizycznymi, które zostały uznane przez Kanta za moralnie użyteczne fikcje.

Postmodernistyczny wątek w etyce Kanta sprowadza się do zerwania z etyką materialną i heteronomiczną, tj. do walki z uzależnieniem dobra od efektów działania. Nie można szukać dobra poza sferą intencji i wyboru wolnych podmiotów ludzkich. Dobro nie jest cechą przedmiotów, a prawo moralne nie pochodzi od jakiegoś transcendentnego rozkazodawcy. To nie strach przed Bogiem zmusi nas do moralnego postępowania, lecz nasz rozum i nasza wola. My sami ustalamy sobie prawa i my sami ich przestrzegamy. Dlaczego? Bo są rozumne i utrwalają życie wspólnoty (bo potęgują „solidarność”, jak powiedziałaby Rorty). Co nie znaczy, że Kant był wrogiem religii i kościoła. Religia ma spełniać rolę umoralniającą. Być może lepiej jej to wychodzi, gdy przekonuje ludzi o boskim pochodzeniu obowiązków moralnych. Sam Kant uważał, że biblijny dekalog stworzyli ludzie.

Czy u Kanta mamy ślepy kult obowiązków moralnych? Czy Schelerowska krytyka Kantowskiego formalizmu jest uzasadniona? Być może jest tak do pewnego stopnia, ale nie całkowicie, bo „obowiązki” w rozumieniu Kanta są przecież podporządkowane wartościom chrześcijańskim. Powinności mają nas umoralnić w sensie religii chrześcijańskiej.

Niewątpliwie postmodernistycznym akcentem filozofii społecznej Kanta jest jego liberalizm, ale nie tylko. Zbigniew Kuderowicz słusznie zwraca uwagę, że pewne sformułowania Kanta można rozumieć bądź jako modyfikację demokratycznych idei J. J. Rousseau, bądź jako wyraz akceptacji oświeconego absolutyzmu. Ważne jest to, że w obu przypadkach stanowisko królewieckiego filozofa było konsekwencją jego walki z despotyzmem,

z feudalnym systemem państwowo-prawnym. Oświecony absolutyzm Kanta nie miał też wiele wspólnego z absolutyzmem J. Bodina. Suwerenność nie polega wszak na absolutnej władzy jednego monarchy. Suwerenem jest lud. Postmodernistycznie brzmią rady Kanta, który przestrzegał przed ingerowaniem w jakiegokolwiek sprawy wewnątrz innych państw. Trzeba uszanować „różność” i „odmienność” innych ustrojów. Nie powinno się prowadzić zaborczych wojen i podbojów. Królewiecki filozof promował system federacji państw o różnych ustrojach i kulturach, państw rozstrzygających wszelkie spory w drodze dialogu. Nie ma tu miejsca na wojny, przemoc, nietolerancję, niszczenie tego, co różne. Zbigniew Kuderowicz słusznie zauważa, że współczesny (postmodernistyczny) świat stara się realizować powyższe idee Kanta.

Można też dopatrzeć się u autora *Krytyki władzy sądzienia* pewnego prekursorstwa w stosunku do estetyki postmodernistycznej. Przemawiałyby za tym postulaty anty-mimetyzmu i walka o wyzwolenie sztuki z dogmatyki metafizyczno-moralnej, ale, z drugiej strony, Kantowskie przekonanie, że u podstaw smaku estetycznego znajduje się celowa gra wyobraźni i że rzeczy są piękne ze względu na ich celową formę, niewiele ma wspólnego z postulatami estetyki postmodernistycznej, która programowo zrywa z terrorem celowej całości formalnej. Czy w powieściach A. Robbe-Grilleta można odnaleźć „celową formę” w znaczeniu Kanta? Jest to oczywiście sprawa dyskusyjna, ale w tym właśnie widzę zaletę pracy Zbigniewa Kuderowicza, że nie znajdziemy w niej gotowych recept i rozwiązań problemów. Nie musimy się zgadzać z żadną tezą Kanta - nie po to przecież recenzowana praca została napisana.

JADWIGA MIZIŃSKA

NIEDOSYT W FORMIE PRZESYTU

Stefan Morawski: *Niewdzięczne rysowanie mapy. O post-modernie (izmie) i kryzysie kultury.* Toruń 1999, 331 s.

1. Filozoficzna kartografia zdaje się dziś konkurować z filozoficzną historiozofią.

W czasach spokojnych, kiedy procesy społeczne toczą się względnie monotonnie, można koncentrować się na rekonstruowaniu historii: na opisywaniu kolejności chronologicznej wydarzeń oraz poszukiwaniu ich regularności. Dzięki temu zaś - na wydobywaniu z potoku poszczególnych faktów - praw, ogólnych schematów, wedle których przebiegają społeczne, polityczne i kulturowe zmiany.

W okresach niespokojnych, kiedy to czas, miast płynąć po prostu do przodu wedle przewidywalnych cykli, zaczyna przyspieszać bądź wirować, niekiedy jak gdyby się cofać niby rzeka w górskim, nieprzewidywalnym krajobrazie, popadając coraz to w „kryzysy”, „przełomy” etc., uprawianie historii staje się niesłychanie trudne. Historia bowiem to nie tylko naświetlanie minionych dziejów, ich przeszłości (zawsze z punktu widzenia aktualności), ale także wnioskowanie z owej przeszłości - o nadchodzącej przyszłości. Oglądamy się wstecz po to, by z przebytej dotychczas drogi wnioskować, domyslać się, jak i którędy poprowadzi nas ona dalej. Stąd przeświadczenie starożytnych, iż „historia jest nauczycielką życia”, że w tym, co się już dokonało, tkwi lekcja wychowawcza i zapowiedź tego, co nas czeka - co czynić należy i co warto czynić.

W epokach takich, jak nasza, kiedy to rytm życia przekształca się w arytmie, albowiem czas zdaje się już to przyspieszać, już to spowalniać, rodząc poczucie, iż biegnie nie po prostej ale po serpentynach, nauki płynące z przeszłości przestają mieć znaczenie dla chwili bieżącej. Historia okazuje się bowiem niemożliwa do przewidzenia. *Praxis*, działania ludzkie wyrwywają się do przodu przed świadome zamiary i czyny tak dalece, że przypomina się aporia starożytnych, iż „Achilles nigdy nie dogoni żółwia”, nabierając przy tym nieoczekiwanej treści: lotna, rzekomo, myśl, nie jest w stanie mianowicie ani uprzedzić, ani nawet „dogonić” ociężałej praktyki. Poszczególne, przełomowe wydarzenia, porywając ludzi, niby nie dostrzeżony w porę wodospad, zastają nas nieprzygotowanymi na przyjęcie ich skutków, na ogół dramatycz-

nie odbiegających od oczekiwań. Wystarczy przypomnieć, że nawet najświatlejsi intelektualisci wspierający myśl ruch „Solidarności” nie przypuszczali (do czego przynajmą się z pokorą), że fala wydarzeń doprowadzi do upadku i rozpadu molocha - Związku Radzieckiego.

W tej sytuacji socjologowie odrzekają się obecnie funkcji prognostycznych, poprzestając na notowaniu codziennych „skoków temperatury” opinii publicznej. Historiozofowie natomiast albo ogłaszają „koniec historii”, jak Fukuyama, albo konieczność zrezygnowania z „wielkich narracji” na rzecz historycznych „short story”.

Zatem trzeba powtórzyć, że c z a s wymknął się obecnie władzy człowieka niby wzburzony żywioł. Nie panujemy nad nim ani w praktyce, ani nawet w myśli.

Ale przecież mimo to nie opuszcza nas dojmująca potrzeba orientowania się w rzeczywistości, bez czego jesteśmy wydani na los papierowej łódki na jej oceanie. Niepewność, podszyta zawsze niepokojem, wbrew Z. Bau-mana pochwale ambiwalencji, nie jest stanem łatwym do wytrzymania na dłuższy dystans. Na ambiwalencję, zawieszenie sądów i ocen, mogą sobie pozwolić Ludzie Księgi, ale nie ludzie zanurzeni bezpośrednio w Życiu, w dodatku- skazani na codzienne dokonywanie wyborów, podejmowanie decyzji, ponadto ważących na egzystencji innych (jak na przykład - i zwłaszcza - politycy). To im właśnie niezbędne są „przyrządy nawigacyjne”: busole, kierunkowskazy, mapy... Brak takich przyrządów (funkcjonujących w oparciu o stałe zasady) sprawia, że politycy, biznesmeni, menadżerowie, ministrowie kultury czy edukacji działają na chybił trafił, a potem, gdy następstwa okazują się fatalne, nie czują się za nie odpowiedzialni.

Czy znaczy to, że - nie ogarniając ludzkiego bytu w aspekcie czasowym - nie potrafimy w ogóle w żaden sposób go porządkować i systematyzować? Nie jest tak źle, bo w istocie egzystujemy nie jedynie w wymiarze chronologicznym, ale także spacjalnym. Dopóki żywioł czasu nie uspokoi się, nie ustoi, w chęci znalezienia punktów orientacyjnych można jeszcze zwrócić się ku przestrzeni.

Taka też intencja przyświeca bez wątpienia Stefanowi Morawskiemu, kiedy w ostatniej swej książce przystępuje do rysowania map p o - nowoczesności, czyli - obecnego czasu, który umyka myśli historiozoficznej. To właśnie nazywam pracą kartografa - w odniesieniu do swoistej przestrzeni społecznej.

2. Termin „ponowoczesność” wyraża całą bezradność współczesnej kultury w określaniu własnej tożsamości. Sugerując, iż osadza ją na osi historii, w istocie mówi on niewiele ponad to, że egzystujemy po okresie nowoczesności = nowożytności. Zatem - w czasach „jeszcze nowszych”, po prostu - późniejszych. Powodem zaznaczenia cezury, granicy pomiędzy nowo-

cze nowoczesnością, jest - jak się zdaje - odmienny od dotychczasowego sposób powszechnego doświadczania upływu czasu. Wydaje się mianowicie, że wypadł on z utartych kolein, znalazł się na raptownym zakręcie, i - jednocześnie - uległ przyspieszeniu. W odczuciu potocznym objawia się jako zagrażający, bo nieprzewidywalny. Gwałtowne tempo zmian na zewnątrz, wymusza na ludziach wewnętrzny obowiązek pośpiechu, by za nimi nadążyć, aczkolwiek nie jest jasne, ku czemu wiodą. Podwyższony puls, nie wiadomo, czego jest symptomem: wzrostu vitalności, czy też choroby, zapowiedzi zawału serca.

Istnieje co prawda ogromna literatura, która pod etykietą postmodernizmu stara się zdać sprawę z mentalności towarzyszącej nowoczesności. Pierwszy termin ma się do drugiego - mniej więcej - jak opis „społecznej świadomości” w relacji do przemian „społecznego bytu”. Jednakże zwykłemu człowiekowi, nawet takiemu, który stara się w niej znaleźć wskazówki i objaśnienia, raczej miesza ona w głowie, aniżeli cokolwiek wyjaśnia. Albowiem nieprofesjonalny czytelnik natrafia w niej na apologię chaosu i przypadkowości, które właśnie uderzają go i bez tego, i z którymi nie radzi sobie w codzienności przytłaczającej nadmiarem krzykliwej informacji, zgłębkem wydarzeń przekraczających jego umysłową pojemność. Zamiast nici, mogącej go przeprowadzić przez labirynt rozszerzony o skalę globu przez mass media - dowiaduje się przy każdej okazji, że nie istnieje żadna Ariadna, w zamian - że Minotaur wydaje coraz groźniejsze pomruki.

Tak więc postmodernizm jawi się szaremu człowiekowi jako co najwyżej etykieta naklejona na puszkę Pandory, na dzisiejszą kulturę (czy też antykulturę) z jej zamętem aksjologicznym - z pomieszaniem dobrego i złego, pięknego i brzydkiego, prawdziwego i fałszywego, mądrego i głupiego.

Postmodernizm, w oczach wielu, to jedynie wykrętna nazwa dla relatywizmu, wszystkojedności, bełkotu zdarzeń i ocen.

Nie jest tak bez powodu. Filozoficzna refleksja na temat współczesności, docierająca do nader wąskich elit, formułowana jest w języku szukającym dopiero niejako samego siebie, wieloznacznym, metaforycznym, migotliwym. Tradycyjna siatka pojęciowa faktycznie przestaje wystarczać do uchwycenia tego, co ledwie zawiązuje się w upłynnionym i grząskim bycie, jako punktu mniej więcej stałego i wyraźnego. Postmoderniści poniekąd po omacku poszukują nowych słów na opisanie świata *in statu nascendi*, będącego w osobliwym stanie (procesie) chaosmosu - przeobrażania, przemieniania się, transformowania, metamorfozy. Ich terminologia pełna jest neologizmów, w rodzaju „rhisoma”, „simulakra”, „dissensus”, „różnią”. Tych, którzy spodziewają się od postmodernistycznych autorów pouczeń i wskazówek, jak poruszać się po owym chaosmosie, czeka najpierw trud

zapoznawania się z ich „obcym” językiem. Jako że jest mało zrozumiały i pełen metafor, łatwo się doń zniechęcić, a nawet go ośmieszyć.

Tymczasem inaczej być nie może. Powtarza się bowiem obecnie, w pewnym sensie, archetyp stwarzania świata. W Księdze *Genesis* powiedziane jest, że Bóg nie rozpoczyna od niczego. Zastaje pierwotny chaos i Jego dzieło polega na rozłączaniu i rozdzielaniu z owej mieszaniny - poszczególnych pierwiastków: światła i ciemności, lądu i wody, góry i dołu. Dopiero zarysowawszy taką Mapę Wszechrzeczy, Stwórca wypełnia ją własnym Stworzeniem: roślinnością, zwierzętami. Tworzy ogród, ale na Ogrodnika powołuje człowieka - Adama. To jemu właśnie przydziela zadanie myślowego „dotworzenia” świata poprzez ponazywanie tego, co już istnieje, co gotowe otrzymał w darze. Jak gdyby dopiero nadanie nazw, a wraz z nimi znaczeń, miało być warunkiem wzięcia we władanie Ogrodu, w którym przyjdzie ludziom żyć i działać. To niezwykle dla nas, współczesnych, istotna lekcja płynąca w przypowieści o powstaniu świata: że mianowicie nie dosyć jest rzeczywistość ufundować, należy jeszcze nią zawładnąć myślowo, to jest wprowadzić (albo odkryć) ład nią rządzący.

W naszym obecnym Ogrodzie bowiem zapanował bałagan. Podeptane zostały dawniej wytyczone grządki i ścieżki, pojawiły się nowe, nieznanne gatunki, a wśród dotychczasowych odwrócone zostały proporcje. Bujne, nieplewione zielsko zarasta uprawne grunty i uprawy. „Ekologiczna świadomość”, oparta na *sui generis* demokracji, przyznaje wszystkim równe prawo do istnienia. Sam Ogródnik czuje się wyzuty ze swej roli gospodarza. W zburzonym i zdewastowanym Ogrodzie masowo pojawiają się Barbarzyńcy, siejąc chaos, zniszczenie, nie dbając o to, że po nich przyjdą inne pokolenia, mające do dyspozycji owo jedyne Miejsce w Kosmosie.

Zachowanie zdetonowanych Ogródników i butnych Barbarzyńców w pewnej mierze da się wytłumaczyć jako reakcja na dotychczasowy nazbyt sztywny i ograniczający porządek. W epoce permanentnej choć rozmytej rewolucji, jaką jest obecna sytuacja transformacji, pierwszym odruchem staje się zburzenie starego „reżimu”, kojarzącego się z urazami i cierpieniem. Ale, gdy już wszystkie mury runą, pozostają po nich ruiny. Życie na ruinach nie wydaje się o wiele lepsze niż w ciasnych murach. Toteż rodzi się frustracja i tęsknota do... porządku. Jakiegokolwiek, chociażby minionego, byleby był. Ale próba mentalnego cofnięcia czasu jest nadaremna, może co najwyżej przywoływać fantomy przeszłości. Porządek nowy, kształtujący się powoli, po części w nawiązaniu do starego, po części - w kontraście doń, wymaga cierpliwości i wnikliwości w odczytywaniu jego niejasnych, zagmatwanych konturów.

W takiej luce zniecierpliwiona świadomość potoczna albo włącza zdewaluowane schematy minionej epoki, albo archetypy zachowań irra-

cjonalnych, infantylnych. Nie czekając na trudno przychodzące racjonalizację, zwraca się do domorosłych wróżbitów czy też samozwańczych mężów opatrnościowych.

Oczywistym wydaje się fakt, iż chęć autentycznie racjonalnego uporządkowania chaosmosu, stanu pogranicznego pomiędzy starym a nowym ładem, musi owocować wieloma różnorakimi próbami, myślowymi przymiarkami. Filozofia postmodernizmu jest i musi być wielopostaciowa, niejednorodna i niespójna. Nie jest to jej wadą, że nie daje jednoznacznych recept. Każda pojawiająca się koncepcja chwyta jakiś aspekt „nieopisanej rzeczywistości”, przygotowując przez to materiał do przyszłej syntezy. Jednakże to, co korzystne dla filozofii samej, może jawić się jako niedogodność dla jej czytelników. Nieprofesjonalistów nęka nadmiar pomysłów, w których się gubią. Sami filozofowie albo zbyt pochopnie fascynują się „modną” teorią, powielając ją bezkrytycznie, albo - jak tradycjonałści - reagują agresją na wszystko, co podpada pod szyld „postmodernizm”, albowiem utożsamiają go z apologią bezładu, z totalnym relatywizmem.

3. Książka Stefana Morawskiego jest na tym tle pracą wyjątkową. Jej Autor, znakomity znawca sztuki, estetyk i filozof, podejmuje dzieło iście herkulesowe, polegające na wprowadzaniu porządku pomiędzy koncepcje interpretujące ponowoczesny byt. Podkreślmy: nie jest to jeszcze jeden więcej concept, jak ponazywać i usystematyzować s k rachowany byt i porozbijaną mentalność, ale próba uchwycenia minimum spójności w istniejących już opisach tego stanu rzeczy. Innymi słowy, Autor stara się z dotychczasowego dorobku takich filozofów, jak Rorty, Derrida, Foucault, Bauman, Welsch, Deluze i wielu innych, wydobyć to, co łącznie mogłoby stanowić kontur mapy Kontynentu Ponorowoczesności, a na niej - zarysy wzgórz, dolin, szczytów i depresji. Także - wielkich cen- trów, prowincji oraz - komunikacyjnych między nimi szlaków.

Niewiarygodna erudycja Profesora nie służy bynajmniej przytłaczaniu czytelnika. Stefan Morawski, odnosząc się z rewerencją nawet do myślicieli, z którymi się nie zgadza, ich twórczość traktuje jako pożywkę dla własnych kategoryzacji i ocen. Albowiem - na przekór modzie zachwycenia dla wszelkich nowości, w tym i intelektualnych, a także wbrew regule „wszystko jest dozwolone”, zwłaszcza w myśleniu - otwarcie deklaruje własne, zdecydowane stanowisko.

W dzisiejszym świecie, przypominającym baśń Andersena o rozbitym zwierciadle, którego szczątki wpadają do oczu różnych ludzi kalecząc im wzrok i zamrażając umysł, Profesor dopomina się „konserwatywnie” o konieczność Wspólnego Lustra. Wygłasza następujące oświadczenie:

„Moje własne pojmowanie refleksji filozoficznej jest następujące: Jej przedmiotem są zasady pierwsze, które pozwalają usyntetyzować obraz świata: ile jest owych zasad i czy dotyczą one wszystkich zwykle wydzielanych głównych obszarów (to znaczy ontologii, epistemologii, aksjologii ze szczególnym uwzględnieniem teorii moralności) jest sprawą drugorzędną. Rzecz w tym, że całościuje się sens bytu i istnienia w prymacie owych proponowanych kategorii fundamentalnych, które każdorazowo uważa się za powszechnie ważne. (...) Paradygmatyczną więc postawą dla filozofowania jest próba odpowiedzi na zdziwienie i niepokój, jaki wywołuje świat i nasze w nim miejsce, przemijalność, nasza śmiertelność, a zarazem trwałość przyrody i nagromadzone dziedzictwo kulturowe. Próba owa zasadza się na tym, że parareligijnie (w wydaniu laickim uchylającym wymiar transcendencji) ustanawia określony kosmos i w nim wyznacza określone wymiary kondycji człowieka. Paradoksalnie biorąc, również wówczas, kiedy stwierdza się, że dominantą jest chaos, że sensem naszego istnienia jest bezsens właśnie i wtedy ustala się zasady pierwsze (mocy uniwersalnej) i legitymizuje tym samym wyprowadzone z nich konsekwencje. Paradygmatyczny jest nie tylko tak zarysowany przedmiot refleksji, ale także materiał abstrakcyjno-pojęciowy i procedura wysuwania tez i argumentowania za ich trafnością.... Paradygmatyczna jest wreszcie, jak sądzę, samowiedza tego, co się czyni. (...)” (s. 238-239).

Powiedziałam wcześniej o herkulesowej pracy S. Morawskiego. Wszystkie przedsięwzięcia mitycznego herosa dałyby się sprowadzić do jednego wzorca: walki z nadmiarem, z „nawisem inflacyjnym” bytów, które - jak łby hydry - wprowadzają zagrożenie dla ludzkiego życia bynajmniej nie mniejsze, aniżeli niedomiary i niedosyt.

Rozpoznanie S. Morawskiego dotyczące się najogólniejszego i zarazem najgłębszego ukrytego mechanizmu ponowoczesności, zawiera się bowiem w takiej oto formule: „niedosyt w formie przesytu”.

Zagubić się można równie dobrze na pustyni, jak i w puszczy. Ponowoczesność w dziedzinie bytu, a postmodernizm w dziedzinie myśli, nęka nas właśnie nie tyle głodem, ile przesytem, powodującym otepienie zmysłów, uczuć, a nade wszystko ducha. Kult ilości rzeczy, kult masowości informacji rzucanych codziennie na Rynek Konsumpcji, za czym się kryje nieopanowanie, dziecinny zachwyt dla różnicy i wielości (zazwyczaj na poziomie opakowania, a nie zawartości kolejnego gadżetu), kształtuje specyficzną osobowość Człowieka-Jamochłona. Przepuszcza on przez siebie ów łatwostrawny pokarm podany w półproduktach, co prędzej opróżniając miejsce na kolejne, coraz to obfitsze porcje. Dotyczy to tyleż zmysłów, co i intelektu. Pośpiech udziela się bowiem także i szarym komórkom. „Nie ma czasu” na własną refleksję, trzeba chłonąć modne „nowości wydawnicze”, by nie przepaść w wyścigu po tytuły naukowe. Identycznie w dziedzinie

sztuki. Oryginalność, chęć szokowania, byle by tylko przykuć uwagę zmiennej w gustach masy odbiorców, spłyca, bądź wręcz zabija dociekanie i kontemplację, konieczne po to, by wnikać w rzeczy ostateczne. Doraźność, spotęgowana do granic chęć użycia każdej chwili, zasłania sobą, dewaluje marzenie o nieśmiertelności tak człowieka, jak i dzieła.

Zamiast pragnienia Goethego „chwilo, trwaj wiecznie!”, pojawia się odwrotne „wieczności, trwaj chwilę”. Wieczność jednak nie daje się rozmiąć na drobne monety teraźniejszości. Stąd uczucie zarazem przesyty i jałowości, czczości. Informacje, szokując rankiem, starzeją się wieczorem, dzieła sztuki i nauki - nazajutrz.

Kultura, zamiast modelu Teatru dającego przeżycie *katharsis*, wewnętrznego oczyszczenia, preferuje Cyrk - rozrywkę, zabawę, głupi śmiech z dowcipów smutnych clownów. Porusza on trzewia nie dotykając duszy. Stefan Morawski, śladem Maxa Webera, patrona nauk humanistycznych, zdąża do sportretowania typu idealnego, to jest - wyabstrahowanego z doświadczeń zbiorowych - przeważającego stylu życia oraz ukształtowanego przezeń modelu osobowości człowieka ponowoczesnego.

Jest to, jak już była mowa, osobowość raczej przeżywająca, aniżeli przeżywająca. Chłonie ona rzeczywistość z drugiej ręki wraz z masą podobnych sobie Jamochłonów. Jest to więc istota ani autonomiczna, ani autentyczna. Wolność zamieniona na permissywizm, pseudonim samowoli przyzwalającej na wszystko, przyniosła zatem - wszystkojedność. Zatarła granice i - o paradoksie - uwielbione przez ponowoczesność różnice!

4. Moja wypowiedź nie jest bynajmniej recenzją. Ta wymagałaby przedstawienia struktury i przewodu myślowego książki, ewentualnie polemiki z jej tezami. Ja chciałabym jedynie wyrazić swoje osobiste przeświadczenie, że oto dostaliśmy do rąk rzecz niezwykle cenną. Rodzaj przewodnika oprowadzającego nas po bliskim, ale zgoła niepojętym świecie, który za „swą miarę przyjął - brak miary” (s. 275). Kompetentny, wyśmienicie znający literaturę przedmiotu Przewodnik opowiada nam o cudzych opiniach, z jednymi się solidaryzując, z drugimi polemizując, ale - ostatecznie wyrażając własne.

Osobiście za najistotniejszą diagnozę współczesności uznaję zdanie autora, iż „pustkę duchową zapełnia się dziś obfitością dóbr” (s. 119). Gdzie indziej zaś mowa jest o „otwartej ranie dzisiejszej duchowości” (s. 119).

Rana ta - to skutek utraconej czy też tylko zapomnianej metafizyki. „Po Oświećcimiu metafizyka jest niemożliwa” - stwierdził kiedyś T. Adorno. Zagłada masowa ludzi zdaje się trwać dalej. Już nie fizyczna ale aksjologiczna.

Jakiś Platon przyszłości zobaczy naszą cywilizację jako nową Jaskinię. A w niej - nas, niewolników Telewizora, wytwórcy symulaków - bytów pozornych, przykutych do foteli własną ociężałością.

Zawsze wszakże pozostaje nadzieja, że jeden z nich odwróci się i spojrzy w stronę, skąd płynie światło i ujrzy na powrót Byt Realny. Prawda o nim, w blasku Słońca, a nie w poświacie ekranu, okaże się okrutna. Bolesna, ale przez to - dająca szansę na wyzwolenie z fantazmatów. Książka Stefana Morawskiego utwierdza mnie w takiej nadziei.

ARTUR MORDKA

FENOMENOLOGIA W WYMIARZE TOWARZYSKIM

Czesław Głombik: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje.* Katowice, Wydawnictwo Gnome, 1999, 180 s.

Książka Czesława Głombika *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje* zaczyna się od stwierdzenia: „Dla historyka filozofii....” (s. 9). W zamiarze autora leżało zatem wierne prześledzenie kontaktów filozofów polskich z Edmundem Husserlem przede wszystkim w czasie, kiedy fenomenologia nie była jeszcze znana, sam zaś Husserl posiadał nielicznych słuchaczy. Autor wydobywa z bytu - by użyć określenia Romana Ingardena - wstecznie pochodnego osoby, które istnieją niejako bez reszty w przeszłości, przede wszystkim Aleksandra Rozenbluma, któremu poświęca rozdział pierwszy *Aleksander Rozenblum i jego fenomenologiczny rodowód intelektualny*. Píše o nim, że „... jako filozof-fenomenolog i psycholog przynależy całkowicie do historii, która poszukuje o nim danych wyłącznie pośrednich”. W tym sensie książka nie jest li tylko historyczna, lecz spełnia również funkcje ontologiczne - nie pozwala się zapaść w coraz to bardziej wyblakłą, a przez to ostatecznie zapomnianą przeszłość filozofom, którzy wraz z Husserlem tworzyli ruch fenomenologiczny.

Nieco inny sens odsłania rozdział poświęcony Stefanowi Błachowskiemu (rozdział drugi: *Stefan Błachowski i lata jego studiów getyngeskich*). Ten uczeń Twardowskiego był raczej świadkiem rozwoju ruchu fenomenologicznego niż jego uczestnikiem. Opis jego kontaktów z Husserlem jest więc wart podkreślenia z tego powodu, że ujawnia zjawisko znaczące - związek psychologa z fenomenologią. „Najtrwalszą zdobyczą - pisze Cz. Głombik - jaką wyniósł z Getyngi (Błachowski - A. M.), w tym ze spotkań z fenomenologią, było przekonanie o ścisłych związkach psychologii z filozofią” (s. 85). Związek ten, wyraźny również u Rozenbluma oraz Bronisława Bandrowskiego (jemu oraz Władysławowi Heinrichowi, Janowi Łukasiewiczowi i Kazimierzowi Ajdukiewiczowi poświęcony jest rozdział czwarty: *Polscy filozofowie wobec wczesnych prac i poglądów Husserla*), pokazuje, jak bardzo fenomenologia inspirowała wówczas psychologię. Ukazanie tego związku koryguje w pewnym zakresie antypsychologiczne ujęcie fenomenologu, mające przecież tak silne uzasadnienie w pracach Husserla i ontologii formalnej Ingardena. Ten moment antypsychologiczny podkreśla Głombik

odslaniając wpływ Husserla na Łukasiewicza, wpływ jedynie pośredni (Łukasiewicz nie znał osobiście Husserla, być może nawet go nie spotkał), a także przecież mocny.

Swoistą perełką historyczną jest ustalenie, kim był pierwszy Polak piszący o Husserlu. Okazał się nim Władysław Heinrich, który zrecenzował w 1895 roku książkę Husserla *Philosophie der Arithmetik*. Do tych perełek należy niewątpliwie opis pierwszych prób przedstawienia myśli Husserla szerszej publiczności. Chodzi tu o artykuł Tatarkiewicza z 1913 roku oraz wykład Rozenbluma wygłoszony w marcu 1916 roku. Na podobne, równie drobiazgowo, a zarazem przejrzysto ukazane fakty natrafiamy w całej książce Czesława Głombika.

Osobny, trzeci rozdział książki — *Roman Ingarden i getyngerski ruch fenomenologiczny* — jest poświęcony najwybitniejszemu przedstawicielowi fenomenologii Romanowi Ingardenowi. Czesław Głombik odsłania nam sylwetkę tego fenomenologa w jego filozoficznym rozwoju od czasów gimnazjalnych po pierwsze wystąpienie z referatem na seminarium u Husserla oraz kontakty z Adolfem Reinachem. Nie pominięta zostaje uwaga o pierwszej publikacji filozoficznej Ingardena — recenzji z drugiego wydania *Logische Untersuchungen*. Z opisu tego nie wyłania nam się jednakże obraz tego sposobu filozofowania, o którym tak ciepło wspomina Ingarden prowadząc wykłady o fenomenologii na Uniwersytecie w Oslo, a które polegało na wspólnych rozmowach, wyprawach, dyskusjach fenomenologicznych. Raczej pierwszy okres był chłodny, a Ingarden — jak pisze Głombik powołując się na wspomnienia Ingardena — utrzymywał kontakty przede wszystkim z Polakami, z Niemcami zaś stykał się na gruncie spraw naukowych.

Warte podkreślenia są co najmniej dwie sprawy. Pierwsza dotyczy zachwytu Ingardena nad możliwością uprawiania takiej filozofii, która bada istotę przedmiotu. Zatem Ingarden już na początku swoich studiów niejako żył projektem niezmiernie znaczącego dzieła *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Wesenproblem*, wydanego w 1925 roku. Po drugie, odnajdujemy tu jedynie wpływy Husserla, względnie Reinacha, nieobecne jest natomiast nazwisko Jeana Heringa, autora dziełka *Bemerkungen das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, opublikowanego w 1914 roku. Dziełko to, liczące niespełna 56 stron, jest tematycznie tak ściśle związane z wymienionym wyżej dziełem Ingardena, że brak wzmianki o nim oraz o samym autorze stanowi pewne zaskoczenie. Być może jednak Ingarden zaznajomił się z koncepcją Heringa dopiero później, pisząc *Essentiale Fragen*, niemniej jednak we *Wstępie do fenomenologii Husserla* zalicza Heringa do najbliższych uczniów Husserla z czasów getyngerskich.

Bogactwo opisu, znajomość szczegółów, sposób oddania atmosfery tamtych dni stanowi niewątpliwie ogromną zaletę tej książki. Jednakże nie tylko

do tego sprowadza się jej wartość. Książka ta, napisana przez historyka filozofii, jest znacząca jeszcze i w tym sensie, że przedstawia początki fenomenologii oraz samych fenomenologów nie od strony treści prezentowanych przez nich poglądów czy też dzieł przez nich napisanych. Raczej odwrotnie, Czesław Głombik opisuje przede wszystkim osoby, ich losy, spotkania, osobiste przemyślenia. Jest to czymś niewątpliwie pozytywnym i zarazem zaskakującym. Opis ten nie jest bowiem obciążony sporami teoretycznymi, rysuje raczej ich osobowe tło, niemożliwe do odkrycia przez samą analizę treści dzieł, aczkolwiek przyczyniające się do zrozumienia ich treści.

BOGDAN OGRODNIK

O WŁAŚCIWE ROZUMIENIE FILOZOFII

Leszek Nowak: *Byt i myśl*, t. 1 Wyd. Zysk i Spółka,
1998, Poznań, 495 s.

Ukazała się książka niezwykła i po jej lekturze jestem przekonany o jej doniosłości; jest to wprawdzie tom pierwszy, ale przecież sam autor stwierdza, że „W filozofii, jak w każdym myśleniu, najważniejszy jest punkt wyjścia” (s. 76). Recenzja będzie więc krążyła wokół proponowanego programu filozofii pierwszej i początkowych jej tez. Tom pierwszy liczy 495 stron i zawiera, oprócz konsekwentnie rozwijanej nowej koncepcji filozofii pierwszej, bogactwo różnorodnych parafraz, polemik, dygresji.

W ramach *Wprowadzenia* autor stawia zdecydowaną diagnozę kondycji współczesnej filozofii konstatując w pierwszym rzędzie jej antymetafizyczność, narastający relatywizm i irracjonalizm. Piętnuje zwłaszcza agresję przejawianą przez przedstawicieli ruchu postmodernistycznego, a prowadzącą do autodestrukcji filozofii. Nieraz padają ciężkie słowa, lecz płyną one z niepokoju o przyszłość filozofii jako takiej.

1. Autor umiejscawia swoje rozważania w metafizyce. Rozumienie metafizyki odnosi Nowak do Ingardenowskiego rozróżnienia ontologia - metafizyka (znanego ze *Sporu o istnienie świata*, t. 1, § 6), zamieniając jednakże nazwy (s. 167). Można by więc wnosić, że metafizyka (w sensie Nowaka) to aprioryczna analiza zawartości idei przedłużająca się w badanie czystych możliwości. Tymczasem Nowak stwierdza: „Metafizyka ma rekonstruować formalną strukturę istnienia i nic więcej” („istnienie” jest tu terminem teoretycznie zaawansowanym). Ontologia zaś ma wypełniać tę strukturę treścią wywiedzioną przede wszystkim ze współczesnego, naukowego obrazu świata. Ma interpretować metafizykę. Odwołanie się w kwestii określenia przedmiotu badań metafizyki (w sensie Nowaka) do Ingardena powinno być, moim zdaniem, obszernie przedyskutowane. Metafizyka (w sensie Nowaka) posługuje się metodą konstrukcyjną, natomiast ontologia Ingardena posługuje się różnymi technikami opisu. Czy więc przedmioty badań są rozłączne? Niekoniecznie. Zderzenie ontologii fenomenologicznej i filozofii analitycznej może być płodne poznawczo. Tak to widział np. o. J. M. Bocheński. Tu wydają się leżeć zagadnienia o fundamentalnym znaczeniu dla wszystkich

nauk apriorycznych. Być może jednak, że podjęcie tego problemu przez Nowaka będzie możliwe dopiero w kolejnych tomach jego dzieła *Byt i myśl*.

Charakterystyczna zmiana znaczenia 'metafizyki' jest powszechna we współczesnych nurtach filozofii analitycznej. Nowak zaś deklaruje przynależność do analitycznej tradycji uprawiania filozofii, o czym świadczy choćby bibliografia (licząca wieśset pozycji). Moim zdaniem, zmiana znaczenia 'metafizyki' wydaje się jednak nie do przyjęcia nie tylko z racji historycznych, ale i rzeczowych. Przedmiot (materialny) badań metafizyki związany jest wprost z przedmiotem fizyki, tj. rzeczywistością ujmowaną zwłaszcza w doświadczeniu zmysłowym (czy to w ramach wyższego stopnia abstrakcji z tej samej rzeczywistości, czy to jako inny przedmiot formalny itd.). Natomiast określenie przedmiotu ontologii nie jest tu niczym ograniczone (*vide* paradygmatyczna odmienność ontologii Platona względem metafizyki Arystotelesa). Wydaje się, że Nowak zbyt pochopnie poddał się ciśnieniu mody. Dodam jednak, że podobną do Nowaka konwencję przyjął tłumacz T. Szubka, tytułując swoją książkę *Metafizyka w filozofii analitycznej* wydaną przez RW KUL! Mimo, że być może proces zamiany znaczeń będzie narastał, dalej zachowam tradycyjne rozróżnienie metafizyki i ontologii nawiązujące odpowiednio do systemów Arystotelesa i Platona.

Ważniejsza od kwestii terminologicznych jest propozycja Nowaka dotycząca rozumienia samej filozofii, a właściwie jej rdzenia, tj. metafizyki i ontologii. Można ją ująć w co najmniej pięciu punktach: 1) ontologia i metafizyka są ściśle związane, z tym, że filozofią pierwszą jest ontologia; 2) poszukuje się ontologii maksymalnie efektywnej dla modelowania rzeczywistości, stąd też na ontologię składają się hipotezy, co czyni hipotetyczną także metafizykę; 3) w filozofii konieczna jest trójpoziomowość dyskursu: poziom metaforyczny (np. dialogi Platońskie), poziom różnych interpretacji metafor (np. semantyczna teoria prawdy Tarskiego), poziom ścisłej eksplikacji określonych interpretacji (np. teoria języka nauki Carnapa); 4) celem filozofii są radykalne (tzn. sprzeczne z potocznym poglądem) systemy dające obraz Całości; 5) *optimum* filozoficzne to radykalność idei połączona z analityczną argumentacją. Syntetyczne myśli, które są analitycznie opracowane i wyłożone.

Tak zarysowany program uprawiania filozofii ma charakter postulatywny, dopóki ktoś nie pokaże jak go realizować. Znana i bardzo ostro napiętnowana przez Nowaka jest antysystemowa moda, która trwa już dosyć długo w filozofii europejskiej. Ontologia ma się w czasach obecnych stosunkowo lepiej niż metafizyka. Już to za sprawą fenomenologów, już to poprzez ontologizm w filozofii logiki, czy wreszcie przez podejmowanie w ramach filozofii analitycznej niektórych klasycznych problemów filozoficznych. Lepiej to nie znaczy, że dobrze. W filozofii dominuje bowiem obecnie kult szczegółu, dro-

biazgu, a w filozofii analitycznej na dodatek kult potoczności. Gorzej z metafizyką, gdyż nie bardzo już wiadomo jak współcześnie metafizykę uprawiać, nie będąc zawężonym do platonizmu, arystotelizmu, heglizmu itp. A przecież nowa wizja rzeczywistości ujawniana przez nauki szczegółowe domaga się nowego metafizycznego ugruntowania.

Nowak nie tylko postuluje radykalizm w filozofią ale i proponuje nowy i rzeczywiście radykalny system ontologiczny.

2) Tezy wyjściowe. Autor jednoznacznie opowiada się za unitaryzmem filozoficznym, przez który rozumie wskazanie wystarczająco obszernego zbioru elementów pewnego typu. Wskazanie takiego zbioru zidentyfikowanego z Całością ma służyć przeprowadzeniu adekwatnego i zupełnego podziału tejże Całości. Zdaniem Nowaka, w filozofii mamy do czynienia głównie z rozbiorami, a więc ze wskazaniem grup przedmiotów różnych typów, nie tworzących jednak spójnej Całości (np. idee i byty realne nie tworzą nadrzędnej całości). Rozbiory dokonywane przez filozofów, będące wynikiem pracy analitycznej, przygotowują grunt dla unifikacji. Całość rozumie autor dystrybutywnie jako maksymalny zbiór wskazanych przez filozofa elementów. Dystrybutywne rozumienie całości jest charakterystyczne dla pewnego typu ontologii wzorujących się na teorii mnogości.

Istnieje bowiem daleko idąca odpowiedniość propozycji Nowaka z teorią mnogości, którą wskazuje jako wzór dla ontologii (s. 102). Tak jak rozbiory liczb przekształcają się w zupełny i adekwatny podział (klasyfikację) wszystkich liczb (naturalne, całkowite, wymierne itd.), tylko w ramach dostatecznie fundamentalnej teorii, tj. teorii mnogości, tak też rozbiory przedmiotów różnego typu, rozpoznane przez filozofów, przekształcą się w podział (względnie klasyfikację) w ramach dostatecznie fundamentalnej ontologii. Oryginalność filozofa systemowego sprowadza się więc w pierwszym rzędzie do wskazania fundamentalnego zbioru, którego podział na klasy odtwarza w jak najszerszym zakresie modelowaną rzeczywistość.

Wspomnieć tu trzeba, że Nowak utożsamia pojęcia: zbioru, całości, jedności, co jest możliwe tylko w najsłabszych ontologiach typu mnogościowego. Niemożliwe jest to w ontologiach mocniejszych, w których całość jest czymś innym niż prostą sumą części. Za przykład można podać ontologie typu ingardenowskiego.

Powstaje pytanie: czy unitaryzm jest jedynym sposobem przezwyciężania rozbiorów? Otóż innym wyjściem jest monizm. Monizm - co przyznaje także autor - jest bliższy współczesnej fizyce, unitaryzm zaś współczesnej matematyce. Idąc tym tropem możnaby przypuścić, że metafizyka pójść winna w kierunku skrajnego monizmu, zaś ontologia w kierunku skrajnego pluralizmu.. Jak jednak ontologia konstruowana przez Nowaka, będąc konsekwentnie pluralistyczna, może być interpretowana w ramach metafizyki, sko-

ro leżące u ich podłoża „wizje Całości” są radykalnie rozłączne? Jeżeli nie ma to być jedynie pytanie retoryczne, to trzeba jakąś metafizyką dysponować. W tomie pierwszym książki *Byt i myśl* takowej jednak nie ma. Mieliśmy tu sytuację zbliżoną do tej, przed którą stanął Ingarden po opracowaniu ontologicznego zagadnienia przyczynowej struktury świata realnego. Dysponując czystymi możliwościami, zabrakło mu zewnętrznego kryterium wyboru tych spośród nich, które odpowiadają czemuś faktycznie istniącemu (w jak najszerszym tego słowa znaczeniu). Zdrowy rozsądek, „surowe” fakty czy teorie dostarczane przez naukę nie wystarczą. Potrzebna jest metafizyka opracowywana częściowo niezależnie od ontologii, a częściowo z nią związana.

Wskazanymi przez Nowaka elementami Uniwersum są atrybuty (to stanowisko nazywa Nowak „atrybutywizmem”, który jest także „antysubstancjalizmem”). Jednak natura atrybutów odbiega od standardowego ich rozumienia, które stwierdza, że atrybuty są obecne tylko jako istniejące (pozytywim); co najwyżej mogą istnieć w różnym natężeniu. Nowak przyjmuje tezę, że nieistnienie atrybutów ma istotne konsekwencje dla ontologicznej struktury świata (negatywizm). Przyjmuje więc symetrię istnienia i nieistnienia oraz rozdzielającą je nieokreśloną neutralność atrybutu. Teza ta ma niewątpliwie heglowskie pochodzenie - rzeczywistość jest wynikiem dialektycznego napięcia między tym, co pozytywne (bytem) a tym, co negatywne (nicnością), ale dałyby się wskazać i inne źródła. Nie to jest jednak istotne, lecz pytanie o zasadność takiego punktu wyjścia. Nowak odpowiada, że o tym nie rozstrzyga jeszcze podanie *expresis verbis* postulatów, co ich bliższe i dalsze konsekwencje, które mają przede wszystkim doprowadzić do adekwatnego podziału rzeczywistości. Nie uchyla to jednak samego pytania.

Jak więc uzasadnić punkt wyjścia? Czym jest atrybut o postulowanej przez Nowaka naturze? Czy to pytanie należy do ontologii, czy do metafizyki?

W tym miejscu wypada wrócić do deklarowanego przez Nowaka pluralizmu atrybutywistycznego. Rzeczywiście, jeżeli mamy wiele atrybutów, to tworzą one zbiór. Nad zbiorem tym określa się rozmaite relacje, dzięki którym wyznacza się podzbiory, a te następnie mogą być identyfikowane z różnymi elementami szeroko pojmowanego świata. Powstają tu następujące pytania:

1) Jaki jest ontologiczny status relacji? Wszak nie są to atrybuty, a więc relacje są czymś zewnętrznym względem Uniwersum. Redukcja relacji do specjalnie skonstruowanych zbiorów uporządkowanych jest jedynie przesunięciem problemu, bo przecież chodzi o źródło tego uporządkowania, które wiąże ze sobą różne elementy uniwersum.

2) Czy wyjściowa mnogość jest rzeczywiście pierwotna? Wydaje się, że można spojrzeć na nią inaczej. Mianowicie, atrybuty można potraktować ja-

ko obiekty pewnej przestrzeni, a ponieważ mają one jakieś jednoznacznie określone charakterystyki, to powstaje pytanie: jaki najslabszy warunek trzeba narzucić na wyjściową przestrzeń, aby wygenerował wszystkie obiekty typu „atrybut”? Aby zilustrować powyższą sugestię, można odwołać się do programu erlengauńskiego określenia geometrii za pomocą własności metrycznych spełnianych przez każdy obiekt należący do przestrzeni badanej przez tę geometrię. Gdyby przyjąć taką możliwość, to wtedy ontologia nadbudowana na zbiorze atrybutów byłaby fragmentem ontologii przestrzeni atrybucyjnej; fragmentem interesującym, bo badającym pewną ważną podprzestrzeń rozpiętą na scharakteryzowanych w *Byt i myśl* atrybutach.

3) Pełne Uniwersum musiałoby zawierać atrybuty wyposażone w przynajmniej kilka dodatkowych charakterystyk: dopuszczenie nieskończonej gradacji natężeń lub wręcz możliwości ciągłej zmienności natężeń atrybutu (zmienności rozumianej aczasowo, w sensie funkcyjnym), zasięgową charakterystykę atrybutu, dynamiczną charakterystykę atrybutu. Wtedy wyniki uzyskane przez Nowaka, jakkolwiek interesujące, miałyby ograniczony zakres ważności.

4) Inna wątpliwość: czy atrybut jest rzeczywiście elementarnym typem obiektu, który badany być powinien przez ontologię? Wszystko wskazuje na to, że jest nim raczej coś, co przypomina relację. Pojawia się zatem konieczność sformułowania ontologii relacyjnej, której podzbiorem właściwym byłaby ontologia atrybucyjna.

5) W ontologii fenomenologicznej przedmiot analizowany jest w taki sposób, że jego wyjściowa pełnia jest stale „pod ręką”, tzn. w każdej chwili syntezując wyanalizowane elementy, otrzymujemy ją z powrotem. Nowakowi, jak już była o tym mowa, nie tyle chodzi o wyczerpującą charakterystykę struktury bytu, co o przeprowadzenie możliwie adekwatnego podziału całej sfery rzeczywistości. Podział ten (a zarazem unifikacja) dokona się - jak można przypuszczać - na wysokich piętach rozwijanej teorii. Co jednak z ową pełnią bytu, będącą czymś więcej niż całością, nieredukowalną do żadnego (skończonego, czy nieskończonego) zbioru atrybutów? Jest to problem tzw. klasowej koncepcji przedmiotu podniesiony przez Ingardena w *Sporze o istnienia świata* (t. 2. cz. 1, § 45). Nie mogąc rozwinąć tu szerzej tego problemu, odsyłam zainteresowanych do wskazanej literatury.

Jaka jest więc wartość ontologii atrybutywistycznej opracowanej przez L. Nowaka? Tę oceniam wysoko. Jeżeli można powiedzieć coś wiążącego jedynie na podstawie znajomości pierwszego tomu, to wydaje się zasadne stwierdzić, że:

1) W *Bycie i myśli* wypracowana została bogata aparatura pojęciowa, która nastawiona jest na klasyfikację różnych typów obiektów. W tym względzie uważam, że propozycja Nowaka jest niezwykle cenna, gdyż dostarcza

efektywnego i subtelnego narzędzia dla rozwiązania wielu szczegółowych problemów filozoficznych.

2) Nowak rzetelnie opracowuje wszystkie możliwości wyłaniające się na kolejnych piętrach budowanej konstrukcji. Ponadto odnosi konstruowane obiekty do bogatej literatury przedmiotu, dokonując licznych interpretacji i parafraz. Dodać należy, że zdolność nowego systemu do adekwatnych parafraz innych systemów (lub ich fragmentów) jest - według Nowaka - 'miarą' jakości nowej koncepcji filozoficznej.

3) Autor umie zdystansować się do przedłożonej przez siebie propozycji podkreślając jej hipotetyczność. Tu konieczne jest uściślenie. Wyniki uzyskane przez Nowaka cechuje konieczność, co jest normalne dla tez ontologii, zwłaszcza przy tak ściśle określonym punkcie wyjścia i metodzie. Hipotetyczność dotyczy zaś obowiązywania interpretacji formalnych struktur ontologicznych dokonywanych w ramach metafizyki.

4) Autor do pełnego opisu badanej rzeczywistości zdąża metodą kolejnych przybliżeń (modele 1-3, zapowiedź dalszych w tomie drugim). Metoda ta wnosi swoistą „dynamikę” w rozwój koncepcji, zwiększa jej elastyczność. Można powiedzieć, że rozwój koncepcji jest nie tylko ekstensywny, ale i intensywny.

W recenzji nie odniosłem się do żadnej z pochodnych tez autora, a wiele z nich wartych jest szczegółowej polemiki. Niektóre zadziwiają, inne budzą odruch sprzeciwu. Prawie żadna nie pozwala pozostać obojętnym. I to wydaje mi się najważniejsze. W filozofii nie można ignorować odwiecznych pytań o Całość, Kosmos, Byt.

RYSZARD SITEK

OD WITELONA DO KOTARBIŃSKIEGO POLSKA TRADYCJA FILOZOFICZNA W 34 ODSŁONACH

Ryszard Palacz: *Klasycy filozofii polskiej*. Warszawa - Zielona Góra, Zachodnie Centrum Organizacji Sp. z o. o., 1999, 450 s.

W ciągu ponad 30 lat jakie upłynęły od pamiętnej dyskusji, zapoczątkowanej wystąpieniem Andrzeja Walickiego¹ krytycznie oceniającego stan oraz perspektywy badań rodzimej tradycji filozoficznej, wiele uległo już zmianie. Dzisiaj nie sposób wręcz przecenić znaczenia owoców tej konstruktywnej debaty. W następujących bezpośrednio po niej kolejnych latach ukazały się m. in.: monumentalna wielotomowa edycja antologii pod nazwą *700 lat myśli polskiej* oraz w ramach „Biblioteki Klasyków Filozofii” liczne wydania prac polskich, zwłaszcza dziewiętnastowiecznych filozofów; z opracowań: trzytomowa *Polska myśl filozoficzna i społeczna* czy też bliższe naszym czasom syntezy pod wspólnym tytułem *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, z których pierwsza, wydana pod redakcją Zbigniewa Ogonowskiego obejmuje wieki XIII-XVII², zaś kolejna w redakcji naukowej A. Walickiego - lata 1815-1918³. Znaczący postęp odnotować należy także w udostępnianiu współczesnym czytelnikom dorobku polskiej myśli filozoficznej w formie monografii, akademickich studiów poświęconych wybitnym myślicielom oraz orientacjom i szkołom filozoficznym. U schyłku wieku dziwnym i wręcz niewiarygodnym wydać się może, iż przed trzydziestu dwoma laty w dorobku polskiej powojennej literatury filozoficznej brak było jakichkolwiek książkowych opracowań zjawisk intelektualnych o tak znaczącym formacie jak - by podać przykładowo - szkoła lwowsko-warszawska czy Stanisław Brzozowski. Zjawisk filozoficznych, dodajmy, które dzisiaj uważamy za jedne z najlepiej opracowanych, w sposób bliski kompletności.

W świetle przypomnianych faktów trudno zatem nie dostrzec istotnego postępu jaki dokonał się na przestrzeni trzech ostatnich dekad w badaniach historii filozofii ojczystej. Ich materialnym wymiarem były setki, może nawet

¹ A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*. „Studia Filozoficzne” 1969 nr 1 (56), s. 105-118. Wypowiedzi kolejnych dyskutantów zamieszczane były w numerach 2 (59), 3 (58) i 5 (60) z 1969 r.

² Warszawa 1989.

³ Warszawa 1983.

tysiące prac, których autorzy poddawali bardziej lub mniej wnikliwej analizie wybrane przez siebie aspekty rodzimej tradycji filozoficznej. A jednak na tym tle, nawet tak ilościowo licznym, ostatnia książka Ryszarda Palacza *Klasyki filozofii polskiej* jawi się pracą wyjątkową, czymś domagającym się odrębnego potraktowania i omówienia. Łącząc niewątpliwe walory poznawcze z dostępnością formy uzupełnia ona dotkliwą lukę na polskim rynku wydawniczym, na którym brak było dotychczas książki całościowo traktującej o polskiej filozofii, a jednocześnie mogącej służyć lekturą czytelnikowi nawet niezbyt wprawionemu w filozoficzne meandry.

Ryszard Palacz historyk filozofii, znany przede wszystkim jako mediewista, edytor łacińskich traktatów filozoficznych wywodzących się z polskiego i europejskiego średniowiecza oraz autor licznych opracowań temu okresowi poświęconych, tym razem przedmiotem swych badań czyni całość obejmującego ponad 700 lat dorobku rodzimej tradycji filozoficznej. Po tym tak rozległym obszarze autor porusza się z dużą pewnością siebie, wnioski formułuje ze znajomością rzeczy - są one wypowiedzane równie autorytatywnie w odniesieniu do filozofów piętnastowiecznej „szkoły krakowskiej”, jak i wówczas, gdy dotyczą dorobku zdecydowanie bliższych nam czasowo przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej czy też np. Romana Ingarden. Swoistym „wziernikiem” poprzez który historyk filozofii dokonuje wglądu w dziedzictwo kultury polskiej stają się analizy i interpretacje 34 wyróżnionych filozofów.

Przedstawiając dzieje filozofii według „klucza autorskiego”, R. Palacz używa niejednoznacznego słowa „klasyk”, które zawarł w tytule nie wdając się przy tym w słowne dywagacje „dla oznaczenia filozofa, którego działalność była w historii rodzimej filozofii ważnym wydarzeniem intelektualnym” (s. 3). I tylko tyle. Autor nie uściśla również kryteriów jakimi kierował się przy doborze i selekcji myślicieli, których dorobek postanowił uwzględnić w treści książki. Ze spuścizny arbitralnie, ale mimo to reprezentatywnie dobranych „klasyków filozofii polskiej” interesują go tylko główne idee, „jedynie takie dzieła i pomysły, które okazały się trwałe i wzbogaciły dziedzictwo filozofii polskiej” (s. 3). Metodologiczne *credo* autora uzupełniają: deklaracja na rzecz pluralizmu systemów filozoficznych oraz zdanie znane skądinąd, a stojące jakby w pewnej sprzeczności z poprzednim, głoszące, „że w historii filozofii nie ma interpretacji metodologicznie i ideologicznie obojętnych” (s. 4). Nawiązując do słynnej wypowiedzi Hegla, że historia świata jest także sądem świata, R. Palacz konstatuje: „Jest to ważna myśl, a rzadko zauważana przez historyków. Sąd ten dotyczy nie tylko dziejów świata, ale także historii różnych dyscyplin, w tym również historii filozofii, która zawiera sądy wartościujące w stosunku do całej filozofii” (s. 4-5). Wypowiedzianemu we wstępie do książki zdaniu autor pozostaje wierny w dalszych

jej partiach, wielokrotnie i konsekwentnie korzystając z przyznanego sobie prawa do „sądu świata”.

Strukturę książki tworzą, oprócz *Wstępu*, z którego zaczerpnięto przytoczone wcześniej opinie, trzydzieści cztery eseje. Każdy z tych tekstów to obfitująca w materiał faktograficzny istna mała monografia o starannie przemyślanej i konsekwentnie realizowanej konstrukcji. Pisane w konwencji autorskiej, z reguły rozpoczynają się od przytoczenia faktów biograficznych. Palacz, daleki od roli hagiografa, nie unika przytoczenia także tych spośród nich, które mają charakter kompromitujący. Bardzo często posiłkuje się w tym celu opiniami postaci współczesnych analizowanemu filozofowi. Bywa - sięga i po informacje z pogranicza plotki, co dodaje niektórym z esejów swoistej pikanterii.

Pisząc żywo, stylem momentami bliskim dobrej publicystyce, R. Palacz doskonale czuje się w roli demistyfikatora iluzji i stereotypów jakimi przez wieki żywiła się świadomość potoczna, „odbrązawia” swych bohaterów, sprawia, iż pod jego piórem odzyskują oni własny, rzeczywisty, bardzo ludzki wymiar. Tam gdzie tylko to możliwe obnaża i gani narodowe wady Polaków, prezentując tym samym (czy w pełni świadomie?) pogląd o ich pozahistorycznym rodowodzie i naturze. W jednym ze szkiców umieścił np. zdanie charakteryzujące Jana Śniadeckiego. „Ten czcigodny mędrzec - pisał o oświeceniowym myślicielu - **postępował wedle utrwalonej do dnia dzisiejszego u nas metody krytycznej, odrzucał, potępiał doktrynę, której wcale nie znał, bo dzieł Kanta nie czytał**. Przestrzegał jednak czytelników przed tą «głową zagorzałą, ciemną, apokaliptyczną», a dalej dodawał «poprawiać Locke’a i Condillaca, chcieć dochodzić rzeczy *a priori*, co tylko przez naturę ludzką pojęte być może ze skutków, jest to choroba umysłu, warta politowania»” (s. 135; podkr. R. S.).

Ułatwiając czytelnikowi empatyczne wniknięcie w osobowość i dzieło analizowanego filozofa, ale i w realia epoki w jakiej przyszło mu żyć, R. Palacz nie stroni od anegdot i ironii. Wykorzystuje ich wielką siłę nośną, stosując elementy specyficznie zabarwionego humoru nie tylko jako przerywniki regulujące tempo wykładu, ale i jako środek umożliwiający pełniejsze zrozumienie analizowanego autora oraz wniknięcie w kontekst kulturowo-społeczny w jakim przyszło mu tworzyć. Wytworzony przez autora, oryginalny tok narracji cechuje jasność i przejrzystość. Jego silną stroną stanowią także: wyraźne dystynkcje, precyzja i odpowiedzialność za słowa.

W kilku z zamieszczonych w książce esejach R. Palacz jakby mimochodem, w sposób niemal niezauważalny porzuca pierwotnie przyjętą konwencję autorską wykładu na rzecz historii problemów filozoficznych. Staje się to ubocznym ale nieuniknionym skutkiem podjętej próby ukazania analizowanych myślicieli na tle i w konfrontacji z dominującymi prądami umy-

słowymi epoki. Po raz kolejny już zyskuje w ten sposób potwierdzenie teza o konieczności umieszczenia i rozpatrywania rodzimej tradycji filozoficznej w dwojakim, ale ściśle sprzężonym ze sobą systemie powiązań. Tworzą go, z jednej strony - historia filozofii powszechnej, z drugiej zaś - historia kultury polskiej. Dążąc do zajęcia optymalnego stanowiska badawczego nie można nie doceniać znaczenia i wagi żadnego z tych kontekstów⁴. Dopiero konfrontacja osiągnięć filozofii polskiej uwzględniająca te dwie komplementarne względem siebie płaszczyzny pozwala na pełną i obiektywną jej ocenę, ocenę zachowującą właściwe proporcje pomiędzy wartością poznawczą - widzianą i podlegającą wartościowaniu z perspektywy historii filozofii powszechnej, a wartością kulturową - postrzeganą z perspektywy rdzennie polskiej, udziału i wkładu w kształtowanie nowoczesnego narodu oraz jego spoiwa - świadomości historycznej Polaków⁵.

Wspomniana wcześniej odpowiedzialność za słowa, w przypadku Ryszarda Palacza nie oddziałuje paraliżująco - jak to niekiedy przytrafia się innym autorom - na własne zdolności interpretacyjne dziejopisa. Pełen inwencji a zarazem krytyczny historyk nie podąża utartymi przez poprzedników szlakami. Z odwagą koryguje obiegowe opinie, od dziesiątków już lat utrwalone w literaturze historyczno-filozoficznej. W szkicu poświęconym Benedyktowi Hesse z Krakowa oraz Pawłowi z Worczyna polemizuje np. z rozpowszechnioną szeroko tezą o praktycyzmie jako swoistym wyróżniku „szkoły krakowskiej” w pierwszej połowie XV wieku. O oryginalności tego zjawiska filozoficznego decydowała w głównej mierze, zdaniem R. Palacza, recepcja nominalizmu w formie, jaką nadał mu paryski filozof Jan Buridan. Nominalizm doprowadził do rozkwitu nie tylko nauki społeczno-polityczne, ale i dyscypliny matematyczno-przyrodnicze (s. 22).

Autor posiada również własny pogląd na polską recepcję dorobku Tadeusza Kotarbińskiego. Swoją wykład o filozofie oraz dotychczas podejmowanych próbach oceny jego twórczości zamyka znanymi słowami, mogącymi służyć wręcz za motto całej książki: „Poglądy Kotarbińskiego, mimo że na to zasługują, nie doczekały się jeszcze naukowej i krytycznej monografii. Jest to także fakt, który trzeba odnotować. **To co opublikowano dotychczas, to najczęściej piśmiennictwo hagiograficzne i wspomnieniowe, pisane na kolanach, a więc w pozycji wielce niedogodnej**” (s. 418; podkr. R. S.). W innym miejscu, pisząc o prakseologii będącej oryginalnym wkładem polskiego filozofa w dorobek nauki, R. Palacz zdaje się podzielać pytanie zadane niegdyś przez Henryka Skolimowskiego: „czy nie jest to

⁴ Zob. A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej*, op. cit., s. 108. Patrz także R. Sitek: *Sens studiów nad rodzimą tradycją filozoficzną*, w: *Filozofia w szkole*, red. B. Burlikowski, W. Słomski. Warszawa 2000, s. 122.

⁵ R. Sitek: *Sens studiów nad rodzimą tradycją filozoficzną*, op. cit., s. 123.

tylko zdrowy rozsądek i wyrażona w przysłowiaach mądrość praktyczna ubrana w literacką szatę”? (s. 412).

Przytoczone to zaledwie niektóre z tez, których podjęcie oraz sposób rozstrzygnięcia wielu czytelnikom może wydać się kontrowersyjnym.

Chadzanie własnymi ścieżkami, zwłaszcza przy tak szerokim przedmiocie badań (do którego *-nota bene-* objęcia swoimi kompetencjami recenzent nawet nie jest w stanie pretendować) zawsze pociąga za sobą pewnego rodzaju ryzyko. Jego ofiarą pada Ryszard Palacz w eseju poświęconym Augustowi Cieszkowskiemu. Omawiając pośmiertne losy doktryny historyk ogranicza się do „kalkowej”, wzorcowej dla okresu stalinizmu interpretacji filozofii czynu dokonanej przez Tadeusza Krońskiego jeszcze w połowie lat pięćdziesiątych. A przecież w ciągu kolejnego półwiecza starania innych historyków filozofii, wśród których prekursorską rolę odegrał swoimi pracami A. Walicki, sprawiły, iż zdanie kończące szkic: „Dorobek Augusta hrabiego Cieszkowskiego nadal czeka na obiektywną ocenę i syntezę” (s. 219) uległo już dezaktualizacji.

Poszczególne szkice prezentowane są w porządku chronologicznym, uwzględniającym lata życia oraz twórczości filozofów, choć - z niewiadomych przyczyn - w jednostkowych przypadkach autor odstąpił od przyjętego klucza. Całość uzupełniają dodatki: *Bibliografia* wielce przydatna osobom chcącym kontynuować swoje studia poświęcone historii polskiej filozofii oraz *Indeks Nazwisk*.

Praca jest bardzo estetycznie wydana, w dobrej redakcji i z nie wykraczającą ponad przeciętną, tzn. nie sprawiającą większych kłopotów podczas lektury, ilością błędów korektorskich. Co równie ważne, o niskiej jak na swą objętość i zawartość cenie (30 PLN). Wszystko to sprawia, że książka, której dodatkową, oprócz wcześniej wymienionych, zaletą jest spójność, może doskonale spełniać funkcję podręcznika propedeutycznego dla chcących zgłębiać tajemnice własnego dziedzictwa kulturowego.

Kończąc omówienie recenzent pragnie też podzielić się pewną uwagą, której ewentualne uwzględnienie przez autora, być może, ułatwiłoby lekturę mniej wprawionym filozoficznie czytelnikom kolejnych wydań książki (a o tym, że takowe będą miały miejsce, piszący niniejsze jest głęboko przekonany). Otóż propozycja - nazwijmy ją życzliwą sugestią - związana jest z pełnym wykorzystaniem możliwości jakie stwarza historykowi próbującemu ogarnąć swym spojrzeniem ponad siedem wieków, wywodząca się z francuskiej szkoły *Annales* i obejmująca historię o głębokim oddechu, operującą miarą stuleci - kategoria „długiego, bardzo długiego trwania”⁶. Mimo, iż moda na szkołę *Annales* wyznaczającą przed trzydziestu laty obowiązujące

⁶ F. Braudel: *Historia i trwanie*. Warszawa 1971, s. 49 i następne.

niemal każdego historyka standardy naukowości, minęła już - jak się wydaje - bezpowrotnie, to nadal zachowuje aktualność wypracowana w tym kręgu historyków innowacja według której należy „przekroczyć granice jednostkowego i pojedynczego zdarzenia”. Wyduje się zresztą oczywiste, że fakty historyczne, a dotyczy to także faktów kulturowych jakie stanowią niewątpliwie dzieła filozoficzne, nabierają pełnej wymowy dopiero umiejscowione w długim trwaniu. Nie ma faktów bez ich rodowodu, bez tłumaczeń, które swymi korzeniami sięgają do bardzo oddalonej przeszłości. Nasz obecny sposób myślenia warunkowany jest tradycją odziedziczoną po przodkach. To oczywiste.

W konkretnym przypadku analizowanej przez nas książki, wydaje się być godną rozpatrzenia przez autora propozycja wzbogacenia jej o jeszcze jeden szkic, umieszczony w całości jako rozszerzenie *Wstępu*, lub *Postowie* - swoisty przewodnik ukazujący w bardzo syntetycznej formie i ujęciu prądy i tendencje myślowe tworzące obraz historii intelektualnej w Polsce na przestrzeni wieków. Taki scalony obraz dziedzictwa narodowego, obejmujący genezę, filiacje, krzyżowanie się i konfrontacje idei, okupiony musiał by być zapewne kosztem nieuniknionych redukcji. Stwarza to oczywiście niebezpieczeństwo związanej z tym deformacji. Ale nawet uwzględniając wszystkie te zastrzeżenia, jakże opłacalnym wydaje się być podjęcie wspomnianego ryzyka, jeżeli w zamian uzyskujemy szansę stworzenia czytelnej mapy porządkującej i ułatwiającej swobodne poruszanie się w obrębie całości dorobku rodzimej tradycji filozoficznej. Zysk z takiej dojrzałej syntezy, zwłaszcza dla czytelników rozpoczynających dopiero swą przygodę z kulturą filozoficzną jest pewny, a ponoszone ryzyko - uwzględniając niewątpliwe kompetencje autora - minimalne.

WOJCIECH SŁOMSKI

KONIEC PEWNEJ SZKOŁY?

Mirosław Nowaczyk: *Lanternari i szkoła rzymska antropologii religii*. Warszawa 2000, 171 s.

Monografia pióra Mirosława Nowaczyka, poświęcona rzymskiej szkole antropologii religii warta jest polecenia z kilku względów. Przede wszystkim, mimo swego specjalistycznego i przyczynkarskiego charakteru, może ona doskonale służyć tym wszystkim (czyli w przypadku polskich czytelników zdecydowanej większości), którzy o twórcach szkoły rzymskiej wiedzą niewiele albo zgoła nic, jako rodzaj przewodnika lub wstępu do tego właśnie nurtu religioznawstwa, które autor nazywa szkołą rzymską. Nieznajomość dzieła Pettazzioniego i wszystkich jego następców z Lantemarim włącznie w Polsce jest bowiem w gruncie rzeczy dziełem przypadku, tak jak dziełem przypadku jest popularność w naszym kraju prac Eliadego czy Junga. Przypadek ten wynika zaś po prostu z faktu, że dzieła wspomnianych autorów zostały na język polski przełożone oraz że znaleźli się wydawcy gotowi wydać polskie przekłady. Z drugiej strony, jeżeli przyjrzeć się problemowi z bliska, to okazuje się, że to, czy przekład jakiegoś dzieła ukaże się w Polsce czy też nie, zależy nie tyle od dobrych chęci i zdolności tłumaczy, ile właśnie od wydawców, którzy z kolei zgodę na wydanie przekładu uzależniają od zainteresowania czytelników. Powstaje więc swoiste błędne koło, które, jak się okazuje, nie jest łatwo przełamać.

W przypadku rzymskiej szkoły antropologii religii owo błędne koło z pewnością przełamane nie zostało, i to zarówno w Polsce, jak i, jak wynika ze słów M. Nowaczyka, na świecie. Oczywista będzie w tym miejscu konkluzja, że praca poświęcona jednemu z najważniejszych przedstawicieli rzymskiej antropologii religii może się przyczynić do wzrostu zainteresowania tekstami włoskich myślicieli, zainteresowania, które mogłoby być porównywalne z popularnością prac Eliadego czy Junga. Mimo, że praca M. Nowaczyka dotyczy tego, co w szkole rzymskiej dzieje się współcześnie (Lanternari jest najstarszym żyjącym przedstawicielem tej szkoły), to jednak swoje najlepsze lata, jak przyznaje sam autor, szkoła ta ma już za sobą. Logiczne więc wydaje się, że zainteresowanie tym, co w szkole rzymskiej dzieje się obecnie, powinno zaowocować wzrostem popularności prac twórców szkoły rzymskiej, które w chwili obecnej uznawane są za prace historyczne.

Niezależnie bowiem do popularności czy jej braku rzymskiej szkoły antropologii religii w Polsce i na świecie nie sposób zaprzeczyć, że antropologia uprawiana w obrębie tej właśnie szkoły należy do najważniejszych zjawisk w dwudziestowiecznej antropologii i historii religii. Z drugiej strony, fakt ukazania się książki M. Nowaczyka świadczyć może, choć niekoniecznie musi, o zaniku dominacji antropologii amerykańskiej i brytyjskiej, przejawiającej się dotychczas choćby w tym, że prace antropologów amerykańskich i brytyjskich stanowiły dotychczas właściwie jedyne (choć trzeba przyznać niewyczerpane) źródło cytatów.

Książka Nowaczyka do tego celu nadaje się znakomicie i jest to zasługą zarówno jasnego i prostego stylu autora, jak i w większym jeszcze stopniu jego dogłębnej znajomości problematyki, którą autor zajmuje się od wielu lat. Pierwsza praca Nowaczyka zawierająca wyniki badań nad rzymską antropologią religii (choć, jak przyznaje autor, wyniki dość ogólne) ukazała się w roku 1965. Oznacza to, iż mamy tu do czynienia z prezentacją pracy badawczej kontynuowanej przez autora przez 35 lat. Przekonać się można o tym nie tylko obliczając okres, jaki upłynął pomiędzy dwoma pracami poświęconymi tej samej problematyce, lecz przede wszystkim na podstawie samej lektury tekstu. Mimo prostoty, a miejscami wręcz potoczności (którą z punktu widzenia przypadkowego czytelnika uznać można za wartość niemożliwą do przecenienia), już po przeczytaniu kilku zdań zorientować się można, iż autor jest tu całkowicie „w swoim temacie”. Pewne niekoniecznie oczywiste dla czytelnika sformułowania i frazy wypowiada on w sposób pozwalający odgadnąć, że ich treść jest dla autora oczywista i zrozumiała sama przez się, zaś autor zareagowałby zapewne zdziwieniem, że treść ta nie zawsze i nie dla każdego jest oczywista i często zmusza czytelnika do chwili namysłu w trakcie lektury. Owa „automatyzacja” myślenia o przedmiocie, którą osiąga się po wielu latach obcowania z nim, pozwala jednocześnie autorowi utrzymać tekst w przyzwoitych rozmiarach, co dodatkowo zwiększa szansę, że czytelnik zainteresowany nurtami współczesnego religioznawstwa uzyska informacje, które go naprawdę interesują.

Praca Nowaczyka jest w pierwszym rzędzie pracą historyczną, poświęconą, jak wskazuje tytuł, poglądom V. Lanternariego. Nie jest dziełem przypadku, że tytuł ten sformułowany został w ten właśnie sposób. Książka Nowaczyka poświęcona jest wprawdzie poglądom Lanternariego, jednakże tylko w takim zakresie, w jakim poglądy te zgodne są z nurtem określanym przez autora mianem szkoły rzymskiej. Innymi słowy, szkoła rzymska prezentowana jest poprzez poglądy Lanternariego, lub, co na jedno wychodzi, poglądy Lanternariego prezentowane są poprzez pryzmat poglądów dominujących w szkole rzymskiej. Autor nie zapomina przy tym, że ani Lanternari, ani pozostali twórcy szkoły rzymskiej nie działali w próżni, że mimo

podobieństw umożliwiających zaklasyfikowanie ich do jednego kierunku istnieją między nimi różnice, oraz że rozwój ich poglądów przeszedł w ciągu kilkudziesięciu lat znaczną ewolucję. Wprowadzeniu czytelnika w kontekst, bez którego niemożliwe jest zrozumienie zasadniczej części pracy, służy zajmujący ponad jedną trzecią objętości rozdział wstępny.

Mimo zapewnień autora, iż książka ma wyłącznie charakter przyczynkowski i historyczny, prowadzenie badań tego typu niemożliwe byłoby bez gruntownego przygotowania i przede wszystkim bez swoistego zacięcia filozoficznego. O tym, że autor wykazać się musiał nie tylko zdolnością odczytywania i rekonstrukcji poglądów zawartych w badanych tekstach, lecz przede wszystkim zdolnością ich interpretowania i ujawniania ukrytych w nich założeń filozoficznych, przesądza sama natura przedmiotu. Zadanie rozpoznawania przyjmowanych milcząco przesłanek nie wiąże się z wielkimi trudnościami wówczas, kiedy mamy do czynienia z tekstem *stricte* filozoficznym, w którym założenia filozoficzne, jeżeli nie są wyartykułowane wprost, stanowią problem zasadniczy, a w gruncie rzeczy jedyny, jaki naprawdę należy rozwiązać obcując z tekstem.

Rzecz ma się zgoła inaczej w przypadku tekstów luźno i pośrednio związanych z problemami uznawanymi za tradycyjnie filozoficzne, jak właśnie w przypadku tekstów V. Lanternariego. W tekstach tego rodzaju wszelkie założenia filozoficzne przyjmowane są świadomie tylko wówczas, kiedy ich przeoczenie wymagałoby dużej ilości dobrej woli, natomiast jakiegokolwiek posądzenia o milczące przyjmowanie nie uświadamianych założeń spotykają się natychmiast ze zdecydowanym sprzeciwem. (Warto zresztą uświadomić sobie, że zjawisko nurtów i kierunków w antropologii spowodowane jest w gruncie rzeczy różnicami w poglądach filozoficznych lub/i metodologicznych na religię i religioznawstwo.) Tym bardziej więc podkreślić należy, że M. Nowaczyk z zadania „tropienia” ukrytych przesłanek wywiązuje się sumiennie i nie tylko nie unika ujawniania tego wszystkiego, co przez autorów interesujących go tekstów jest milcząco przyjmowane, ale nie waha się również ujawnianych przez siebie poglądów filozoficznych poddawać krytyce. Obok więc badań historycznych zmierzających do rekonstrukcji poglądów Lanternariego mamy w pracy Nowaczyka do czynienia z badaniami, które nazwać można „historyczno-filozoficznymi”. Swoistość takiego właśnie podejścia polega na tym, że autor nie traci z pola widzenia pytania o aktualność sposobu uprawiania antropologii i historii religii twórców szkoły rzymskiej.

Warto zdać sobie sprawę, iż sytuacja historyka badającego teksty poświęcone religii jest szczególna nie tylko ze względu na konieczność oddzielenia refleksji o religii od światopoglądu samego badacza (o ile takie oddzielenie jest w ogóle możliwe), lecz również ze względu na szczególną

sytuację, w jakiej znajduje się sam autor tekstów badanych przez historyka. Antropolog nie bada bowiem bezpośrednio religii, lecz świadectwo o niej, jakie uzyskuje od swoich informatorów. Oznacza to istnienie zasadniczej niezgodności pomiędzy postawą uczonego a postawą jego informatorów (wbrew pozorom sytuacja nie zmienia się, kiedy badacz i jego informator są wyznawcami tej samej religii). Uogólnienia formułowane przez antropologa są więc, ściśle rzecz biorąc, interpretacją tekstu wypowiedzianego przez informatorów. Historyk usiłujący odtworzyć i zrozumieć określone poglądy nie może zapominać, iż tekst, z którym obcuje, nie jest tekstem, używając terminologii Tarskiego, bazowym, lecz jest metatekstem, oraz że tekst historyczny poświęcony temu właśnie metatekstowi jest przynajmniej częściowo metatekstem drugiego rzędu. W pracy M. Nowaczyka mamy więc do czynienia z podwójną interpretacją: pierwsza odbywa się na poziomie badań własnych Lanternariego, drugiej zaś dokonuje sam autor pracy poświęconej temu badaczowi. Uświadomienie sobie tego stanu rzeczy pomaga nam zdać sobie sprawę z trudności, jakie przewyciężyć musiał autor omawianego tekstu.

WOJCIECH SŁOMSKI

W KRĘGU SZKOŁY LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ

Włodzisław Tyburski, Ryszard Wiśniewski (red.): *Polska filozofia analityczna. W kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej*. Toruń 1999, 270 s.

Wydawał by się mogło, że praca zbiorowa poświęcona pamięci Ryszarda Jadcza, jednego z uczniów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i spadkobierców jej dorobku, będzie, jak się to często dzieje w tego rodzaju publikacjach, pracą eklektyczną, złożoną z tekstów przypadkowych, dla których należy szukać specjalnego usprawiedliwienia, jeżeli pragnie się je włączyć do całości publikacji. Okazuje się jednak, że ów eklektyzm w tego rodzaju wydawnictwach nie zawsze jest regułą i że praca zbiorowa złożona z tekstów autorów o różnych zainteresowaniach badawczych może być pracą na swój sposób nowatorską i odkrywczą. Truizmem byłoby twierdzenie, iż każdy filozof uważa temat, nad którym pracuje, za ważny i interesujący. Przeglądając literaturę filozoficzną trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że subiektywne przeświadczenie autorów o ważności ich tekstów stoi często w sprzeczności z odczuciem, jakie odnosi czytelnik po lekturze tekstu. Często też bywa tak, że temat, który na pierwszy rzut oka wydaje się ważny i interesujący, potraktowany zostaje w sposób, który potrafi zniechęcić nawet najbardziej wytrwałego i wyrozumiałego odbiorcę.

Autorzy *Polskiej filozofii analitycznej* nie narażają czytelnika na żadne ze wskazanych powyżej niebezpieczeństw. Brak jest w tej pracy przede wszystkim tematów w rodzaju „dwa nieznane portrety Leibniza” i każdy z artykułów jest w stanie przyciągnąć uwagę nawet tych odbiorców, którzy poruszonymi przez autorów problemami wcześniej się nie interesowali. Był może dzieje się tak ze względu na szczególnie charakter samej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, którą bez wahania uznać można za jeden z najważniejszych nurtów filozofii XX wieku. Odniesiemy wrażenie, że w przypadku publikacji takich jak *Polska filozofia analityczna* poziom tekstów staje się adekwatny do poziomu przedmiotu, któremu te teksty są poświęcone. Podobnie bowiem, jak nie sposób zaprzeczyć, że trudno o lepszą i bardziej rzetelną szkołę filozofowania (szkołę w sensie dydaktycznym), jak właśnie Szkoła Lwowsko-Warszawska, tak niesprawiedliwym byłoby twierdzenie, iż autorzy tekstów tworzących omawianą pracę zbiorową ustępują w czymkolwiek

„solidnej” szkole filozofowania stworzonej przez Kazimierza Twardowskiego i jego współpracowników.

Z drugiej strony trudno odmówił autorom szczególnej intuicji pozwalającej dostrzec w filozoficznej spuściźnie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej te aspekty, na które dotychczas nie zwracano należytej uwagi, a których zbadać i wyjaśnienie jest niezbędne dla zrozumienia, czym właściwie była filozofia tej szkoły. Dobór artykułów, dokonany zresztą przez samego Ryszarda Jadcza, wydaje się jak najbardziej sensowny i podporządkowany jednej zasadzie przewodniej. Całość publikacji ukazuje polską filozofię analityczną w sposób, w jaki na tę filozofię potrafił spojrzeć R. Jadcza, a więc, mówiąc metaforycznie, „od kuchni”. O ile bowiem najważniejsze, „sztandarowe” poglądy tejże szkoły są w Polsce na ogół dobrze znane, a zapoznanie się z nimi i ich zrozumienie nie jest możliwe inaczej niż poprzez lekturę pism samych filozofów Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, o tyle odrębnego zbadania i wyjaśnienia wymaga to wszystko, o czym z różnych względów filozofowie ci nie mówili wprost.

Warto w tym miejscu przypomnieć jeden z najważniejszych postulatów filozoficznych K. Twardowskiego, ten mianowicie, iż nie wolno oddzielać filozofii od praktycznego działania, przy czym postulat ten, co dodatkowo przemawia za oryginalnością Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jako orientacji w filozofii współczesnej, nie pozostał jedynie postulatem, lecz był przekształcony w normę praktycznego działania. Chcąc zatem poznać i zrozumieć filozofię twórców Szkoły, nie można ograniczyć się do studiowania samych tylko pozostawionych przez nich pism, lecz zdawał sobie należy sprawę, iż wyniki ich filozoficznych dociekań znajdowały bezpośrednie odzwierciedlenie w ich codziennej pracy dydaktycznej i organizacyjnej.

Pośród artykułów tworzących publikację kilka tekstów zasługuje na szczególną uwagę. Chodzi mianowicie o artykuły A. Olecha *O kłopotach związanych z tetycznością*, M. Rembierza *Dorobek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w rozprawach i wspomnieniach Stefana Swieżawskiego*, tekst Cz. Głombika o losach polskiego przekładu *Logische Untersuchungen*, artykuł J. Woleńskiego *Koncepcja logiki w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, tekst M. Woźniczki poświęcony rekonstrukcji poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na nauczanie filozofii, tekst R. Wiśniewskiego *Dyskusje metaetyczne w kręgu i wokół Szkoły Lwowsko-Warszawskiej* oraz W. Tyburskiego *Etos uczonego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*.

Pośród wymienionych artykułów bodaj najbardziej „samodzielny” jest tekst R. Wiśniewskiego. Tekst ten zasługuje na miano jednego z najważniejszych, jakie do tej pory o Szkole Lwowsko-Warszawskiej napisano. Często spotkać się można bowiem z twierdzeniem, że filozofia analityczna zapoczątkowana przez K. Twardowskiego przyczyniła się do podniesienia ogół-

nego poziomu etyki w Polsce, czemu nie towarzyszą jednak argumenty przekonujące, że tak się naprawdę stało. Argumentów takich dostarcza właśnie artykuł R. Wiśniewskiego; autor wyjaśnia jednocześnie, dlaczego tak trudno było te argumenty znaleźć. Nie ogranicza się przy tym do badań uprawianych w obrębie samej Szkoły (opierając się na opublikowanych niedawno wykładach Twardowskiego z etyki), lecz poszukuje dróg, którymi myśl filozoficzna Szkoły Lwowsko-Warszawskiej przedostawała się do środowisk w niewielkim stopniu lub w ogóle nie związanych ze Szkołą, oraz mechanizmów, dzięki którym poglądy na etykę wypracowane w obrębie Szkoły były w stanie na te środowiska oddziaływać. Nie należy przy tym zapominać, iż nie jest dziełem przypadku, że K. Twardowski nie zdecydował się na opublikowanie swych wykładów. Tekst ten nie spełniał warunków, jakich od tekstu filozoficznego wymagał Twardowski, tzn. nie był w wystarczającym stopniu jasny i zrozumiały. R. Wiśniewski stanął więc tutaj przed dodatkową trudnością: musiał dokonać tego, czego nie dokonał Twardowski, a więc dointerpretował jego myśl tak, aby była ona użyteczna dla potrzeb artykułu naukowego.

Nieco podobny charakter ma tekst A. Olecha zawierający interpretację pewnego *passusu* z pracy habilitacyjnej Twardowskiego. Podobnie jak Wiśniewski, A. Olech zmierzył się musiał z tekstem, którego Twardowski nie wyjaśnił, pozostawiając treść interesującą A. Olecha owianą, jak zauważa autor, nimbem tajemniczości. Również i w tym artykule najważniejszym problemem jest przezwyciężenie trudności związanych z wyrażeniem treści zawartych w analizowanym tekście (trudności, o których w odpowiednim komentarzu informował Twardowski). Przyznać trzeba, że zadanie, które stawia przed sobą Olech, jest w porównaniu ze szczupłością materiału, na którym może się oprzeć, wyjątkowo ambitne: powołując się na ów tajemniczy *passus* autor pragnie dotrzeć do podstaw orientacji metafizycznej Twardowskiego. Sformułowane przez autora wnioski rzeczywiście uprawniają do stwierdzenia, że z zadania tego potrafił się wywiązać. Z artykułu wynika ponadto, iż autor nie mylił się, uznając stosunkowo niewielkich rozmiarów fragment rozprawy habilitacyjnej Twardowskiego za istotny dla ogólnej orientacji metafizycznej filozofa. Zarówno tekst Olecha, jak i Wiśniewskiego czytać należy nie tylko jako teksty historyczne, lecz przede wszystkim jako kontynuację i rozwinięcie myśli filozoficznej samego K. Twardowskiego.

O tym, że aby zajmował się spuścizną filozoficzną Szkoły Lwowsko-Warszawskiej należy w pierwszym rzędzie być samodzielnym filozofem a dopiero potem historykiem, świadczy tekst M. Rembierza poświęcony roli, jaką kontakty z twórcami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej odegrały w filozofii S. Świeżawskiego. Tekst ten zaczyna się od ogólnych rozważań na temat sensu dyskusji filozoficznych, a pośrednio również na temat podstawowo-

wego powołania filozofa. Określając spór filozoficzny jako walkę o filozofię, M. Rembierz podejmuje problem tyleż ważny, co drażliwy - zajmuje się mianowicie wzajemnymi relacjami towarzysko-zawodowymi, pomiędzy S. Swieżawskim o filozofami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, które nie zawsze układały się w sposób idealny. Przyznał trzeba, że temat ten niejednokrotnie stawia autora w sytuacji trudnej, zmusza go bowiem do traktowania myślicieli zaliczanych do grona najwybitniejszych i najbardziej wpływowych polskich filozofów w sposób, w jaki na ogół traktuje się sławnych aktorów lub polityków. Centralne miejsce w artykule tym zajmuje sfera, którą umiejscowił można na pograniczu życia zawodowego i osobistego tych właśnie filozofów. Z próby zmierzenia się z tematem M. Rembierz wychodzi obronną ręką. Udaje mu się mianowicie wykazać, iż względy osobiste w stosunkach między filozofami mieszają się mimo wszystko ze względami naukowymi, tak że często niemożliwe staje się rozgraniczenie, na ile przyjazne lub chłodne stosunki między filozofami wynikają z różnic i podobieństw w poglądach naukowych, na ile zaś z odmiennych lub zbliżonych światopoglądów.

Przed trudnym zadaniem rekonstrukcji poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na nauczanie filozofii stanął M. Woźniczka. Trudność ta wynikała głównie z niewielkiej ilości prac poświęconych dydaktyce filozofii pozostawionych przez twórców Szkoły i z konieczności zebrania informacji rozproszonych w różnych miejscach, a także z braku zgodności w wielu zasadniczych kwestiach pomiędzy poszczególnymi filozofami. Artykuł ten ważny jest nie tylko z tego względu, że wyręcza czytelnika zainteresowanego dydaktyką filozofii w Szkole Lwowsko-Warszawskiej z konieczności przeglądania obszernej literatury poświęconej zasadniczo innym problemom, lecz przede wszystkim dlatego, że filozofowie kręgu Szkoły wydają się nie przywiązywać dostatecznej wagi do jasnego wyartykułowania swych poglądów na kwestię nauczania filozofii. W prawdzie K. Twardowski podkreślał, że filozof w równej mierze powołany jest do rozwiązywania problemów filozoficznych co do przekazywania swej wiedzy innym, to jednak przekonanie o doniosłości pracy dydaktycznej nie jest jednoznaczne z uznaniem potrzeby jasnego wyłożenia swych poglądów. Taki stosunek do teorii nauczania filozofii wynikał zapewne z założeń filozoficznych Szkoły, zgodnie z którymi nauczanie filozofii w oczywisty sposób wynikało miało z określonej koncepcji filozofii i jej zadań. Praca M. Woźniczki zasługuje zatem w pełni na miano rekonstrukcji, nie zaś tylko streszczenia poglądów.

Również w pozostałych artykułach spotykamy problemy, które rzadko stają się obiektem zainteresowania filozofów. Wydaje się, że w przy wyborze tekstów do omawianej publikacji myślą przewodnią była świadomość związków filozofii z życiem, którą podkreślali filozofowie Szkoły Lwowsko-

-Warszawskiej. Równocześnie ten aspekt książki przesądza o tym, że jest ona ciekawa nie tylko dla specjalistów, a zapoznanie się z jej treścią rzuca nowe światło na to, czym jest filozofia. Niezależnie bowiem od wszelkich założeń filozoficznych postulat połączenia filozofii z praktycznym działaniem (co w gruncie rzeczy wydaje się oczywiste, w przeciwieństwie do postulatu oddzielenia filozofii od życia) oraz konsekwencje, jakie z tego wynikają, ma doniosłe znaczenie dla każdego sposobu filozofowania. Na dodatkowe podkreślenie zasługuje fakt, że chociaż teksty poświęcone są problemom, które na ogół przez filozofów i historyków są pomijane, to jednak zbadanie tych problemów wymaga drobiazgowej znajomości całego dorobku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

RYSZARD SITEK

W PÓŁ WIEKU PÓŹNIEJ

Wojciech Słomski: *Personalistyczna wizja wolności. Wokół koncepcji wolności osoby ludzkiej Emmanuela Mouniera.* Warszawa, Wydawnictwo MIX, 2000, 158 s.

Minęło półwiecze od chwili, gdy w pełni swych sił twórczych zmarł Emmanuel Mounier. Założyciel i redaktor miesięcznika "Esprit" liczył w chwili śmierci zaledwie 45 lat. Dziś w Polsce niemal zapomniany, a przecież to właśnie jego twórczość przez lat kilkadziesiąt inspirowała ten nurt, tę tradycję w łonie katolicyzmu, której owocem stał się Kościół *Vaticanum II*. Personalizm moralno-społeczny i religijny Mouniera, zwany „personalizmem otwartym” zaznaczył swą obecność i oddziaływał na poglądy intelektualnej elity katolików w Polsce już w okresie międzywojennym. Obok „humanizmu integralnego” Jacquesa Maritaina stanowił on główne źródło, z którego czerpały grupy i ośrodki ideowe tworzące początki odnowy polskiego katolicyzmu. Po II wojnie światowej tę tradycję, zapoczątkowaną przez Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”, podwarszawskie Laski, kwartalnik „Verbum”, „Kółko” ks. Władysława Komilowicza oraz szereg wybitnych indywidualności, w tym m. in. o. Jacka Woronieckiego i ks. Jana Piwowarczyka, już w zmienionych warunkach ustrojowych próbowano kontynuować w środowiskach intelektualnych związanych z „Tygodnikiem Powszechnym” i miesięcznikiem „Znak”. Podczas jednej ze swych licznych podróży, jakie tuż po wojnie odbył po Europie i Afryce, E. Mounier w 1946 roku odwiedził także i Polskę. Swoistą trybuną Mounierowskiego personalizmu, pozwalającego zagospodarować przestrzeń dialogu, jaka wytworzyła się wraz z upadkiem stalinizmu i nastaniem po 1956 roku zdecydowanie mniej represyjnego „realnego socjalizmu”, stał się ukazujący od lutego 1958 roku miesięcznik „Więź”. Jego założyciele - Tadeusz Mazowiecki, Juliusz Eska, Janusz Zabłocki, wyraźnie nawiązywali wówczas do podjętej przez francuskiego filozofa próby katolickiej inspiracji postaw lewicowych. Sprawilo to, iż na tle całego ruchu Znak, „Więź” była uważana za środowisko o wyraźnie lewicowym zabarwieniu¹.

Dzisiaj, w pół wieku od eksplozji fali zainteresowania, myśl autora *Le Personalisme* funkcjonuje - w opinii wielu - już li tylko jako dokument

¹ Zob. A. Friszke: *Oaza na Kopernika. Klub Inteligencji Katolickiej 1956-1989.* Warszawa 1997, s. 70.

epoki, swoisty dowód złudzeń, ulegającego atmosferze panującej wśród francuskich lewaków katolickiego intelektualisty. Jak zauważa Wojciech Wieczorek, jeden z promotorów propagujących niegdyś idee Mouniera: „Odczytującego dzisiaj jego teksty razi już ich retoryka, kwiecista i zawiła, a tam, gdzie się wyraźnie mylił, wzbudza po prostu irytację. Bywa, że kojarzy się wręcz z salonową konwersacją o ideach, jakże nieraz odległą od brutalnej, by nie rzec - brudnej prozy realnego procesu historycznego. Tymczasem nowe czasy przyniosły nowe punkty odniesienia i wymagają nowego języka”².

Z przedstawioną opinią polemizuje w swojej nowej książce Wojciech Słomski, autor pierwszej od wielu lat obszerniejszej pracy poświęconej filozofii Mouniera. Wobec rozległości i wielowątkowości dzieła pozostawionego przez Mouniera niemożliwym wręcz staje się dokonanie syntezy, przedstawienie całościowego i wyczerpującego dokonań francuskiego myśliciela i publicysty. W. Słomski nie stawia sobie zresztą - do czego ma pełne prawo - takiego celu, nie otrzymujemy zatem w jego książce pełnego obrazu myśli twórcy „personalizmu otwartego”. Nie powód to wszakże, by czytelnik mógł poczuć się zawiedzionym. Autor o przedmiocie swych badań mówi rzeczy istotne i - co nie mniej ważne - przy okazji rzuca światło na cały kontekst społeczno-kulturowy, w jakim pojawiła się i funkcjonowała ta w ezoterycznym stylu formułowana filozofia, o której sam jej twórca mówił: „Personalizm jest dla niektórych ludzi niezrozumiały dlatego, że szukają w nim jakiegoś skończonego systemu, podczas gdy jest on tylko perspektywą, metodą, zobowiązaniem”³. Analizując każdą z kluczowych kategorii filozofii Mouniera autor odnosi ją do znaczeń, już utrwalonej w całej tradycji filozofii chrześcijańskiej (i nie tylko chrześcijańskiej), aparatury pojęciowo-kategorialnej. Zastosowany zabieg pozwala na usytuowanie analizowanego myśliciela w obrębie szerszej całości, wskazuje jego miejsce w całej - postrzeganej niczym z perspektywy Hegłowskiej sowy Minerwy wylatującej o zmierzchu - wielowiekowej tradycji filozofii chrześcijańskiej. Służy zatem zarówno dostrzeżeniu i wyeksponowaniu tego, co w poglądach Mouniera miało charakter oryginalny i swoisty, jak i wskazaniu elementów wspólnych, łączących „personalizm otwarty” z innymi wytworami kultury duchowej powstałymi w toku dziejów myśli chrześcijańskiej oraz historii filozofii powszechnej.

Dokonując analizy myśli Mouniera W. Słomski w jej centrum stawia osobę ludzką, będącą - jak napisał - siedliskiem wolności, wartości i godności. Swój dyskurs z myślą katolickiego filozofa autor rozpoczyna od przypomnienia jego duchowej biografii. Do osób, które wywarły znaczący

² W. Wieczorek: *Emmanuel Mounier po latach*. „Więź”, 2000, nr 6(500), s. 3-3.

³ E. Mounier. *Co to jest personalizm*. Kraków 1960, s. 248.

wpływ na poglądy twórcy „personalizmu otwartego” zalicza: Charlesa Péguy, Nikołaja Bierdiajewa, Jacquesa Maritaina, Henri Bergsona, Gabriela Marcela, Maxa Schelera i Fryderyka Nietzschego. W całym swym życiu Mounier jako filozof pozostawał wierny tradycji platońsko-augustyńskiej; z filozofów chrześcijańskich w sposób zauważalny oddziaływali nań: Bonawentura, Franciszek Salezy, Jan od Krzyża oraz św. Franciszek z Asyżu. Myśl „filozofa poszukującego” kształtowała się w dialogu z marksizmem oraz egzystencjalizmem w jego wersji ateistycznej przedstawionej przez Jean Paula Sartre’a. Z Marksem dzielił Mounier nie tylko przekonanie o kryzysie porządku kapitalistycznego („ustalonego nieładu”), ale i pogląd o potrzebie rewolucji. Za najważniejszy efekt wysiłków podejmowanych przez filozofa w celu nawiązania dialogu z marksizmem oraz innymi kierunkami o proveniencji ateistycznej, podążając w ślad za Tadeuszem Płuzańskim, W. Słomski uznaje zbudowanie ponadwyznaniowej, ogólnohumanistycznej płaszczyzny porozumienia.

Dążąc do rekonstrukcji głównych idei filozofii Mouniera, ukazania ich w całym systemie powiązań i zależności od różnorodnych, niekiedy wzajemnie sprzecznych tradycji kulturowych, W. Słomski zdaje relację z trudności na jakie napotyka badacz próbujący zdefiniować pojęcie personalizmu. Chcąc zgłębić problem zostaje on zmuszony do poruszania się w gąszczu wieloznaczności. Po rekonstrukcji wielorakich znaczeń pojęcia personalizmu chrześcijańskiego i katolickiego oraz dokonaniu przedstawienia pojęć osoby ludzkiej, jakimi filozofie personalistyczne operują, autor przechodzi do zasadniczego celu swojej pracy - analizy personalistycznej wizji wolności. I w tym przypadku analizę Mounierowskiego pojęcia wolności poprzedzają rozważania wstępne poświęcone prezentacji znaczeń, roli i ważniejszych koncepcji wolności. Do omówienia autor wybiera, tworzące dla ugruntowanego w „personalizmie otwartym” pojęcia wolności, swoisty materiał porównawczy: model wolności w średniowieczu, idee wolności „koncesjonowanej” przez kolektyw (jak nazywa koncepcje biorące swój początek w myśli G. W. F. Hegla, K. Marksa i F. Nietzschego) oraz indywidualistyczno-liberalny model wolności. O ile W. Słomski z dużą łatwością porusza się w obrębie filozofii chrześcijańskiej, to pewne zastrzeżenia można wnieść wówczas, gdy zbyt łatwo, podążając zapewne utartymi przez innych szlakami, decyduje się na obarczenie F. Nietzschego i K. Marksa odpowiedzialnością za totalitarne utopie XX wieku. Także w przypadku omówienia liberalnej koncepcji wolności można mieć pewne wątpliwości - rodzą się one, wobec uznania przez autora za twórcę liberalizmu J. J. Rousseau z jednoczesnym pominięciem milczeniem takich słynnych liberałów jak np.: J. Locke, A. Smith, Monteskiusz i inni. Brak także, choćby w przypisach, tak wybitnego znawcy problematyki „wolności”, jakim był I. Berlin. Rozróżnienie

„swobody” i „wolności pozytywnej” jakie wprowadza i którym posługuje się W. Słomski, wydaje się być zbieżne w wielu punktach właśnie z klasyfikacjami autora *Czterech esejów o wolności*. Te zastrzeżenia to nie zarzuty wszakże, raczej wniesione w trybie dyskusji uwagi, dotyczące zresztą kwestii detalicznych, nie wpływających na wysoką ocenę merytoryczną książki.

Kluczowym pojęciem pracy i poświęconej francuskiemu myślicielowi staje się tytułowa „wolność”. Zakorzeniona w osobie ludzkiej, będąca zarazem warunkiem wielopłaszczyznowości jej rozwoju, stanowi ona dla Mouniera fundamentalne i niezbywalne prawo człowieka. Decyduje nie tylko o naturze ale i o jego powołaniu. W swojej twórczości Mounier szczególnie mocno eksponował problem wolności jako wartości moralnej. W opozycji do Sartre’a uważał, iż wolnym się nie jest, wolnym się jedynie bywa. Wolność można zdobyć, ale też i łatwo ją utracić, można również z niej zrezygnować. Jest ona zatem nie tyle warunkowana przez sytuację, co uwartościowana, czyli określona przez wartości. Odniesienie wolności do wartości sprawia, iż nie izoluje ona lecz łączy ludzi ze sobą.

Praca Wojciecha Słomskiego stanowi cenne przypomnienie dzieła francuskiego filozofa, którego dorobek współcześni chyba jednak zbyt pochopnie umieścili w archiwum. Kończąc, postawić można jedynie pytania: czy rzeczywistość, będąca skutkiem dokonanej w ostatniej dekadzie transformacji ustrojowej, nie zadecyduje już w niedalekiej przyszłości o ponownym sięgnięciu, jeżeli nie po „literę”, to po „ ducha”, jakim ożywiała swych polskich czytelników sprzed półwiecza filozofia Mouniera? Czy doczekamy się zatem renesansu myśli tego, dla wielu dziś - w tym również jego byłych epigonów - niewygodnego filozofa?

MACIEJ TWARÓG

PESYMIZM PO ROSYJSKU

Michał Bohun: *Kontrrewolucja i pesymizm*. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000, 283 s.

Emil Cioran stwierdził kiedyś, że człowiek pragnie pieniędzy, potem jeszcze więcej pieniędzy, a kiedy już osiągnie swój cel - wtedy umiera. Na wpół feudalny kraj, położony na uboczu Europy, nad którym od wieków unosi się duch księcia Draculi, zapewne nie mógł mu dostarczyć wiele dowodów na rzecz tej prawidłowości. Paradoksalnie to dopiero Francja i życie codzienne państw zachodnich sprawiły, że z obserwacji natury ludzkiej Cioran wyciągnął skrajnie pesymistyczne wnioski. Nie on jeden. Można przytoczyć nazwiska dziesiątków intelektualistów, dla których Europa, miast „ziemi obiecanej”, okazała się źródłem irytacji i goryczy. Być może w największym stopniu dotyczyło to Rosjan, dla których od wieków stanowiła przedmiot wzdychań i pragnień tym większych i niemożliwych do spełnienia, im staranniej pielęgowali swą cywilizacyjną odrębność. Co najmniej od czasów monarchii Aleksandra I tysiące jego poddanych - w szeregach armii szturmującej Paryż, wśród kuracjuszy i turystów odwiedzających Baden Baden, bądź pośród uciekinierów, którzy zaludniali londyńskie uliczki wypędzeni przez ten czy ów reżim - miało okazję konfrontować swe nadzieje z rzeczywistością. Spośród najwybitniejszych wspomnę trzech, których gorycz rozczarowania była największa: Hercen na emigracji nawrócił się na religię i cara, Tichomirow wpłątany w zamach na cara Aleksandra II uciekł do Francji, skąd czym prędzej powrócił jako skrajny konserwatysta, a Dostojewski w swych notatkach z podróży, którą w 1851 roku odbył do Londynu i Paryża, zdegustowany opisywał szare fizjonomie „ciulaczy i dorobkiewiczów”, bo tylko takie tam napotkał.

Dużym uproszczeniem byłoby stwierdzenie, że jedyne, co zachodnia Europa na przestrzeni, powiedzmy, dwóch ostatnich stuleci oferowała swym gościom, to rozwiane nadzieje. Ale jeśli ktoś żywił je zbyt duże, to z reguły wolności obywatelskie, brak cenzury i materialny dobrobyt mu nie wystarczały. Paradoksalnie łatwiej było czuć się, jak byśmy to dziś powiedzieli, „obywatelem Europy” Czaadajewowi, który przebywał tysiące kilometrów od niej, a na co dzień obcował ze zmurszałą monarchią. Tak czy inaczej, zagadnienie europeizacji i wyzwania, które stawiało ono przed Rosją, stały się dla rosyjskich myślicieli w XIX wieku chlebem powszednim.

Sylwetkę jednego z nich, Konstantina Nikołajewicza Leontjewa, przybliża książka młodego krakowskiego filozofa Michała Bohuna, zatytułowana *Kontrrewolucja i pesymizm*. Jej bohater jest postacią w Polsce zupełnie nieznaną (fakt, że w swojej ojczyźnie również, nie może stanowić wielkiego pocieszenia), i choćby dlatego jest to książka warta zarekomendowania. Powinna ucieszyć wszystkie osoby interesujące się historią idei, które materiałów dotyczących myśli klasycznego konserwatyizmu poszukiwały głównie w zachodnich publikacjach. Wszak to nasz wschodni sąsiad najdłużej ze wszystkich europejskich państw urzeczywistniał zasady monarszego absolutyzmu, stanowiące środowisko, w którym myśl kontrrewolucyjna mogła się rozwijać w naturalnych warunkach. Nie dziwi również, że *Kontrrewolucja i pesymizm* ukazała się nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, a więc w miejscu, gdzie tradycje Stańczyków są do dziś żywe.

Atmosfera *fin de siècle'u* nie oszczędza dzisiejszemu czytelnikowi katastroficznych wizji przyszłości i upadku cywilizacji, więc być może na kolejną z nich, autorstwa mało znanego rosyjskiego filozofa, zareaguje wzruszeniem ramion. Warto jednak pamiętać, że Leontjew tworzył pół wieku przed Oswaldem Spenglerem, można więc go zaliczyć do pionierów historiozoficznego pesymizmu, tym bardziej godnego uwagi, że, jak pisze M. Bohun, jego „refleksje nad procesem schyłku państw i kultur można interpretować jako szczególną transformację niezmiernie ważnego dla myśli rosyjskiej problemu wzajemnych relacji Rosji i Europy” (s. 134).

Pretekstem dla krytyki liberalnej Europy była problematyka rozkładu i upadku państw, która szczególnie zajmowała Leontjewa w kontekście szerszych historiozoficznych rozważań, dotyczących funkcjonowania organizmów społecznych w ogóle. Bohun słusznie zwraca uwagę na charakterystyczną pasję, z jaką rosyjski filozof demaskował destrukcyjny wpływ liberalnej demokracji.

Niechęć do współczesnej mu Europy, jej politycznych instytucji, ewolucji obyczajów, stanowiła punkt wyjścia filozofii Leontjewa. Jak przystało na dziewiętnastowiecznego konserwatystę, panaceum na te bolączki widział w przywróceniu dominującej roli Kościoła w życiu publicznym (był nie mniej gorliwym prawosławnym niż de Maistre katolikiem) oraz w powrocie do tego, co Burke nazywał „zabobonami”, czyli odziedziczonych po przodkach, ustalonych i zhierarchizowanych form, w których funkcjonuje społeczeństwo, co oznaczało głównie silną monarchię, feudalną stratyfikację oraz religię. Osłabienie tych jakości świadczyło, jego zdaniem, o postępującym paraliżu wspólnoty państwowej, który diagnozował jako „*mania democratica progresiva*”.

Leontjew pojmował upadek starego kontynentu w kategoriach nieuchronnego działania praw przyrodniczych. Wychodził z założenia, że okres życia-

wej aktywności wspólnoty politycznej nie przekracza z reguły tysiąca lat (podobnie uważał Spengler), więc Europa weszła w swój schyłkowy okres. Namacalny dowód na potwierdzenie swej *quasi*-naukowej teorii dostrzegł w zjawiskach życia społecznego, które zatriumfowały po Rewolucji Francuskiej: proces równouprawnienia wszystkich obywateli, zniesienia monarchii stanowej oraz rozszerzanie zakresu wolności cywilnych. „Leontjew był przekonany, że każda faza życia organizmów społecznych wytwarza swoistą formę władzy i dyscyplinowania całej zbiorowości. Na początku rozwoju dominowała zasada arystokratyczna, wyrażająca się we władzy najlepszych, uprzywilejowanych członków wspólnoty. W epoce rozkwitu, w fazie największej złożoności i jedności państwa, pojawia się skłonność do władzy jednoosobowej. Jest ona konieczna, aby zjednoczyć i zorganizować wszystkie siły społeczne. Epokę starości i śmierci charakteryzują z kolei coraz mocniej wyrażane dążenia liberalne, skłonność do wyzwolenia się spod wpływu despotycznej władzy (...). W tej fazie rozwoju dominuje skłonność do ograniczenia i zniesienia wszystkich dyscyplinujących zasad, wyzwolenia poszczególnych obywateli, jak też całych warstw z krępującej formy władzy. (...) Wolność w życiu społecznym była dla niego zasadą czysto negatywną, pozbawioną treści i twórczych odniesień, nakierowaną wyłącznie na destrukcję istniejącego porządku” (s. 139). Leontjew uważał, że system opierający społeczeństwo na wolności i równości prędzej czy później doprowadzi je do zagłady. Przywoływał klasyczny (wywodzący się od Platona) paradoks wolności - obala władzę najlepszych i najbardziej dostojnych, aby zastąpić ją panowaniem intryg, pochlebstw, siły fizycznej.

Szczególną konsekwencją europejskiego liberalizmu okazał się, według Leontjewa, socjologiczny typ „przeciętnego człowieka” („*sriednij Jewropiejec*”). Obywatel świata zachodniego to osobnik niczym nie odróżniający się od innych, wytwór ujednoliconej stechnicyzowanej kultury, która przewidyuje wyłącznie jeden zuniformizowany typ osobowości; jednym słowem, mamy tu antycypację musilowskiego „człowieka bez właściwości”. „Europejski indywidualizm jest zabójczy dla prawdziwej indywidualności”, gdyż wiedzie do zaniku oryginalności i sprzyja upodobnianiu się ludzi do siebie. Michał Bohun proponuje uznać Leontjewa za jednego z pierwszych i najbardziej przenikliwych krytyków drobnomieszczańskiej mentalności, która wartość piękna i prawdy zastąpiła ekonomicznym rachunkiem, a bogactwo rzeczywistości zredukowała do projekcji swego utylitarnego zaścianka.

Nie sposób jednak zgodzić się z autorem, który czyni zbyt prostą, moim zdaniem, paralelę między Leontjewem a Johnem Stuartem Millem. Faktycznie, angielski myśliciel poddał cywilizację zachodnią gruntownej krytyce, ponieważ dostrzegł w niej groźbę zgłajszachtowania wszystkiego i wszystkich na jedną burżuazyjną modłę. Jednak wnioski, które wyciągnął z tych

obserwacji radykalnie odbiegały od oczekiwań Leontjewa, który w jednej ze swych prac przyznał Millowi rację w tym, że dyktatu opinii publicznej obawiał się bardziej niż despotyzmu państwa, ale Jak wszyscy liberałowie wierzył w europejski postęp i nie rozumiał, że nie oznacza on nic innego jak nieuleczalną, śmiertelną chorobę” (*Srednij jewropiejec kak idieał i orudije wsieirnogo rozruszenija*). Jako zwolennik carskiego samodzierżawia Leontjew wykpiwał Milla za to, że lekarstwo na choroby liberalnej demokracji widział w konstytucyjnych reformach; używał pod jego adresem określeń, które miały charakter obelgi: „liberał”, „postępowiec”, „bardzo zwyczajny człowiek”, *Juste-milieu*”, pragnący wszystkie problemy załatwić „praktyczną filantropią”. Bohun na początku książki przyznaje wprawdzie, że zestawia myśli Leontjewa z innymi filozofami nie dla oddania pełnej adekwatności ich koncepcji, lecz dla bardziej wyrazistego ich zobrazowania, jednak takie analogie, jak powyższa, sam Leontjew zapewne potraktowałby jako niedźwiedzią przysługę.

Michał Bohun podejmuje próbę wyodrębnienia w myśli swego bohatera kilku najważniejszych wątków i poddania ich szczegółowej analizie. Czyni to w następującej kolejności: koncepcje historiozoficzne, Europa i przejawy jej rozkładu, polityka a religia, dziejowa misja Rosji. Z całą pewnością należy Leontjew do plejady filozofów, którzy „ideę rosyjską” przeciwstawili liberalnej Europie, a następnie umieścili w centrum swych rozważań. Mikołaj Bierdiajew pisał: „Pytanie o Rosję, o jej los, o jej światowe powołanie było zawsze centralnym zagadnieniem rozważań K. Leontjewa. On dręczył się Rosją” (*Konstantin Leontiew. Oczerki iz istorii russkoj religioznoj mysli*). Autor stara się wykazać, że choć Leontjew karmił się ideami słowianofilów z jednej strony, a okcydentalistów - z drugiej, to nie dość, że nie przyłączył się do żadnej z tych szkół myślenia, to obie poddał druzgocącej krytyce. Wypracował własne, oryginalne stanowisko, z pozycji którego krytykował zarówno demokrację i kosmopolityzm, jak i idee panslawistyczne i nacjonalistyczne. Można je określić jako apologię ducha bizantyjskiego Rosji, trzeba jednak mieć na uwadze, że nie chodzi tu o ów rodzaj blichtru i ornamentyki, który przyzwyczailiśmy się określać niezbyt pochlebnym terminem „bizantynizmu”.

Do tego centralnego punktu przemyśleń Leontjewa autor dochodzi stopniowo. Najpierw rozwija jego filozofię dziejów, w której, podobnie jak u de Maistre’a, nie było miejsca na ideę ludzkości, a tylko na realne organizmy historyczne - narody, plemiona, państwa. Przechodzą one takie same etapy ewolucji jak najprostsze formy komórkowe. W swym fundamentalnym dziele *Bizantynizm i Słowiańszczyzna* (*Wizantizm i Sławianstwo*) Leontiew pisał: „Prawa rozwoju i upadku państw w swych ogólnych cechach są prawdopodobnie jednorodne nie tylko z prawami świata organicznego, ale w ogóle

z prawami powstawania, istnienia i zanikania tego wszystkiego, co jest nam dane” (*Wizantyzm i Sławianstwo*). Dlatego pierwszą fazą funkcjonowania danej społeczności jest względna prostota i homogeniczność, która sprawia, że niczym nie wyróżnia się ona z otoczenia. Następnie nabiera charakteru zróżnicowanego, coraz bardziej się indywidualizuje i od początkowej bezbarwności przechodzi do złożoności i wewnętrznego bogactwa, przy jednoczesnym wzmocnieniu całego organizmu i uczynieniu go bardziej stabilnym. Stan ten Leontjew nazywał stanem „kwitnącej złożoności” i przypisywał państwom wchodzącym w kulminacyjny moment swoich dziejów. Takie państwo nabiera swoistego i niepowtarzalnego charakteru, którego gwarantem jest despotyczna forma spajająca je od wewnątrz. Potem jednak wchodzi w okres upadku, „ponownego zmieszania i uproszczenia” elementów składowych, aż do całkowitego zaniku, tj. rozplynięcia się w środowisku zewnętrznym. Bohun słusznie podkreśla pozytywistyczną, wręcz biologicystyczną proveniencję tej koncepcji, którą Leontiew zapożyczył od swego wybitnego poprzednika Mikołaja Danilewskiego.

Ta „trójjasada rozwoju” posłużyła Leontiewowi za pretekst do sformułowania diagnozy aktualnego stanu Rosji i całej Europy. Właśnie bizantyjskie dziedzictwo jest tym, co - jego zdaniem - wyróżnia Rosję spośród innych państw, decyduje o jej specyfice. Bizantyzm to ideał religijno-państwowy o wyraźnym, jak podkreśla Bohun, ponadnarodowym charakterze. Naród to, ściśle rzecz biorąc, jedynie etnograficzny materiał, który dopiero wymaga formującego wpływu państwa. Wspólnota krwi i chromosomów nie wystarczy do właściwej organizacji życia społecznego, która może opierać się tylko na kulturze. A ta im bogatsza, bardziej zróżnicowana, tym mocniejszy stanowi fundament dla innych aspektów życia zbiorowego. Co ciekawe, rosyjski filozof, chociaż negował współczesne mu ruchy narodowowyzwoleńcze, to powstaniu styczniowemu, jako jeden z nielicznych Rosjan, udzielił swego poparcia; dostrzegł w nim przede wszystkim bunt polskiej szlachty przeciwko uwłaszczeniu chłopów, a więc obronę klasowych (różnicujących) interesów i stratyfikacji społecznej, które wraz z innymi elementami zróżnicowania społecznego - wielością narodów, religii, zwyczajów panujących w poszczególnych prowincjach, krajobrazów - świadczą o żywotności i wewnętrznej sile organizmu państwowego. Autor przytacza podobną opinię Bierdiajewa: „Ukształtowanie się społeczeństwa i Państwa, powstanie społecznego kosmosu jest zawsze procesem powstawania nierówności i hierarchii” (s. 119).

Bohun podkreśla, że idea bizantyjska pełniła w twórczości rosyjskiego myśliciela podwójną rolę. Z jednej strony, stanowiła swoisty bicz na słowianofilów zapatrzonych w plemienne pokrewieństwo z narodami południowej Europy, których Leontjew nie cenił (szczególnie Bułgarów) i poddawał kry-

tyce za działania emancypacyjne, rozbijające, jego zdaniem, polityczne *status quo* w regionie. Niejniej jednak niezwykle pozytywnie odnosił się do otomańskiej despotii, którą cenił za bogactwo kultury, wojenne i monarchiczne ideały, za prymitywno-rolniczy charakter, a także za państwowotwórczy aspekt islamu. Po drugie, bizantynizm był apologią zasady nierówności społecznych, co umożliwiała Leontjewowi krytykę egalitarnej oraz nacjonalistycznej rewolucji, która dokonała się w Europie pod hasłami wolności, równości i braterstwa. Leontjew nie ukrywał, że niechęć do narodowowyzwoleńczych aspiracji południowych Słowian jest konsekwencją jego reakcyjnych poglądów. Jak pisze Bohun, „Leontjew dostrzegał tutaj przejaw ideologii liberalnego panslawizmu, która nie chce uznać kulturalnego i politycznego potencjału świata azjatyckiego, mogącego wesprzeć Rosję w jej walce z liberalno-egalitarną Europą” (s. 230).

Bohun zwraca przy tej okazji uwagę na doniosłość refleksji religijnej w filozofii Konstantina Leontjewa; stwierdza wręcz, że problematyka trwałości i upadku państw stanowiła jedynie modyfikację jego religijnego spojrzenia na życie i śmierć. Choć zgadzam się z tą tezą, to jednak uważam tę część rozważań za najmniej przekonującą. Autor wywodzi katastroficzne wątki filozofii społecznej Leontjewa (używa nawet pojęcia „katastrofizm pesymistyczny”) ze skrajnie pesymistycznej wizji chrześcijaństwa, której fundamentem nie jest miłość i radość życia, lecz „przepojona strachem troska o własne zbawienie”. Przytacza słowa Leontjewa: „Wyższe owoce wiary, na przykład, stała, ciągła skłonność do miłości bliźniego, albo są niedostępne dla nikogo, albo dane są bardzo niewielu. (...) Strach zaś jest dostępny dla każdego: i silnego, i słabego. Strach przed grzechem, strach przed karą, tutaj, i tam za grobem” (s. 179). Dlatego chrześcijaństwo kojarzyło mu się nie z ludem-bogonością, jak na przykład Dostojewskiemu, ale z autorytetem władzy kościelnej, dogmatami i dyscyplinującą organizacją. Bohun z upodobaniem przytacza opinie - podkreślam opinie, a nie argumenty - licznych rosyjskich filozofów, dla których Leontjew był wcieleniem cynika, który „obskurancką nienawiść do ludzi i świata podniósł do rangi dogmatu” (Bierdiajew), fałszerzem „prawdziwej chrześcijańskiej etyki”, głoszącym „nauki zgola amoralne i areligijne” (S. Trubieckoj). Wszystko zaś dlatego, że tak ważne miejsce w swej twórczości przypisał złej stronie natury człowieka, na tym świecie nieuleczalnej (prawda grzechu pierworodnego stanowi nieodłączny moment konserwatywnego spojrzenia na naturę ludzką). Bohun skądinąd wiernie przytaczając religijne poglądy rosyjskiego myśliciela, najwyraźniej ma kłopoty z ich właściwym zakwalifikowaniem. Próba zastosowania do nich definicji tzw. „pesymizmu metafizycznego” (zgodnie z klasyfikacją Jana Garewicza, pesymizm ten „polega na dostrzeganiu w złu jedynej bądź najważniejszej zasady świata widzialnego. Zło pełni funkcję

arche: jest czymś absolutnie pierwszym, rządzi światem, a wszelka wiedza opiera się na wskazaniu, leżącego u podstaw całej rzeczywistości zła”) - musi zakończyć się fiaskiem. Chrześcijaństwo akcentuje, co prawda, nieusuwalną ludzkim wysiłkiem skazę grzechu całej materialnej rzeczywistości, poddanej władzy „księcia tego świata”, ale nie wynika z tego wcale, że uznaje zło za jej prapoczątek, sens i cel ostateczny! Leontjew głosił nieuchronność zła w życiu doczesnym i rozczarowanie ziemską egzystencją. Nie uległ naiwnemu optymizmowi zapowiadającemu nastanie harmonii i Królestwa Bożego na ziemi, a przedmiot duchowego wysiłku widział raczej w walce z biesami niż w dążeniu do urzeczywistnienia pełnego braterstwa między ludźmi. Nie usprawiedliwia to jednak pisania o „wątpliwym z chrześcijańskiego punktu widzenia statusie filozofii Leontjewa” (s. 164).

Nie zamierzam wnikać w kryteria ortodoksyjności ani nie przesądzać o szczerości religijnych intencji petersburskiego filozofa. Uważam jednak, że Bohun za bardzo je upraszcza i sprowadza do kilku etykietek, którymi bezceremonialnie szafuje. I tak, nawrócenie Leontjewa miało, jego zdaniem, charakter „kontraktowy”, gdyż dokonało się w czasie ciężkiej choroby, a więc - sugeruje - było wymuszone obawą o własne życie. Jeśli nawet tak było, to z jakiej racji mielibyśmy dramat czyjegoś sumienia kwitować terminami stosowanymi, powiedzmy, przy zawieraniu umowy handlowej? W innym miejscu autor obwinia Leontjewa o odstępstwo od prawdziwego ducha rosyjskiego prawosławia, ponieważ kwestionował on wiarę w powszechne zbawienie (*apokatastasis*). To prawda, że w rosyjskiej dziewiętnastowiecznej myśli religijno-filozoficznej wiara ta była stale obecna, ale trudno z tekstów Sołowjowa czy Bierdiajewa czynić kryterium jej prawdziwości. Cerkiew od początku swego istnienia była jej przeciwna, co na trwałe przeniknęło do prawosławnej mentalności jako jeden z fundamentów wiary. W innym miejscu Bohun wyraża zdumienie, że troskę o zbawienie duszy tłumaczy Leontjew „transcendentną ekonomią” (s. 176). Tymczasem kategoria „ekonomii zbawienia” jest w teologii - zarówno prawosławnej, jak i katolickiej - ideą szeroko rozpowszechnioną (w *Prawosławiu* Evdokimova występuje kilkadziesiąt razy). Bohun stwierdza, że „chrześcijaństwo Leontjewa nie było wiarą Dobrej Nadziei, ale mroczną religią przerażenia” - nie usiłuje jednak nawet dowieść, że „*misterium tremendum*”, tak żywo obecne w biografii i twórczości pisarza, rzeczywiście wyklucza teologiczną cnotę nadziei. Wydaje mi się, że nie tylko nie wyklucza, ale wręcz zakłada, i spleta się tak samo, jak doczesny pesymizm z eschatologicznym optymizmem w chrześcijaństwie w jedną całość.

Jestem zresztą przekonany, że te i inne niedociągnięcia nie wynikają ze złej woli autora, który przecież rzetelnie stara się zreferować poglądy rosyjskiego filozofa, ale z nadmiaru retoryki, w wyniku którego związała relacja

przeradza się momentami w niekontrolowane gadulstwo. Autor zbyt często ulega krasomówczym skłonnościom - ze szkodą dla tematu pracy. Określenia w rodzaju „kurs reakcyjny”, „humanitarna misja chrześcijaństwa”, „konserwatyzm romantyczny”, „konserwatyzm biurokratyczny”, „eudajmonistyczna religia” i wiele innych podobnych, zamiast rozjaśniać poglądy Leontjewa, tylko niepotrzebnie wikłają je w werbalną ornamentykę o nie ustalonym znaczeniu. Co autor mógł mieć na myśli, kiedy pisał, że „stabilność gwarantuje powstrzymanie chaosu”? (s. 130). Być może popularnonaukowy i potoczny styl wykładu usprawiedliwiłby posłużenie się tu i ówdzie skrótem myślowym, jednak jestem przekonany, że aspiracje autora sięgają dalej. Bohun umieszcza swego bohatera wśród tej kategorii filozofów, którą Isaiah Berlin określił mianem „jeży”; brakuje mu jednak tej powściągliwości, z którą wybitny brytyjski myśliciel odnosił się do - nawet stworzonych przez siebie - kategorii i „szufladek”. W pracy *Jeż i lis* stwierdza, że „wszystkie tego rodzaju nadmiernie uproszczone klasyfikacje, tak i ta dychotomia, jeżeli jej nadużyć, stanie się sztuczna, scholastyczna, a w końcu absurdalna”.

Nie można wszakże Michałowi Bohunowi zarzucić, że nie interesują go najgłębsze, metafizyczne warstwy myślenia rosyjskiego publicysty i filozofa. Wręcz przeciwnie, przez pryzmat jego pesymistycznych zapatrywań, osobistej drogi życiowej, stara się uchwycić rudymentalne cechy myśli konserwatywnej i tej „dziedziny filozoficznej, która poszukuje odpowiedzi na najdonioślejsze pytania: o Boga, o zło i dobro, o człowieka, o śmierć i nieśmiertelność, o fundamenty moralności i źródła ładu życiowego...” (s. 280).

Bohater *Młodzika* Dostojewskiego, hrabia Wiersiłow, wypowiada znamienne słowa o „zachodzącym słońcu ostatniego dnia europejskiej cywilizacji.” Jeśli jednak wśród rosyjskich myślicieli szukać takiego, który z „zachodzącego słońca” uczynił zasadniczy motyw swej twórczości, to z całą pewnością będzie nim Konstantin Leontiew. Romantyk, patriota średnio-wiecznej Europy, apologeta meczetu i gotyckiej katedry, dla którego upływ czasu oznaczał nieuchronne nadejście Antychrysta, kolei żelaznej i komunistycznej rewolucji. Był wnikliwym krytykiem mentalności, która rzeczywistość wiecznych wartości, utożsamianych przezeń z monarszym absolutyzmem, Kościołem i ludowym folklorem, zastąpiła rynkową kalkulacją i państwem opartym o idee oświeceniowych filozofów. W nadchodzącym, jego zdaniem, upadku europejskiej cywilizacji dostrzegał nie tylko atrofie ideałów i wartości, ale, paradoksalnie, również potwierdzenie własnej tezy o tym, że jeśli ludzie i narody są równe, to wyłącznie wobec nieuchronnej śmierci. Nie wiem, co powoduje, że sylwetki czarnych pesymistów, takich jak Leontjew czy Cioran, są tak fascynujące i tak jaskrawo odcinają się na tle filozoficznego panteonu. Autor omawianej książki nie daje na to pytanie wyczerpującej odpowiedzi, ale taka chyba nawet nie istnieje.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

ZNACZENIE ŚWIADOMOŚCI

Charles P. Siewert: *The Significance of Consciousness*.
Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1998,
374s.

W ostatnich kilkunastu latach, na gruncie analitycznej filozofii umysłu daje się zaobserwować wzrastające zainteresowanie zagadnieniem świadomości. Paradoksem jest jednak, iż w wielu publikacjach na temat świadomości, jej istnienie jest wprost lub pośrednio negowane, uważa się ją bowiem za pojęcie analogiczne do wyeliminowanych z nauki pojęć flogistonu czy siły życiowej (P. M. i P. S. Churchlandowie). Jako zjawisko subiektywne, świadomość zdaje się dzielić los introspekcji, porzuconej w badaniach nad umysłem z racji jej niepodatności na intersubiektywną kontrolę; więcej, jako zjawisko całkowicie prywatne, świadomość zdaje się być czymś równie chorobliwym, jak wewnętrzny świat schizofrenika bądź osoby cierpiącej na depresję wewnętrzną.

Jednym z powodów takiego podejścia jest fakt, iż świadomość stanowi zjawisko dość powszechnie uważane za ostatnią (i najtrudniejszą do przezwyciężenia) przeszkodę w zbudowaniu konsekwentnej ontologii fizykalistycznej. Według dualistów wszak (R. G. Swinburne, J. Foster), świadomość jest nie tylko nieredukowalna do tego, co fizyczne, lecz z racji swej niefizycznej natury wymaga też radykalnie niefizycznego podmiotu. Zdaniem fizykalistów tymczasem (P. M. i P. S. Churchlandowie, D. Dennett, A. Damasio) lata 90. XX wieku przybliżyły nas do zrozumienia i wyjaśnienia tajemnicy świadomości, dzięki zawansowanym badaniom neurofizjologicznym nad mózgiem. Zdaniem wspomnianych autorów, niebawem dowiemy się nie tylko, jak mózg generuje świadomość, lecz także - z jakimi procesami w mózgu jest ona tożsama.

Optymizmu tego nie podzielają inni filozofowie, zwłaszcza T. Nagel oraz C. McGinn. Zdaniem pierwszego wszak, nie jest możliwe zbudowanie konsekwentnie obiektywnej ontologii, z której zostałoby wyeliminowane to, co subiektywne; zdaniem McGinna natomiast, jeżeli nawet świadomość jest zjawiskiem generowanym przez mózg, to i tak nie znamy mechanizmu, dzięki któremu to, co fizyczne, powoduje powstanie świadomości. Inaczej mówiąc, brak nam specyficznego *nexus psychophysicus*, który pozwoliłby odkryć tajemnicę związku pomiędzy mózgiem a świadomością.

W zarysowanych sporach, dotyczących roli świadomości dla fizykalizmu oraz jej relacji do mózgu, często ginie najważniejszy jej aspekt, a więc to,

jakie ma ona znaczenie dla bytu ludzkiego. Problem ten szeroko podjął Charles P. Siewert w recenzowanej książce *The Significance of Consciousness*, argumentując, iż o jakości naszego życia decyduje przede wszystkim właśnie świadomość. W próbie poznania świadomości tkwi jednak pewien paradoks: z jednej strony jest ona nam powszechnie dostępna i powszechnie znana (każdy z nas wie przecież, że jest świadomy i co to dla niego znaczy, że jest świadomy); z drugiej strony, świadomość jest dla samej siebie nieprzejrzysta a nawet nieuchwytna (gdy mamy powiedzieć, co to jest świadomość, to uzmysławiamy sobie, że nie wiemy). Jej tajemnicy nie rozpraszają też, znane z dziejów filozofii, różnorakie metaforyczne jej określenia, jak światło, strumień przeżyć czy czasowienie się. Trudności z odkryciem istoty świadomości nie muszą jednak oznaczać, zdaniem Siewerta, iż świadomość jest niepoznawalna. W próbie jej analizy jednak winniśmy obrać punkt widzenia pierwszej osoby, w tej perspektywie bowiem świadomość manifestuje się najpełniej i najwyraźniej.

Widać już, że Siewert odchodzi od bardzo powszechnego na gruncie filozofii analitycznej badania świadomości w perspektywie trzeciej osoby, czyli na drodze obserwacji publicznego zachowania istot świadomych lub badań neurofizjologicznych. Według Siewerta bowiem (zgodnego w tym punkcie z dualistami oraz J. Searlem), wiedza z perspektywy trzeciej osoby jest mniej doskonała aniżeli z perspektywy pierwszej osoby. Zewnętrzny obserwator może wprawdzie poddać badaniu mój mózg czy moje publicznie dostępne zachowanie i dzięki temu dowiedzieć się, że aktualnie jest mi smutno lub odczuwam gniew; wiedza jednak, że ktoś odczuwa ból lub gniew jest czymś radykalnie różnym od ich bezpośredniego odczuwania. Nikt tymczasem z zewnętrznych obserwatorów nie może dzielić ze mną mojego odczuwania bólu, gniewu czy jakichkolwiek innych moich doświadczeń świadomych. Dowodzi to, zdaniem Siewerta, że istnieje taki rodzaj samowiedzy, którego nie dzielimy z nikim, który jest dostępny wyłącznie podmiotowi. Wiedza w trzeciej osobie jest zawsze wiedzą inferencyjną, wiedza w pierwszej osobie natomiast - wiedzą bezpośrednią. Dzięki tej różnicy każdy z nas jest w stanie świadomie wprowadzać w błąd zewnętrznych obserwatorów swojego zachowania, udając znużenie, ból czy nawet sen.

Co więcej, zdaniem Siewerta zauważyć należy, iż tę wiedzę, którą posiada o mnie obserwator mojego zachowania lub neurofizjolog badający ruch neuronów w moim mózgu, mogę posiadać również ja sam. Mogę wszak obserwować swoje zachowanie (choćaby jako nagrane na film) czy obserwować na ekranie to, co dzieje się w moim mózgu. Zarazem jednak moja wiedza o moich doświadczeniach jest daleko pełniejsza i jakościowo odmienna od wiedzy jakiegokolwiek innej osoby: ja jestem tych doświadczeń bezpośrednio świadomy. Tego zaś nikt inny nie może ze mną dzielić.

Poza tym, argumentuje Siewert, wiedza z perspektywy pierwszej osoby jest w wielu wypadkach bardziej pewna niż wiedza z perspektywy trzeciej osoby; ktoś bowiem, kto odczuwa ból, zwykle o tym wie - wątplenie, czy odczuwa się ból, wydaje się wręcz niemożliwe. Absurdem byłoby też twierdzić, że o tym, czy odczuwam ból, mógłby mnie poinformować jedynie obserwator mojego zachowania czy neurofizjolog badający mój mózg. Jeżeli więc nawet bywają sytuacje, kiedy ktoś inny wie lepiej, czy jestem inteligentny czy nie, czy odczuwam zazdrość czy nie itd., to nie jest i nie może tak być w każdym przypadku. Siewert zastrzega, iż opowiedzenie się za perspektywą pierwszej osoby w analizie świadomości oraz uznanie, że istnieje epistemiczna gwarancja dla sądów formułowanych z perspektywy pierwszej osoby, nie oznacza, że musimy aprobować dualizm (zwłaszcza dualizm substancji) ani, że przypisujemy nieomyślność metodzie introspekcji. Przeciwnie, zaproponowana argumentacja znaczy tylko, zdaniem Siewerta, że w analizie świadomości nie można pominąć punktu widzenia pierwszej osoby, bez narażenia się na jej błędne rozumienie.

Zdaniem Siewerta jednak, nawet obierając perspektywę pierwszej osoby, nie da się podać istotowej definicji świadomości; świadomość można, co najwyżej, próbować opisać, wskazując na jej różne przykłady i kontrastując je z sytuacjami, gdy jest nieobecna (zwłaszcza z często ostatnio omawianym w filozofii umysłu zjawiskiem tzw. widzenia nieświadomego (*blindsight*)). O ile jednak stany świadome możemy znać bezpośrednio, o tyle stan braku świadomości jest w naszym doświadczeniu z oczywistych względów nieobecny - stan nieświadomości i stan świadomości wzajemnie się bowiem wykluczają.

Według Siewerta, świadomości nie należy pojmować jako samoświadomości, zwłaszcza jako kartezyjańskiej percepcji tego, co znajduje się w naszym umyśle. Świadomie však coś widzieć nie oznacza bynajmniej reflektować to widzenie czy mieć jasne (a tym bardziej zwerbalizowane) przekonanie, że się coś widzi. Wprawdzie każdy stan świadomy jest, zdaniem Siewerta, skierowany na jakiś obiekt, obiektem tym jednak nie musi być umysł, jaźń czy doznania podmiotu, lecz jakiś przedmiot względem naszego umysłu transcendentny. To, że jestem czegoś świadomy (dzięki percepcji lub abstrakcyjnemu myśleniu) nie musi znaczyć, że ową percepcję czy myśl aktualnie reflektuję; wystarczy, jeżeli będę w stanie ją zreflektować lub gdy będzie mi ona dana horyzontalnie, niejako w tle.

Co więcej, wbrew sugestiom D. Dennetta, iż świadomość to strumień słów, werbalizacja jest (zdaniem Siewerta) zaledwie jedną z postaci świadomości, nie stanowi jednak niezbędnego warunku świadomości. Wiele wszak naszych wewnętrznych myśli czy doznań nigdy nie zostaje zwerbalizowanych, a jednak nie można zanegować ich świadomego charakteru.

Świadomości nie należy wreszcie mylić, zdaniem Siewerta, z reakcją na bodźce bądź zdolnością ich rozróżniania. Siewert ilustruje to na przykładzie eksperymentu myślowego, odwołującego się do wspomnianego wyżej zjawiska nieświadomego widzenia (*blindsight*). Wyobraźmy sobie, że John utracił zdolność spostrzegania czegokolwiek po swojej lewej stronie, na pytanie jednak, czy pokazano mu przedmiot o kształcie O, czy też przedmiot o kształcie X - odpowiada trafnie, że był to przedmiot o kształcie X. Znaczy to, że mimo iż John nie widział żadnego przedmiotu (w sensie świadomej percepcji), to jednak do jego organizmu dotarł bodziec odpowiadający pokazanemu mu obiektowi o kształcie X. Zdaniem Siewerta, można tym samym powiedzieć, że John nie widział przedmiotu X w sposób świadomy, widział go jednak bodźcowo i potrafił nań poprawnie zareagować. Stąd też Johnowi można przypisać te same zdolności w rozróżnianiu bodźców i reakcji na nie, które posiada osoba świadomie spostrzegająca przedmioty. Różnica między nimi polega jednak na tym, że osobie świadomie widzącej przedmiot o kształcie X wydaje się, że widzi przedmiot o kształcie X, John zaś nie widzi nic. Inaczej mówiąc, osoba widząca świadomie, na pytanie, czy coś widzi, może odpowiedzieć, że wydaje się jej, iż widzi przedmiot o kształcie X, John zaś mógłby, co najwyżej, powiedzieć, że po jego lewej stronie jest przedmiot o kształcie X, nie mógłby jednak powiedzieć, że wydaje się mu, iż widzi przedmiot o kształcie X. Według Siewerta ten właśnie aspekt wydawania się czegoś jako takiego a takiego danemu podmiotowi, jest podstawowym wymiarem świadomości (tzw. świadomością fenomenalną - *phenomenal consciousness*). Wspomnianego tu „wydawania się” nie należy, oczywiście, traktować, jako rodzaju iluzji - wydaje mi się, że jest tak a tak, lecz może być inaczej. Przeciwnie, owo wydawanie się jest aspektem zjawiskowym, nieodłącznie, według Siewerta, związanym z wszystkimi naszymi doświadczeniami; jest najbardziej fundamentalnym wymiarem świadomości.

Stanowisko Siewerta narażone jest jednak na zarzut (negującego istnienie świadomości fenomenalnej) D. Dennetta. Zdaniem wspomnianego autora bowiem, nikt nie może twierdzić, że po jego lewej stronie jest przedmiot o kształcie X, o ile tego przedmiotu świadomie nie spostrzegł. Inaczej mówiąc, według Dennetta, nie jest możliwe odróżnianie bodźców i poprawne reagowanie na nie, jeżeli nie jest się ich świadomym. Z tego powodu nieświadome widzenie (*blindsight*) należałoby uznać za świadomość marginalną, nie zaś za jej całkowity brak. Tym samym różnica między Johnem z przykładu Siewerta a osobą widzącą normalnie, zdaniem Dennetta, polegałaby jedynie na różnej ilości dostępnych im informacji uświadomionych.

Według Siewerta, zarzut Dennetta jest jednak nietrafny, wyrasta bowiem z odmiennej koncepcji świadomości. Jeżeli bowiem różnicę między stanem świadomym a nieświadomym sprowadzić wyłącznie do ilości dostępnych

informacji (bądź do zdolności odróżniania widzianych treści), to, zdaniem Siewerta, nie będzie można uchwycić specyfiki świadomości, tego, co znaczy być świadomym (w wypadku percepcji: co to znaczy świadomie coś widzieć). Różnica tymczasem między stanem świadomym a nieświadomym leży nie w ilości dostępnych podmiotowi informacji, lecz w sposobie doświadczania.

Zjawiskowa świadomość (*phenomenal consciousness*) nie jest, według Siewerta, tym samym, co intencjonalność, mimo iż intencjonalność (skierowanie na zewnętrzny obiekt) jest nieodłączną cechą wszystkich stanów świadomych, a więc percepcji, myśli, emocji itd. Dzięki świadomości wszak, powtarza utartą formułę filozoficzną Siewert, jesteśmy świadomi czegoś różnego od nas samych. Intencjonalność też ostatecznie decyduje o fundamentalnym znaczeniu, jakie świadomość ma dla nas i dla naszego życia. To od świadomości wszak, od bogactwa naszych doświadczeń, zależy zakres tego, co jesteśmy w stanie zrobić. Banalnym przykładem może być utrata okularów, z powodu której nie jestem w stanie prowadzić samochodu, czytać książek, pisać artykułów itd. Gdyby jednak utrata świadomych doświadczeń dotyczyła nie tylko wzroku, lecz wszystkich naszych zmysłów, nasza aktywność musiałaby zmaleć praktycznie do zera. Co więcej, dowodzi Siewert, gdyby nawet założyć, że jest taki możliwy świat, w którym osoby pozbawione jakiegokolwiek świadomości rejestrują wszystkie docierające do nich bodźce i poprawnie na nie reagują (analogicznie do Johna, którego mózg rejestrował poza świadomością bodźce związane z obecnością przedmiotu o kształcie X), to istoty te nie mogłyby być ludźmi. Nasze możliwości działania są wszak wyznaczone granicami naszej świadomości.

Co więcej, zdaniem Siewerta, świadomość nie ma dla nas znaczenia wyłącznie z uwagi na określone działania, które ma nam umożliwiać; przeciwnie, świadome doświadczenia mają wartość dla nich samych. Inaczej mówiąc, pozytywną wartość dla człowieka ma świadomość jako świadomość. Według Siewerta, nie tylko dlatego chcemy posiadać zdolność widzenia kolorów (a nie postrzegania jedynie różnych odcieni szarości), że ułatwia to nam wykonywanie naszych codziennych zajęć, lecz również dlatego, że chcemy upajać się widzeniem kolorów jako takich.

O nieinstrumentalnej wartości świadomości może nas zresztą przekonać, zdaniem Siewerta, prosty eksperyment myślowy: załóżmy, że szalony neurochirurg zaproponował nam, iż dokona w naszym mózgu takich zmian, dzięki którym będziemy wykonywać wszystkie nasze codzienne czynności tak jak dotąd, tyle, że odtąd nie będziemy ich świadomi. Zewnętrznie będziemy zachowywać się nadal tak samo, nie będziemy jednak świadomi tego, co robimy. Zdaniem Siewerta jest oczywiste, że nikt nie zgodziłby się poddać takiemu zabiegowi z tej prostej przyczyny, że istnienie nieświadome nie różniłoby się od nieistnienia, nie byłoby więc lepsze od śmierci. Tym samym

jednak jedyną preferowaną dla nas formą życia może być życie świadome; i jest to coś, co preferujemy nie tylko z perspektywy pierwszej osoby (dla nas samych), lecz także z perspektywy trzeciej osoby (dla innych ludzi). Zwłaszcza, że - jak konkluduje Siewert - całkowita i nieodwracalna utrata zdolności świadomości byłaby dla nas utratą identyczności osobowej; ktoś wszak, kto nie posiadałby żadnej zdolności do świadomych doświadczeń, nie byłby już dalej mną (nawet, gdyby był identyczny z moim aktualnym ciałem).

Widać wyraźnie, iż Siewert daleki jest od nazywania świadomości chorobą (jak czynili to niektórzy egzystencjaliści, obwiniając świadomość za uprzytomnienie nam cierpień i ostatecznej absurdałności naszego istnienia). Zdaniem Siewerta wszak świadomość to najwyższe (i nieinstrumentalne) dobro bytu ludzkiego. Stanowisko to jednak rodzi przynajmniej dwie wątpliwości. Po pierwsze, można zasadnie wątpić, czy nieodwracalna utrata zdolności świadomości jest, jak dowodzi Siewert, utratą naszej osobowej identyczności. Nawet wszak pozostając w stanie trwałej wegetacji, posiadam wciąż to samo ciało, które jest wystarczającym świadectwem zachowania przeze mnie identyczności osobowej. Co więcej, gdyby przyjąć takie rozumienie osobowej identyczności, jak proponuje Siewert, to osoba, która popadła w stan trwałej wegetacji, spełniałaby jednak (dzięki aktywności pnia mózgu) podstawowe funkcje biologiczne (jak samodzielne oddychanie, krążenie krwi, reakcje na bodźce itd.), musiałaby zostać uznana za umarłą. Dopóki jednak spontanicznie tli się w ludzkim organizmie życie, trudno mówić o śmierci. Koncepcja Siewerta może więc mieć negatywne konsekwencje dla określenia kryteriów ludzkiej śmierci.

Po drugie, wątpliwości budzi również fakt, iż podkreślając pozytywne znaczenie świadomości jako takiej dla bytu ludzkiego, Siewert zdaje się poprzestawać na doświadczeniach pozytywnych, nie uwzględnia natomiast doświadczeń bolesnych. Tymczasem, gdyby okazało się, że czyjeś życie zostało zredukowane wyłącznie do doświadczeń bolesnych, pozbawione zaś wszelkich bez wyjątku doświadczeń pozytywnych, to można byłoby powątpiewać, czy sama świadomość tego stanu jest czymś dla danej osoby pozytywnym i wartościowym. Inaczej mówiąc, koncepcja Siewerta ujawnia dylemat, na który jasno zwracał uwagę M. de Unamuno: czy lepsze jest wieczne i nieoprerwane cierpienie w piekle, czy nieistnienie. Zdaniem Unamuno, zawsze lepsze jest nawet najbardziej tragiczne istnienie; Siewert dylematu tego nie podjął, jego twierdzenie jednak, iż świadomość jest dobrem nieinstrumentalnym sugeruje, że jego odpowiedź byłaby podobna. Można jednak mieć wątpliwości, czy jest to odpowiedź spełniająca kryteria racjonalnej akceptowalności.

WŁODZIMIERZ ZIĘBA

WOKÓŁ PYTANIA O KONDYCJĘ FILOZOFII

Józef Niżnik *Arbitralność filozofii*. Warszawa, IFiS PAN,
1999, 115 s.

Kondycję współczesnej filozofii przyrównać by można do nie najmłodszej już kurtyzany siadającej przed lustrem z zatroskanym obliczem i pytającej samą siebie „Czy jestem jeszcze atrakcyjna? ”. Różnie można ujmować konceptualnie dzieje filozofii. Jednym z kluczowych ujęć byłoby esencjalne pytanie o jej przedmiot, o to, co bada sama filozofia. I tak, dokonując być może nadmiernej symplifikacji, najpierw badała sam byt, potem poznanie, metodę, a już od całkiem niedawna bada samą siebie. Charakterystyczny dla filozofii, od zarania jej dziejów, symptom takiej refleksji współcześnie radykalnie zwiększył swe natężenie. Stąd też najświeższe dzieje filozofii na miejscu *philosophia prima* umieszczają samą metafilozofię. Książeczka Józefa Niżnika idzie tym właśnie tropem, wzbogacając zasoby filozoficznej metarefleksji nad swoją tożsamością.

We *Wstępie* Niżnik pisze, że współczesny kryzys filozofii, różnorako proklamowany jako jej „koniec” bądź odmawianie jej jakiejkolwiek szczególnej roli w kulturze, jest kryzysem tożsamości tej dyscypliny. Kłopoty tożsamości filozofii idą w parze z ekspansją antyfundamentalizmu epistemologicznego. Spór wokół fundamentalizmu epistemologicznego zakładał, iż o specyfice filozofii i jej roli w kulturze stanowi jej misja ugruntowania wiedzy. Filozofia miała stworzyć całkowicie suwerenne i niepodważalnie pewne jej podstawy. Będąc fundamentem naszej wiedzy, a szerzej kultury, filozofia dawała nadzieję na pojednanie rozmaitych ujęć, doktryn i języków, jeśli tylko pozwalały one na zachowanie tożsamości funkcji. Ujawnienie bezsilności filozofii w sprawie fundamentu wszelkiej wiedzy pozbawiało ją tożsamości. Niżnik pyta: czy jednak identyfikacja tej funkcji była trafna? Niewątpliwie poszukiwanie fundamentu, punktu archimedesowego zaprzętało filozofów przez tysiąclecia. Jednak było ono, zdaniem Niżnika, wtórne wobec funkcji bardziej pierwotnej, mianowicie od „zapewnienia spójności ludzkiego uniwersum symbolicznego”, której to funkcji filozofia nie jest w stanie z siebie zrzucić, gdyż tylko ona może temu zadaniu sprostać. „To właśnie filozofia jest w stanie stworzyć, mocą swoich arbitralnych aktów, punkty orientacyjne nieodzowne do skutecznej konstrukcji lub rekonstruk-

cji symbolicznego świata” (s. 9). Mimo, iż trudno dziś kwestionować stanowisko antyfundamentalizmu, to jednak wyjaśnienia wymaga pochodzenie podstawowej struktury sensu, na której jakakolwiek wiedza może wyrosnąć. Zdaniem Niżnika, takie struktury sensu „wyrastają z arbitralnych aktów twórczych filozofii” (s. 9).

Rozdział I: *Filozofia jako nauka ścisła. Koniec pewnego marzenia*, to analiza ewolucji poglądów Edmunda Husserla na naturę filozofii. Od koncepcji filozofii jako „nauki ścisłej” z roku 1911 wyrażonej w *Filozofii jako nauce ścisłej* aż po porzucenie tego programu w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa a filozofia* wydany w 1935 r., gdzie Husserl dopuszcza już „filozofię jako historyczny fakt związany z epoką”. W kontekście tego Niżnik stawia pytanie, czy te aspiracje są porzucane, ponieważ są one nieuzasadnione, czy też nierealistyczne jest oczekiwanie, że uda się je zrealizować.

Ewolucja poglądów Husserla ma być tu ilustracją wspierającą tezy socjologii wiedzy głoszące, iż kontekst społeczny, w tym doświadczenie historyczne, w istotnym stopniu kształtują nasze poglądy, a nadto ma wskazać, iż to już u Husserla znaleźć można załączki myśli „o tego rodzaju kreatywności, który znalazł wyjątkowy wyraz w filozofii i który jest określany jako arbitralność filozofii” (s. 28). Dlatego też należy zrezygnować z filozofii jako nauki ścisłej, gdyż nie sposób zrezygnować z jej funkcji światopoglądowej, której niezbędność potwierdziły losy Europy - to jest kluczowa teza tego rozdziału, którą Niżnik przypisuje Husserlowi, choć podkreśla, że Husserl nigdzie nie sformułował takiej myśli wprost.

W rozdziale II, *Współczesny status filozofii* autor mówi, że pytanie o aktualny status filozofii zawiera już ukrytą przesłankę relatywizującą go do czasu. Stąd też, dążąc do określenia współczesnego statusu filozofii, nie można uniknąć pytania, na czym zasadza się jedność filozofii w sytuacji historycznych zmian jej „paradygmatu”? Podkreśla też Niżnik, że pytanie o „status” należy nie tyle do „wewnętrznej” charakterystyki filozofii (metafilozofii), co do jej „socjologii”, socjologii wiedzy. Pytanie to jest sprawą ważności tez filozoficznych. A ta dla Niżnika Jest ściśle związana z jej społecznym subiektywnym, historycznie i kulturowo uwarunkowanym postrzeganiem, jak i teoretycznym poglądem na to, czym filozofia ma być” (s. 32). Problem ważności tez filozoficznych jest z kolei ściśle związany z zagadnieniem tożsamości filozofii. Tak oto rodzi się pewnego rodzaju sprzeczność, bo jak ważność tez filozoficznych może zależeć, z jednej strony, od zmiennego historycznie i kulturowo statusu filozofii, a z drugiej, od jej tożsamości rozumianej jako taka charakterystyka, która pozostaje trwała?

Rozwiązanie kluczowe dla całej książeczki Niżnika głosi, że to funkcja filozofii, a nie specyfika jej form „doktrynalnych” przesądza o jej tożsamości. Zmienny bywał status samej filozofii, ale nie „pierwotna funkcja”,

która była niezmienna, choć nie zawsze bywała uświadamiana. „Funkcja ta to zapewnienie spójności symbolicznego uniwersum człowieka i w ten sposób ufundowanie, a następnie gwarantowanie koniecznego sensu. Sensu rozumianego jako podstawowa kategoria naszego dyskursu, jak i oczekiwana przez nas właściwość naszego świata. Toteż filozofia narodziła się wraz z „wynalezieniem” sensu, rozumu, prawdy i dobra, będąc u swych początków źródłem symbolicznego wymiaru ludzkiego świata w ogóle” (s. 35). Status filozofii to sposoby realizowania tej funkcji, sposoby przesądzone przez jej społeczne, kulturowe i intelektualne otoczenie. Stąd też filozofia pozostała sobą mimo dramatycznych niekiedy zmian jej paradygmatu. Inne czasy wymagały innych środków filozoficznej ekspresji. W tym kontekście nawiązuje Niżnik do Diltheya, pojmującego filozofię jako światopogląd.

Rozdział III, *Arbitralność i sens*. Filozofia pojmowana jako epistemologia, czyli poszukiwanie wiarygodnych, pewnych źródeł poznania, zdaniem Niżnika, to nic innego jak wyraz arbitralności filozofii. Jednakże porzucenie epistemologii, fundamentalizmu we współczesnej filozofii nie uchyla jednak pytania o ważność tez filozofii. Tymczasem pytanie o prawomocność filozofii niekoniecznie musi być żądaniem jej „ugruntowania”, a jedynie wyrazem dociekliwości w sprawie pochodzenia jej tez, pytaniem o źródła ważności albo prawomocności filozofii. Jest to pytanie o genezę podstawowych pojęć dyskursu filozoficznego, a także o racje dla rozmaitych form filozoficznego języka. „Filozofia została zbudowana na zrębach pojęciowych ukształtowanych arbitralnie i równie arbitralnie powstają w jej ramach nowe języki” (s. 57). Arbitralność tradycyjnie, to zarzut o bezpodstawność; oznacza albo lekceważenie przyjętych wcześniej założeń, albo rozmijanie się z zasadami logiki bądź też nie liczenie się z sensem całego wywodu. Arbitralność dla Niżnika to sytuacje „logicznie pierwotne” jako czynności polegające na intelektualnym fundowaniu: dyskursu, języka, struktury sensu. „Logicznie pierwotne” sytuacje wymagają od człowieka szczególnej kreatywności, polegającej na tworzeniu nowych punktów orientacyjnych dla ludzkiego uniwersum symbolicznego, gwarantujących nową strukturę sensu. „Struktura sensu” to taki zbiór pojęć i ich wzajemna zależność logiczna, które zapewniają zrozumiałość formułowanych za ich pomocą przekazów. Całością, do której odnosi się „struktura sensu” są właśnie „przekazy, a więc złożone komunikaty językowe, a nie po prostu zdania, bo dopiero na poziomie przekazów znajduje swój wyraz dyskurs. To właśnie struktura sensu przesądza typ dyskursu.

Historycznie filozofia jest tożsama z narodzinami kategorii pojęciowych, które dopiero wyznaczyły drogi ludzkiej myśli. Pojęć takich jak byt, poznanie, prawda, rozum, tożsamość itd. Przyjęcie tych kategorii było w tym sensie arbitralne, że nie zasadały się one na żadnych istniejących przesłankach, ani nie były one jedynymi możliwymi kategoriami. Wskazują na to dalsze dzieje

filozofii, a także odmienności filozofii powstałej w innych kontekstach kulturowych niż europejski (s. 60). Stąd też filozofii nie da się ani uniknąć, ani zastąpić innym typem działalności intelektualnej i dlatego człowiek nie jest w stanie obyć się bez filozofii, bowiem sytuacje rozpoznawane jako „logicznie pierwotne” są częścią ludzkiej kondycji uwikłanej w dialektykę ciągłości i zmiany. Każde naruszenie ciągłości wymaga nowych początków i nowych źródeł. Arbitralność filozofii nie ma, nie może mieć i nie wymaga żadnych racji zewnętrznych wobec filozofii. Jest ona faktem tak pierwotnym, jak pierwotne są sytuacje określane jako „logicznie pierwotne”. Czyli arbitralność filozofii to nie tyle co odstępianie od wcześniej przyjętych reguł myślenia, to nie dowolność czy woluntaryzm, rezygnacja z dyscypliny i logiki w rozumowaniu, ale wprost przeciwnie, to właśnie arbitralności filozofii zawdzięczamy podstawy sensu, w tym i reguły oraz dyscyplinę myślenia. W rozwoju ludzkiej myśli to właśnie konfrontacja z przygodnością, pisze Niżnik za Habermasem, wymagała arbitralnych decyzji symbolicznych określanych jako pojęciowe wynalazki.

Rozdział IV, *Idea racjonalności a współczesny status filozofii*, to dyskusja z ideą racjonalności, która, przynależąc do fundamentalnych wartości, nie ma jakiegoś uniwersalnego znaczenia przedmiotowego. W dyskusjach poświęconych racjonalności brak rozróżnienia między samą ideą racjonalności i formami jej urzeczywistnienia. Cenna idea racjonalności zasadza się na jej jedyności i niezmienności. Ale idea racjonalności, jak sadzi Niżnik, to martwa metafora. Proponuje odrzucić ideę racjonalności ze względu na iluzoryczność jej walorów heurystycznych i sensotwórczych, oraz niebezpieczeństwa związane z jej absolutyzacją. Zaś obstawanie przy idei racjonalności przy równoczesnym braku pożytków z niej, to jedynie uległość wobec naszego nawyku językowego, przyzwyczajenie osadzone w określonym dyskursie. Sens, rozum, racjonalność, prawda, poznanie są punktami orientacyjnymi ludzkiego, symbolicznego świata, przy tym są to pojęcia będące ludzkim i tylko ludzkim wytworem. Racjonalność to sposób naszego radzenia sobie z przygodnością (za Habermasem) i w konsekwencji podstawą naszego symbolicznego uniwersum.

Pierwszy krok do nowej struktury ludzkiego świata to dostrzeżenie arbitralności dotychczasowego świata. Opór przeciw podważaniu naszych dotychczasowych punktów orientacyjnych jest wbudowany w nasz obecny świat. W świetle tego postmodernizm jest kolejnym wyzwaniem dla ludzkich możliwości autokreacji.

Rozdział V, *Ideologiczny wymiar filozofii*. Filozofię można postrzegać, obok religii i pewnych form myśli politycznej, jako swoisty rodzaj ideologii odsyłający do wspólnego tym dziedzinom mechanizmu jednej z odwiecznych cech człowieka, a mianowicie jego potrzeby absolutu. Nawiązuje tu

Niżnik ponownie do Diltheya, dla którego religia i filozofia są formami światopoglądu. Wykorzystują w tym celu tę samą operację symboliczną, czyli odnoszą do pozycji absolutu idee: np. ideę Boga, albo ideę Rozumu albo Historii. W tym sensie wszystkie 3 są formami ideologii angażującymi intelekt (filozofia) ludzką emocjonalność (religia) albo intelekt i emocjonalność (ideologia).

Rozdział VI, *Filozofia a wiedza społeczna. O niektórych związkach filozofii i socjologii*. Filozofia odzwierciedla zmienny kontekst i różnorodność problemów człowieka w zależności od miejsc i czasu. Ta „okazjonalność” filozofii znajduje wyraz w wielości doktryn, języków i stylów filozofowania. Równocześnie jednak funkcja tej dyscypliny pozostaje niezmienna, gwarantując jej tożsamość. Socjologia wraz z filozofią w podobny sposób odpowiadają na ludzką potrzebę rozumienia, w tym tkwi ich pokrewieństwo. Zależność pomiędzy filozofią a socjologią jest dwustronna: źródłem nowych idei w socjologii jest filozofia, największe kontrowersje teoretyczne i metodologiczne socjologii zostały wniesione do niej przez filozofię. Z drugiej jednak strony, bez socjologicznej perspektywy nie sposób zrozumieć tendencji obserwowanych we współczesnej filozofii.

„Stan filozofii końca XX wieku jest nie tyle odbiciem kryzysu filozofii, jak sugerowałyby tytuły licznych publikacji zapowiadających jej koniec, ile kryzysu współczesnej cywilizacji” (s. 106). Najważniejsze pytania zaprzatające filozofów współczesnych prowadzą do kwestii wyrażanych przez pojęcia relatywizmu i racjonalności. Niemal powszechne jest przekonanie, że jakkolwiek relatywizm nie daje się teoretycznie uzasadnić, to nie sposób po prostu go odrzucić. Wśród prób radzenia sobie z tą sytuacją najważniejsze miejsce zajmuje kontekstualizm.

W *Uwagach końcowych* mamy podniesioną raz jeszcze zasadniczą tezę tej książeczki, że tożsamość filozofii zasadza się na jej kulturowej roli. „Realizując tę funkcję filozofia tworzy podstawową strukturę sensu oraz wyznacza horyzont naszego dyskursu, co pozwala na ukonstytuowanie symbolicznego uniwersum o niezbędnej spójności” (s. 111). Jednak ludzki świat ciągle podlega rekonstrukcji, a jego spójność bywa ciągle naruszana. Między innymi za sprawą poznawczej aktywności człowieka i związanych z tym przemian jego środowiska. Filozofia jest takim mechanizmem naprawczym spójności ludzkiego świata rywalizującym w pełnieniu tej funkcji z myśleniem potocznym oraz myśleniem mitycznym. Skuteczność w realizowaniu swej podstawowej funkcji zawdzięcza filozofia swojej zdolności do arbitralnych aktów twórczych. Teza o arbitralności filozofii, choć narusza nasze przyzwyczajenia językowe, to jednak bez „pierwotnej arbitralności” zaistniałej u początków filozofii nie sposób w ogóle wyjaśnić istnienia naszego symbolicznego świata, a zwłaszcza powstania podstawowych kategorii po-

jęciowych, które sprawiają, że nasz dyskurs wyraża określony ład, odbierany przez nas jako sens.

Na koniec Niżnik pyta, czy są jakieś granice arbitralności filozofii? Jak arbitralność ta ma się zwłaszcza do filozoficznej tradycji? Gdyby aktywność filozoficzna była całkowicie zapośredniczona w tradycji i gdyby dało się wskazać jakikolwiek czynnik, którego filozof w swej aktywności twórczej nie może zlekceważyć, to to, co nazwane jest tu arbitralnością, by nią nie było. Na te pytania jednak odpowiedzieć może, jak sądzi Niżnik, socjologia wiedzy. Najogólniejsza odpowiedź, jaką daje, to: wpływ kontekstu na idee filozofii jest najczęściej poza świadomym wyborem. Ponadto, trudno utrzymywać, że jakiegokolwiek z tych idei były jedynymi z możliwych. Nawet samo pojęcie „statusu filozofii” ma oddawać fakt, iż filozofia jest swoistą reakcją na „kontekst”. Poza tym decyzje teoretyczne filozofów bywały arbitralne, choć być może jest to arbitralność „ułamna” (s. 114).

Na koniec chciałbym pozwolić sobie na kilka uwag pod adresem recenzowanej książeczki. Fundamentalną kwestią jest tu pytanie, czy ten metaopis, tj. określenie statusu filozofii jako „arbitralne akty twórcze” też jest arbitralny? Jeżeli tak, to mamy tu wewnętrzną sprzeczność, ale ten zarzut formalny nie jest chyba najważniejszy.

Nie mniej jasną jest teza socjologii wiedzy głosząca, iż kontekst społeczny, w tym doświadczenie historyczne, w istotnym stopniu przesądza o naszych poglądach (s. 26). Czy znaczy to, że przesady (przed-sądy) społeczne (Baconowskie złudzenia, idola) pełnią rolę założeń w jakimkolwiek dyskursie filozoficznym, i w tym sensie wyznaczałyby określone tezy filozoficzne, czy też byłyby one probierzem pojęć, znaczeń pojęć filozoficznych? Raczej nie. Brak tutaj jakiegokolwiek wyjaśnienia w tej kwestii.

Pisząc, że jesteśmy zmuszeni zrezygnować z ideału filozofii jako nauki ścisłej (s. 29), autor sugeruje, że jest to pewien ideał, postulat, albo nawet mrzonka zdemistyfikowana kompletnie przez współczesną świadomość anyfundamentalistyczną, ponadto nie jest to funkcja konstytuująca filozofię na przestrzeni całych jej dziejów, zaś tym co, jego zdaniem, jest filozofii właściwe to rola światopoglądu, w której to roli nic nie jest w stanie jej zastąpić. Strategia tu zastosowana zdaje się nam mówić, iż fakty, dzieje filozofii narzucają sugestię, iż właśnie roli światopoglądu nie da się filozofii pozbawić, co można uczynić z jej funkcją poszukiwania pewności. Pojawia się jednak pytanie: czy tych dwóch funkcji nie dałoby się połączyć, uzależnić od siebie? Niżnik musi to przyznać, bo jeśli filozofia mocą swych arbitralnych aktów twórczych konstytuuję określony dyskurs, może nawet „grę językową”, to właśnie tak też czyniła ta opcja w filozofii, czyli poszukiwanie pewności, tj. filozofia bezzalożeniowa (patrz s. 28).

Kolejna kwestia to, bądź co bądź kontrowersyjna teza, że pytanie o status filozofii mieści się w socjologii wiedzy (s. 31). Jest to sprawa ważności tez filozoficznych. Niżnik niejako z konieczności musi głosić, że ważność tez filozoficznych to problem socjologii wiedzy, gdyż na mocy kluczowej tezy dla całej socjologii wiedzy kontekst społeczny, szerzej genetyczny, wyznacza kontekst teoretyczny, uzasadnienia. Ponadto, gdyby zagadnienie „statusu” filozofii ulokować w filozofii samej, wówczas niechybnie popadlibyśmy w błędne koło. Bo refleksja nad filozofią byłaby sama filozofią, która, jak pamiętamy, wyznacza dyskurs swoimi arbitralnymi aktami twórczymi, zatem opis kondycji filozofii dokonywałby się w tymże właśnie dyskursie. Reasumując: nie można byłoby uniknąć błędu ekstrapolacji własnej perspektywy. Toteż socjologia wiedzy jawi się tu jako ratunek. Przy czym ważne jest, co prawda nie zwerbalizowane nigdzie w tej książeczce przez Niżnika założenie, że język socjologii wiedzy jest językiem obiektywnym, nie skażonym pryzmatem filozoficznym. Innymi słowy, kategorie socjologii wiedzy są neutralne filozoficznie, a nadto zdolne do obiektywnego zdania sprawy z dziejów filozofii.

Shokować może także stwierdzenie, że owa niezmienna, pierwotna funkcja, dzięki której filozofia zachowuje swą tożsamość, nie zawsze bywała uświadamiana (s. 34). I trzeba było czekać aż na socjologię wiedzy, by to filozofom uświadomić.

Do *regressus ad infinitum* także prowadzi teza, że Jedyną prawdziwie ludzką formą kontaktu ze światem jest kontakt zapośredniczony przez symbole” (s. 35). Nasuwa się pytanie, czy konstatacja owa też musi być ujęta w jakieś symbole? Raczej tak, więc skąd owa świadomość, i w jakich symbolach jest ona zapośredniczona?

Jeszcze raz sprawa prawomocności filozofii. Niżnik sądzi, że „niekoniecznie musi być żądaniem jej «ugruntowania»; może ono być jedynie wyrazem dociekliwości w sprawie pochodzenia jej tez”. Nie sposób się na to zgodzić, bo na mocy błędu naturalistycznego, z wiedzy o tym jaką filozofia była dotychczas nie wynika, że ma taką również być nadal, czyli pełnić funkcję fundującą spójność ludzkiego dyskursu. Wynika stąd jedynie to, jaką była dotychczas. Od tego jednak nie sposób jakkolwiek prawomocnie przejść do stwierdzenia, że w roli tej nic nie może jej zastąpić, czy też „człowiek nie jest w stanie obyć się bez filozofii” (s. 61). Dalej autor pisze, że stawiając pytanie o status filozofii nieuchronnie zapytać musimy o genezę podstawowym pojęć dyskursu filozoficznego, a także o racje dla rozmaitych form filozoficznego języka” (s. 57). Raz, że jest to pytanie w tradycyjnym filozoficznie dyskursie, to jeszcze jego metafizologia nie jest jedyną, obligatoryjną, w której można stawiać pytania o status samej filozofii. Brak tutaj, jak i w innych miejscach, samozwrotności.

Poprzez arbitralność Niżnik pojmuje sytuacje „logicznie pierwotne”, czyli „czynności polegające na intelektualnym fundowaniu: dyskursu, języka, struktury sensu”. Jest nią także „Kreatywność polegająca na tworzeniu nowych punktów orientacyjnych dla ludzkiego uniwersum symbolicznego, gwarantujących nową strukturę sensu” (s. 58, 59). „Przekazy” o których mówi, określa jako „sposób indywidualnej artykulacji rezultatów naszej konfrontacji ze światem” (w takim ujęciu jednak nie dość, że są to tradycyjne kategorie, to jeszcze artykulacja ta nie odbywa się poza językiem, symbolami), „sfera naszej aktywności poznawczej” (to także jest nie mniej mętne, gdyż poznanie musi odbywać się w jakimś dyskursie, symbolach). Wyjaśnienia wymaga kwestia, jak się ma aktywność poznawcza do arbitralnych aktów symbolicznych. Czy jedno nie wyklucza drugiego? Czy poznanie jest pierwotne, czy dopiero dokonuje się w obrębie pewnej struktury sensu?

Dalej, skoro „filozofia jest tożsama z narodzinami kategorii pojęciowych, które dopiero wyznaczyły drogi ludzkiej myśli. Pojęć takich jak byt, poznanie, prawda, rozum, tożsamość itd. Przyjęcie tych kategorii było w tym sensie arbitralne, że nie zasadały się one na żadnych istniejących przesłankach, ani nie były one jedynymi możliwymi kategoriami”, to również nie wolno pod groźbą popadnięcia w błędne koło, stosować tych arbitralnych kategorii filozoficznych (np. „poznanie”) do opisu kondycji samej filozofii.

Współczesny kryzys filozofii w tym ujęciu byłby niczym innym jak tylko brakiem nowych śmiałych decyzji arbitralnych ze strony samej filozofii (s. 65), czyli, inaczej mówiąc, współcześni filozofowie są leniwi, a nie filozofia jest niemożliwa, jak sądzą postmoderniści.

Mimo neutralności filozoficznej Niżnik jako socjolog wiedzy przemycza tutaj cały szereg kontrowersyjnych tez filozoficznych: „ludzki świat jest światem symbolicznym zbudowanym wokół punktów orientacyjnych, które są arbitralnymi produktami ludzkiej myśli, a dokładniej wynalazkami filozofii. Sens, rozum, racjonalność, prawda, poznanie są takimi punktami orientacyjnymi. Racjonalność to sposób naszego radzenia sobie z przygodnością” (s. 79- 80), z czego wynikałoby, że „przygodność” nie jest elementem dyskursu filozoficznego, lecz faktem dotyczącym kondycji samego człowieka. Tak, czy inaczej, jest to teza filozoficzna. Ponadto mówiąc, że filozofia wraz z religią i ideologią odpowiada na ludzką potrzebę absolutu (s. 81), potwierdza tym samym postawioną przeze mnie wyżej tezę, że absolutnie głosi tezę metafizyczną o tym, że człowiek jest kontyngentny i próbuje za pomocą arbitralnych aktów pojęciowych zagłuszyć tę lukę. Są to zatem nie tylko dowolne pojęcia, ale fundamentalny opis *conditio humana*.

Są to problemy, które wymagają odpowiedzi, a których nie można znaleźć na kartach ważnej i interesującej książeczki Józefa Niżnika *Arbitralność i sens*.

NOTY O KSIĄŻKACH

Henryk Elzenberg: *Pisma estetyczne*. Opracował oraz wstępem opatrzył Lesław Hostyński. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1999, 281 s.

Biblioteka Elzenbergowska wzbogaciła się o nową, cenną pozycję. Wydawnictwo UMCS w Lublinie wydało w 1999 roku *Pisma estetyczne* Henryka Elzenberga, Książkę opracował i wstępem opatrzył Lesław Hostyński. Tom składa się z trzech części: *Wstępu*, w którym zostały omówione poglądy estetyczne Henryka Elzenberga oraz jego prac estetycznych podzielonych na *Teksty publikowane* i *Inedita*, które zawierają przeważnie prace publikowane po raz pierwszy.

Wstęp Lesława Hostyńskiego jest szkicem poświęconym estetyce Elzenberga, w którym omówiono kolejno: pojęcie wartości oraz piękno i dobro jako jego odmiany, epistemologiczny obiektywizm aksjologiczny (wartościowanie i ocenianie piękna), przeżycie estetyczne (kontemplacja i przeżycie kontemplacyjne), ekspresja i wreszcie rozumienie krytyki literacko-artystycznej przez autora *Prób kontaktu*. Dzięki wstępowi czytelnik może wyrobić sobie ogólny obraz Elzenbergowskiej estetyki jako dyscypliny wartościującej oraz skonfrontować tezy Hostyńskiego z materiałem źródłowym zamieszczonym w obu dalszych częściach książki. Trzeba przy tym zaznaczyć, że autor wstępu dokonał niemałego wysiłku rekonstrukcyjnego, gdyż Elzenberg nigdy nie wyłożył w sposób teoretycznie zwarty swej estetyki i pozostawił ją w kalejdoskopowo rozproszonych tekstach.

Wysiłek rekonstrukcyjny jest też widoczny w układzie tekstów Elzenberga. Hostyński starał się pomieścić je w określonym porządku teoretycznym - od zawierających twierdzenia naczelne z zakresu aksjologii formalnej, przez artykuły poświęcone aksjologii merytorycznej czystej, aż po teksty należące do aksjologii merytorycznej stosowanej. Rozprawy Elzenberga rozpoczynają się więc od czterech artykułów dotyczących pojęcia wartości i tożsamości piękna i dobra, dalej następują teksty poświęcone poznawaniu piękna, ekspresji estetycznej, osobowości twórczej, krytyce literackiej, funkcji komunikatywno-poznawczej wysławiania się obrazowego i wreszcie rozważania dotyczące przeżyć związanych z przyrodą. Wymienione artykuły zajmują 160 stron książki i były już publikowane. Pozostałe 120 stron to *inedita*.

Przygotowanie redakcyjne niepublikowanych rękopisów Elzenberga jest zajęciem żmudnym i trudnym. Często są to bowiem zapiski mało czytelne, zawierają dużą ilość poprawek i uwag na marginesie, wtrętów i możliwości alternatywnych. Hostyński wszystko to skrupulatnie odtworzył, wskazał miejsca nieczytelne, miejsca lekcji niepewnej oraz uzupełnił teksty Elzenberga dodatkowymi wyjaśnieniami leksykalnymi. *Inedita* zawierają szereg większych całości, jak choćby: *Ogólność i oryginalność w sztuce. Głębokość. Sztuka jako objawienie, Estetyczne uroki ekspresji czy Tragizm*. Ten ostatni szkic wydaje mi się teoretycznie najciekawszy. Warto jednak zapoznać się ze wszystkimi rękopisami pomieszczonymi w *Pismach estetycznych*.

Z pism estetycznych Elzenberga wylania się dość postrzępiona koncepcja piękna i sztuki, ale jest to tylko pozór. Elzenberg utożsamia piękno z ekspresją. Piękne jest to, co wyraża jakieś treści psychiczne, najczęściej emocjonalne. I im te treści psychiczne są wyższe, tym i piękno doskonalsze. A że wyższymi treściami psychicznymi są treści duchowe, stąd i ekspresja duchowa jest najwyższą postacią piękna. Treści takie wyrażają oczywiście dzieła sztuki (literatura, teatr, muzyka, malarstwo i rzeźbiarstwo oraz architektura), ale nie tylko. Treści, takie jak: smutek, groza, gniew, rozpacz, tragizm czy spokój, występują też w przedmiotach natury (krajobrazach, szczytach górskich, drzewach, obłokach itp.). Te czysto jakościowe cechy muszą się jakoś dać rozpoznać w przedmiocie przesądzając o jego pięknie i to w sposób obiektywny. Kwestia obiektywności ekspresyjno-duchowej koncepcji piękna może oczywiście budzić wątpliwości. Choć Elzenberg poświęcił jej немало uwagi, to jednak nie została ona przez niego w pełni opracowana. Za to analizował on wiele takich wątków ekspresyjnych podając ich charakterystykę formalną i treściową oraz odgraniczając wyraźnie swoje stanowisko estetyczne od innych koncepcji piękna i sztuki, a w szczególności formalizmu i empiryzmu.

Na koniec trzeba dodać, że książka Henryka Elzenberga *Pisma estetyczne* została bardzo starannie wydana, opatrzona indeksem osobowym i rzeczowym, oprawiona w twardą i estetyczną okładkę oraz solidnie związana. Kilka wcześniejszych pozycji Wydawnictwa UMCS oraz ta ostatnia wskazują, że staje się ono jedną z lepszych i znaczniejszych oficyn wydawniczych w kraju.

Ulrich Schrade

Dominique Folscheid: *Wielkie daty filozofii nowożytnej i współczesnej*, tłum. Jerzy Niecikowski Warszawa, Prószyński i Ska, 2000, 176 s.

Książka Folscheida *Wielkie daty filozofii nowożytnej i współczesnej* zapełnia lukę, jaka istnieje na polskim runku publikacji filozoficznych. Mam tu

na myśli braki w zakresie syntetycznych, krótkich pozycji, które zwięźle przedstawiają myślicieli i ich poglądy. Polskie wydawnictwa gustują raczej w prezentacji opasłych podręczników akademickich (skądinąd pożytecznych). Wydaje się zatem, że książka niniejsza ów brak jakoś zapełnia. Niewątpliwie należy podkreślić wartość chronologicznego ułożenia najważniejszych dzieł i idei filozoficznych. Niestety, jest to jedyna pozytywna cecha tej książki. Dalej czytelnika czeka rozczarowanie. Otóż, sięgając po pozycję tego typu, zakłada się jej encyklopedyczny, zatem w miarę obiektywny charakter. Autorzy różnorakich encyklopedii i słowników podają tylko informacje, a ocenę pozostawiają odbiorcy. D. Folscheid łamie tę zasadę. Hasła pełne są przemyconych ocen autora i tym samym stanowią jego własną interpretację. Sam autor nie musi, oczywiście, na wszystkim się znać. Mimo to komentuje prezentowanych myślicieli. A w niektórych wypadkach wygląda to dość żałośnie. Weźmy np. hasło o J. Locke'u (s. 53). Dowiadujemy się w nim, że *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* charakteryzują się „filozoficzną przeciętnością”. Jednak w kolejnych zdaniach autor podaje, że stały się one „biblią empiryzmu” i „zostały przełożone na wiele języków”. Doprawdy nie wiem, dlaczego ta „przeciętna” w filozoficznych treściach książka zdobyła takie uznanie? O wielkim znaczeniu Locke'a i jego wkładzie do teorii empiryzmu możemy przeczytać w wielu podręcznikach, choćby np. w *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza. Niestety, podobnych wtretów o dość spornej treści jest więcej. Za przykład może służyć pierwsze zdanie z hasła o Darwinie (s. 113): „W wypadku Darwina trudno jest oddzielić historyczną rzeczywistość od legendy i naukę od mitu (...)” Czyżby? We współczesnej literaturze naukowej o Darwinie pisze się wiele. Wystarczy wspomnieć nazwiska Wilsona, Edelmana, Goulda (wszyscy wydani w serii PIW „Plus minus”), czy rodzimych badaczy, np. Łastowskiego i Kuźnickiego. Trudno w książkach tych autorów znaleźć elementy jakiejś legendy. To, że w nauce istnieją legendy o Darwinie, jest jedynie mniemaniem autora.

Rekapitulując, chciałbym zauważyć, że książka Folscheida jest przede wszystkim jego własnym widzeniem wielkich dat w filozofii. Nie mam nic przeciwko autorskim koncepcjom. Należy jednak mieć na uwadze to, że informacje podane w tej książce nie są obiektywnym obrazem opisywanych postaci i faktów, a sama interpretacja autorska pozostawia wiele do życzenia.

Cezary Kościelniak

LIST DO REDAKCJI

Wiosną 2000 roku w Wydawnictwie Naukowym Instytutu Filozofii UAM w Poznaniu ukazała się książka pt. *O filozofii dzisiaj*, pod redakcją prof. Romana Kozłowskiego. Pośród innych tekstów, zamieszczono także mój: *Myśl skowana, czyli kilka niemiłych uwag o przyczynach upadku filozofii w naszych czasach* (s. 173-178). Na skutek mojego zaniedbania oraz edytorskiej pomyłki opublikowano tekst, który nie był przeznaczony do publikacji. Stanowił on, mianowicie, podstawę wygłoszonego przeze mnie referatu podczas konferencji pt. *Czym była, czym jest i czym powinna być filozofia?* (Poznań 1997). Do publikacji przygotowałem tekst, co prawda, pod tym samym tytułem, niemniej jednak inny. Przede wszystkim nieco dłuższy, zdecydowanie mniej polemiczny, nade wszystko zaś opatrzone należnymi przypisami, których w opublikowanych artykule, z oczywistych względów, brak (tekst miał mi służyć w trakcie wygłaszania referatu). Po lekturze opublikowanego artykułu czytelnik mógłby odnieść błędne mniemanie, iż cały tekst jest oparty na jedynie moim poomyśle autorskim. Tak jednak nie jest. Główną bowiem inspiracją mojego referatu był głośny, szeroko komentowany i recenzowany esej prof. Józefa Lipca z Uniwersytetu Jagiellońskiego pt. *Wolność filozofii* pomieszczony w książce *Wolność i podmiotowość człowieka* (Wydawnictwo Fall, Kraków 1977). W tym też duchu i z taką słowną adnotacją zaprezentowałem ów pechowy referat podczas rzeczonej konferencji w Poznaniu.

Za popełnione zaniedbanie i pomyłkę serdecznie przepraszam Pana Profesora Józefa Lipca, jak również Pana Profesora Romana Kozłowskiego, redaktora tomu *O filozofii dzisiaj*.

Kraków 29 V 2000 r.

Paweł Maciej Pawłowski

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Andrzej Siemianowski — <i>Newton's Philosophy of Science</i>	5
Wolfgang Müller-Lauter — <i>Nietzsche's Lesson about Will to Power (2)</i>	16
Michał Łuczewski - <i>Utopias and Conservatism</i>	38

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Stanisław Buda — <i>Time in Objects Objects in Time</i>	59
Maria Wałęska-Siemińska — <i>Ethics of Responsibility in Perspective of Ecology</i>	69

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

<i>The Polish Philosophical Milieu on the Decision of the Minister of Education regarding Exclusion of Philosophy from Secondary-School Programmes</i>	78
Daniel Putman - <i>Virtue Theory and the Self: Thoughts on Addressing Ethical Egoism in Our Students</i>	84

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

Marek Hetmański — <i>Zdzisław Cackowski</i>	94
Urszula M. Żegleń — <i>Stanisław Kamiński</i>	108
Wojciech Słomski — <i>Władysław Krajewski</i>	120
Dobrochna Dembińska-Siury, Adam Górniak — <i>Jan Legowicz</i>	139
Czesława Piecuch — <i>Władysław Stróżewski</i>	158
Stanisław Gut — <i>Stefan Świeżawski</i>	177
Witold Mackiewicz — <i>Polish Philosophical Institutions after 1945</i>	198

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Witold M. Nowak — <i>An Outline of Doctor's Thesis</i>	229
Magdalena Żardecka-Nowak — <i>An Outline of Doctor's Thesis.</i>	233
Krzysztof Stachewicz — <i>An Outline of Doctor's Thesis</i>	237
<i>Habitations in Philosophy (1999)</i>	243

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Witold P Glinkowski — <i>Dialogue as Philosophy or the Actuality of Buber's between</i>	294
Tomasz Femiak — <i>Chwistek's Theory of Reality form the Point of View of Cognitive Psychology</i>	307
Stanisław Gromadzki — <i>One Hundred Years of Polish Reception of Nietzsche's Philosophie</i>	330
Aleksander Zbrzezny — <i>Some Remarks on Polemics between Descartes' and Learned Men</i>	339

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Bogusław Wolniewicz — <i>Corrections to Elzenberg's Texton Tragicalness</i>	349
Witold Mackiewicz — „ <i>Philosophy at School</i> ”, Kielce 2000	355
Stanisław Gromadzki - <i>Nietzschean Congress in Naumburg</i>	357

REVIEWS AND NOTES

Marta Kasztelan — <i>Natural History of Truth</i> (F. Fernandez-Armesto: <i>Historia prawdy</i> . Poznań 1999)	359
Andrzej Kołakowski — <i>Can Philosophy Be National? (Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810-1946, wybór i wstęp S. Pieróg. Warszawa 1999)</i>	361
Tadeusz Kościuszko - <i>Rereading Kant</i> (Z. Kuderowicz: <i>Kant</i> . Warszawa 2000)	366
Jadwiga Mizińska — <i>Insufficiency in the Form of Surfeit</i> (S. Morawski: <i>Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury</i> . Toruń 1999)	369
Artur Mordka — <i>Phenomenology as Society Matter</i> (Cz. Głombik: <i>Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje</i> . Katowice 1999)	377
Bogdan Ogrodnik — <i>For the Right Understanding of Philosophy</i> (L. Nowak: <i>Byt i myśl</i> . Poznań 1998)	380
Ryszard Sitek — <i>From Witelon to Kotarbiński. 34 Scenes from the Polish Philosophical Tradition</i> (R. Palacz: <i>Klasycy filozofii polskiej</i> . Warszawa — Zielona Góra 1999)	386
Wojciech Słomski — <i>End of some School?</i> (M. Nowaczyk: <i>Lanternari i szkoła rzymska antropologii religii</i> . Warszawa 2000)	392
Wojciech Słomski — <i>Around Lvov- Warsaw School</i> (W. Tyburski, R. Wiśniewski, red.: <i>Polska filozofia analityczna. W kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej</i> . Toruń 1999)	396
Ryszard Sitek — <i>Half a Century Later</i> (W. Słomski: <i>Personalistyczna wizja wolności. Wokół koncepcji wolności osoby ludzkiej Emmanuela Mouniera</i> . Warszawa 2000)	401
Maciej Twaróg — <i>Pessimism in Russian</i> (M. Bohun: <i>Kontrrewolucja i pesymizm</i> . Kraków 2000)	405
Ireneusz Ziemiński — <i>The Significance of Consciousness</i> (Ch. P. Siewert: <i>The Significance of Consciousness</i> . Princeton 1998)	413
Włodzimierz Zięba — <i>The Question on Condition of Philosophy</i> (J. Niżnik: <i>Arbitralność filozofii</i> . Warszawa 1999)	419
<i>Notes on books</i>	427
<i>Letter to the Editor</i>	430
INHALTSVERZEICHNIS	433

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Andrzej Siemianowski — <i>Newtons Philosophie der Wissenschaft</i>	5
Wolfgang Müller-Lauter — <i>Nietzsches Lehre über Machtwillie (2)</i>	16
Michał Łuczewski — <i>Utopien und Konservatismus</i>	38

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Stanisław Buda — <i>Zeit in der Gegenstände - Gegenstände in der Zeit</i>	59
Maria Wałęska-Siemińska - <i>Verantwortungsethik in der Perspektive der Ökologie</i>	69

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

<i>Verhalten des philosophischen Milieus gegen der Entscheidung der Volksbildungsminister betreffend Abschaffung der Philosophie aus Lehrprogramm der Mittelschulen</i>	78
Daniel Putman - <i>Tugendtheorie und Ego. Bemerkungen zu Problem des ethischen Egoismus der Studenten</i>	84

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

Marek Hetmański — <i>Zdzisław Cackowski</i>	94
Urszula M. Żegleń — <i>Stanisław Kamiński</i>	108
Wojciech Słomski — <i>Władysław Krajewski</i>	120
Dobrochna Dembińska-Siury, Adam Górniak — <i>Jan Legowicz</i>	139
Czesława Piecuch — <i>Władysław Stróżewski</i>	158
Stanisław Gut - <i>Stefan Świeżawski</i>	177
Witold Mackiewicz - <i>Philosophische Institutionen in Polen seit 1945</i>	198

IN DER ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Witold M. Nowak - <i>Abri der Doktorarbeit</i>	229
Magdalena Żardecka-Nowak — <i>Abri der Doktorarbeit.</i>	233
Krzysztof Stachewicz — <i>Abri der Doktorarbeit</i>	237
<i>Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie — 1999</i>	243

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Witold P. Glinkowski — <i>Dialog als Philosophie oder Wirklichkeit des Buberschen zwischen</i>	294
Tomasz Femiak — <i>Chwisteks Theorie der Realität von Standpunkt der cognitive psychology</i>	307
Stanisław Gromadzki — <i>Ein hundert Jahre der Rezeption der Philosophie Nietzsches in Polen</i>	300
Aleksander Zbrzezny — <i>Bemerkungen über Polemiken zwischen Descartes und den Gelehrten</i>	339

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

Bogusław Wolniewicz — <i>Berichtigungen zu Etzenbergs Text über Tragischen</i>	349
Witold Mackiewicz — „ <i>Philosophie in der Schule</i> ” - Kielce 2000	355
Stanisław Gromadzki - <i>Nietzsche-Kongreß in Naumburg</i>	357

REZENSIONEN UND NOTEN

Marta Kasztelan — <i>Naturalgeschichte der Wahrheit</i> (F. Fernandez-Armesto: <i>Historia prawdy</i> . Poznań 1999)	359
Andrzej Kołakowski — <i>Kann Philosophie national sein? (Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów 1810-1946, wybór i wstęp S. Pieróg. Warszawa 1999)</i>	361
Tadeusz Kościuszko — <i>Das neue Lesen von Kant</i> (Z. Kuderowicz: <i>Kant</i> . Warszawa 2000)	366
Jadwiga Mizińska — <i>Unbefriedigung in Gestalt des Überdrusses</i> (S. Morawski: <i>Niewdzięczne rysowanie mapy. O postmodernie (izmie) i kryzysie kultury</i> . Toruń 1999)	369
Artur Mordka — <i>Gesellige Phänomenologie</i> (Cz. Głombik: <i>Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje</i> . Katowice 1999)	377
Bogdan Ogrodnik — <i>Für das richtige Verstehen der Philosophie</i> (L. Nowak: <i>Byt i myśl</i> . Poznań 1998)	380
Ryszard Sitek — <i>Von Witelon zu Kotarbiński. 34 Aufzüge aus Polnischen Philosophischen Tradition</i> (R. Palacz: <i>Klasycy filozofii polskiej</i> . Warszawa - Zielona Góra 1999)	386
Wojciech Słomski — <i>Ende einer Schule?</i> (M. Nowaczyk: <i>Lanternari i szkoła rzymska antropologii religii</i> . Warszawa 2000)	392
Wojciech Słomski — <i>Herum Lvov-Warschau Schule</i> (W. Tyburski, R. Wiśniewski, red.: <i>Polska filozofia analityczna. W kręgu szkoły lwowsko-warszawskiej</i> . Toruń 1999)	396
Ryszard Sitek — <i>Nach einer Halb des Jahrhunderts</i> (W. Słomski: <i>Personalistyczna wizja wolności. Wokół koncepcji wolności osoby ludzkiej Emmanuela Mouniera</i> . Warszawa 2000)	401
Maciej Twaróg — <i>Pessimismus in Russisch</i> (M. Bohun: <i>Kontrrewolucja i pesymizm</i> . Kraków 2000)	405
Ireneusz Ziemiński — <i>Bedeutung des Bewusstseins</i> (Ch. P. Siewert: <i>The Significance of Consciousness</i> . Princeton 1998)	413
Włodzimierz Zięba — <i>Die Frage nach der Kondition der Philosophie</i> (J. Niżnik: <i>Arbitralność filozofii</i> . Warszawa 1999)	419
Noten über Bücher	427
Brief zu Herausgeber	430
CONTENTS	431

LOGOS i ETHOS
1(8)2000 PAT - Kraków
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków

Księdzu Dziekanowi Profesorowi Józefowi Tischnerowi *in memoriam*.

PORTRETY: O. Jan Andrzej Kłoczowski OP: *Ojciec*, Georges Cottier OP; O. Georges Cottier OP: *Wolność a prawda*.

TEKSTY I KOMENTARZE: Paul Tillich: *Moralizmy, moralność, etyka teonomiczna*; Mariusz Wojewoda: *Etyka rozdartego sumienia*.

ROZPRAWY: Ks. Jan Sochoń: *Pogoń za tajemnicami. Mistyczna narracja wobec niewyraźnego* (Plotyn - Bataille); Marian Grabowski: Karol Tarnowski: *Pragnienie metafizyczne*; Stanisław Stołárik: *Świat naturalny w filozofii Jana Patočki*; Ks. Dariusz Oko: *Metoda transcendentálna i samo-korygujący się pro ces uczenia w ujęciu Bernarda Lonergana*; O. Wojciech Kleofas Gródek OFM: *Jak należy rozumieć eón Melissosa?*; Marek Drwięga: *Kilka uwag o antropologii św. Augustyna*.

oraz Z WARSZTATU MŁODYCH, DYSKUSJE I PUBLIKACJE.

JĘZYK WSPÓŁCZESNEJ HUMANISTYKI
ZNAK - JĘZYK - RZECZYWISTOŚĆ
Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2000

I. Kazimierz Twardowski: *O jasnym i niejasnym stylu filozofowania* (fragmenty); Kazimierz Twardowski: *Symbolomania i pragmatofobia* (fragmenty); Tadeusz Kotarbiński: *O postawie reistycznej, czyli konkretystycznej* (fragment); Kazimierz Ajdukiewicz: *Logistyczny antyirracjonalizm w Polsce* (fragmenty); Stanisław Ossowski: *Język nauk społecznych na tle zagadnień teorii kultury* (fragment); Janina Kotarbińska: *Spór o granice stosowalności metod logicznych* (fragment).

II. Barbara Stanosz: *Bełkot i przesąd*; Henryk Hiż: *W obronie bełkotu*; Jacek J. Jadacki: *O bełkocie*.

III. Marian Przełęcki: *Postulat ścisłości*; Andrzej Grzegorzczak: *Czy istnieje ścisłość poza wymaganiami logiki*; Tadeusz Pszczołowski: *Autologiczna mętność*; Leon Koj: *Wołanie na pustyni; Myślenie i język*; Andrzej Bogusławski: *Starać się zrozumieć tekst*; Jerzy Pelc: *Myśli o języku humanistyki*.

IV. Adam Nowaczyk: *Dosłowność, metafora i nonsens w filozofii*; Bogusław Wolniewicz: *O sytuacji we współczesnej filozofii*; Leszek Nowak: *O stylach i dewiacjach filozofowania*; Jacek Hołowka: *Czego brakuje filozofii postmodernizmu*.

V. Krystyna Zamiata: *Problem destrukcji myślenia naukowego we współczesnej humanistyce*; Stanisław Pietraszko: *Procedury humanistyki a jej cele*; Jadwiga Mizińska: *Fakty humanistyczne a język humanistyki*.

VI. Jerzy Bobryk: *O niektórych cechach języka psychologii procesów poznawczych*; Zygmunt Ziemiński: *Niejasności tekstów prawnych i prawnoznawstwa*; Jan Garewicz: *Z zagadnień hermeneutyki przekładu*; Henryk Markiewicz: *Kodeks badacza literatury*; Jerzy Starnawski: ***; Jerzy Pogonowski: *W sprawie programu badawczego lingwistyki formalnej*; Jerzy Pelc: *Posłowie: O jasnym i niejasnym stylu w humanistyce* (fragment).

SZTUKA I FILOZOFIA, 18 - 2000 UNIwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

I. Rozprawy i artykuły: Raymond Geuss: *W odpowiedzi Paulowi de Manowi*; Paul de Man: *Odpowiedź Raymondowi Geussowi*; Paul de Man: *Hegel o wzniosłości*; Piotr Łaciak: *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*; Maurice Blanchot: *Śmiech bogów*; Catherine Chaliel: *Zakaz przedstawiania*; Evangelos Moutsopoulos: *Alternatywne procesy w twórczości artystycznej*; Marianna Michałowska: *Odnowienie pamięci - fotografia wobec nowych mediów*; Tomasz Żalusiński: *i*; Agata Sapkowska: *Wieczność i trzy gesty błazna (Pascal, Nietzsche, Simone Weil)*; Ewa Borowska: *Synowie Heraklesa*; Dagmara Meszka, Robert Zieliński: *Wokół książki „Nuda w kulturze”*, oraz: **Recenzje i noty**.