

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXII
NUMER 1

100-lecie PTF – słowo od Redakcji. – LISTY GRATULACYJNE. – INAUGURACJA UROCZYSTOŚCI. – WSPOMNIENIA: B. Skarga – Kilka refleksji o przeszłości; J. Pełc – Kazimierz Twardowski – twórca PTF; J. Domański – Uwagi o pluralizmie filozoficznym w PRL-u; W. Krajewski – Dogmatyzm i krytycyzm. – KANT W POLSCE PRZED 100 LATY I DZIŚ. – NA NOWE STULECIE. – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

TORUŃ 2005

SPIS TREŚCI

100-lecie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – słowo od Redakcji	3
LISTY GRATULACYJNE	
Aleksander Kwaśniewski, Prezydent RP	7
Krystyna Łybacka, Minister Edukacji Narodowej i Sportu	9
Małgorzata Toeplitz-Winiewska, Przewodnicząca PTP	10
INAUGURACJA UROCZYSTOŚCI	
Przemówienie prof. Władysława Stróżewskiego, Przewodniczącego PTF	13
Wystąpienie JM Rektora UW Prof. Piotra Węgleńskiego	15
WSPOMNIENIA	
Barbara Skarga – Kilka refleksji o przeszłości... ..	19
Jerzy Pelc – Kazimierz Twardowski – twórca PTF	23
Juliusz Domański – Uwagi o pluralizmie filozoficznym w PRL-u	29
Władysław Krajewski – Dogmatyzm i krytycyzm w polskiej filozofii powojennej	33
KANT W POLSCE PRZED 100 LATY I DZIŚ	
Piotr Chmielowski – Kant w Polsce	41
Mirosław Żelazny – Referat Piotra Chmielowskiego „Najdawniejsze wiadomości o E. Kancie w piśmiennictwie naszym”	55
Marek Siemek – Sto lat polskich tłumaczeń Kanta	63
Karol Bał – Wokół doniosłych rocznic: 200-lecia Kanta i 100-lecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego	69
Jan Hartman – Kant a sprawa polska, czyli kondycja naszej filozofii	75
NA NOWE STULECIE	
Władysław Stróżewski – Kilka uwag o pojęciu krytyki	83
Barbara A. Markiewicz – Czy filozofii potrzebna jest tradycja?	89
Jacek J. Jadacki – W sto lat później	97
Jan Woleński – Kilka obrachunków rocznicowych	103
Ryszard Kleszcz – O filozofii i jej charakterze	119
Ulrich Schrade – Na drugie stulecie istnienia PTF	135
Jan Krokos – Polskie Towarzystwo Filozoficzne a projekt odnowy filozofii	139
Dobrochna Dembińska-Siury – Kilka uwag o wartości prawdy	149
Sebastian T. Kołodziejczyk – O mocy eksplanacyjnej filozofii	153
Agata Bielik-Robson – Uwagi krytyczne o aktualnym stanie filozofii	163
Michał Rozynek – O korzyściach płynących ze współpracy filozofów	167
Zapiski bibliograficzne	171
Wiadomości bieżące	207

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LXII
NUMER 1

TORUŃ 2005

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO
DYREKCJA INSTYTUTU FILOZOFII UMK

Redaktor

Leon Gumański

Zastępca Redaktora

Ryszard Wiśniewski

Sekretarz Redakcji

Marcin T. Zdrenka

Korespondenci

*Zbigniew Drozdowicz (Poznań), Czesław Głombik (Katowice),
Lech Grudziński (Gdańsk), Ryszard Kleszcz (Łódź), Wojciech Krysztofiak (Szczecin),
Leszek Kusak (Kraków), Maciej Manikowski (Wrocław), Marek Rembierz (Cieszyn),
Piotr Teodorczuk (Warszawa), Bogumiła Truchlińska (Lublin), Witold Tulibacki (Olsztyn)*

Adres Redakcji

Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Instytut Filozofii
87–100 Toruń, ul. Fosa Staromiejska 1a

Printed in Poland

© Copyright by Redakcja „Ruchu Filozoficznego”
Toruń 2005

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

ul. Gagarina 39, 87–100 Toruń
tel. (0 56) 611 42 95, fax 611 47 05
dwyd@uni.torun.pl

DYSTRYBUCJA: Biuro Promocji, ul. Reja 25, 87–100 Toruń
tel./fax (0 56) 611 42 38
books@umk.pl

www.wydawnictwo.uni.torun.pl

Wydanie I. Ark. druk. 11,5. Nakład 600 egz.

Skład: COBAMA, tel. (0 56) 648 31 31

Druk: Zakład Poligrafii UMK



100-lecie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – słowo od Redakcji

Minęło już sto lat istnienia i działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Dla uczczenia rocznicy odbyły się 12 lutego 2004 r. na Uniwersytecie Warszawskim obchody, nad którymi patronat objął Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Aleksander Kwaśniewski. Uroczyste sesje miały miejsce w Złotej Sali Pałacu Kazimierzowskiego. Udział wzięli nie tylko najwybitniejsi filozofowie polscy, lecz również zaproszeni goście, studenci, nauczyciele i licealiści.

Obrady otworzył przewodniczący PTF, prof. Władysław Stróżewski, po czym przemówienie powitalne wygłosił gospodarz obchodów, rektor UW Piotr Węgleński. Ponieważ Prezydent Aleksander Kwaśniewski nie mógł osobiście przybyć na uroczystość, list Jego odczytał radca kancelarii prezydenta, Mirosław Głogowski. W imieniu ministra Edukacji Narodowej i Sportu, Krystyny Lybackiej, gratulacje i życzenia przekazał wiceminister Franciszek Potulski.

Po części oficjalnej odbyły się trzy sesje naukowe. Podczas przerw można było obejrzeć i kupić książki wydane przez PTF w związku ze stuleciem. W Instytucie Filozofii UW dostępna była wystawa poświęcona rocznicy, urządzona przez dyrektora Biblioteki Instytutu, Janusza Sieka.

Pierwszą sesję poprowadził prof. Tadeusz Gadacz, drugą prof. Ulrich Schrade, a ostatnią prof. Barbara Markiewicz. Wypowiedzi przedstawicieli starszego pokolenia miały nieraz charakter wspomnieniowy. Niektórzy z referentów nawiązali zaś w swych wystąpieniach do myśli filozoficznej Immanuela Kanta.

Asumpt ku temu stworzyło przemówienie inauguracyjne* wygłoszone sto lat wcześniej we Lwowie przez prof. Kazimierza Twardowskiego, który podkreślał wówczas walor postulowanego przez Kanta krytycyzmu oraz zbieżność daty powstania Towarzystwa ze stuleciem śmierci królewieckiego myśliciela. Redakcji „Ruchu Filozoficznego” przypadł zaszczyt opublikowania w tym numerze tekstów listów gratulacyjnych, przemówień i referatów. By przybliżyć atmosferę dni powołania PTF do życia, zamieszczamy przedruk rozprawki Piotra Chmielowskiego datowanej 12 lutego 1904 roku.

Redakcja

* Zob. „Ruch Filozoficzny”, t. LXI, nr 2, s. 331.

**LISTY
GRATULACYJNE**

1271
BIBLIOGRAPHY



Prezydent
Rzeczypospolitej Polskiej

Warszawa, 12 lutego 2004 roku

Do uczestników i organizatorów
uroczystej sesji z okazji 100-lecia
Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Szanowni Państwo,

Serdecznie pozdrawiam wszystkich uczestników uroczystej sesji Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Ta zasłużona dla życia intelektualnego w naszym kraju instytucja obchodzi dziś setną rocznicę powstania. Z tej okazji pragnę przekazać wszystkim członkom Towarzystwa, osobom zaangażowanym w rozwijanie jego działalności, gratulacje i wyrazy szczerego uznania.

Ten jubileusz stanowi znakomitą okazję, by podkreślić zasługi wybitnych postaci, które przez dziesiątki lat budowały międzynarodową sławę polskiej filozofii. Należą tu bez wątpienia znakomici filozofowie, tacy jak założyciel Towarzystwa Kazimierz Twardowski, jego wieloletni działacz Kazimierz Ajdukiewicz czy późniejszy przewodniczący Klemens Szaniawski. W ten szacowny szereg wpisują się również: twórca reizmu Tadeusz Kotarbiński oraz znakomity, powszechnie znany historyk filozofii i etyk, Władysław Tatarkiewicz. Tych nazwisk jest o wiele więcej. Uczeni ci zdołali przez miniony wiek wykształcić swoisty, polski etos filozofowania – myślenia rzetelnego, dbającego o spójność argumentacji, jasność wysuwanych twierdzeń i ich dowodów. Z uczciwością w myśleniu związała się etyka oparta na odpowiedzialności i bezkompromisowym przestrzeganiu norm. Wspomniani myśliciele potrafili urzeczywistniać ją nie tylko w swej praktyce naukowej czy dydaktycznej, ale i w codziennym życiu. Warto przy tym podkreślić, że polska szkoła filozoficzna cieszyła się światowym poważaniem i sławą jeszcze w okresie międzywojennym.

Ogromną zasługą Polskiego Towarzystwa Filozoficznego było przyjęcie zasady otwartości na różnorodne kierunki i style myślenia. Towarzystwo stało się, i pozostaje do dzisiaj, areną spotkań i prezentacji wielu doktryn i poglądów, w tym zagranicznych prądów intelektualnych. Będąc dumni z dorobku polskiej filozofii, możemy dziś także powiedzieć, że zawsze pozostawała ona zakotwiczona w europejskim i światowym kontekście. Polscy filozofowie od dawna są w Europie i godnie reprezentują w niej swój kraj. Na tym polu bez wątpienia nie mamy żadnych zapóźnień, a nasi myśliciele, tak jak naukowcy z innych dziedzin, z podniesionym czołem dołączyć mogą do europejskiej wspólnoty.

Panie i Panowie,

W historii ludzkości trudno byłoby wskazać taki czas i miejsce, w którym ludzie nie stawiali by pytań o sens istnienia, strukturę poznania czy znaczenie pojęć takich, jak dobro i sprawiedliwość. Alternatywą dla świadomie uprawianej filozofii jest dyktat nie poddającego się refleksji dogmatyzmu. Warto o tym przypomnieć, zwłaszcza dziś, 12 lutego, w dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta. To właśnie on napisał: *Do wejścia na drogę Oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: (...) mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użyciu ze swego rozumu.*

Jestem przekonany, że również demokracja, a może: zwłaszcza ona – potrzebuje filozofii. Potrzebuje bowiem odwagi stawiania krytycznych pytań, refleksji nad znaczeniem używanych w publicznych debatach pojęć, umiejętności uzasadniania postaw moralnych i życiowych wyborów. Filozofia, umiłowanie mądrości, jest szkołą krytycznego myślenia. Tylko wówczas, gdy nauczymy się rozumieć wypowiedzi innych, odróżniać argumenty dobre od złych, wystrzegać się demagogii i pustosłowia – powiedzie się zbudowanie w naszym kraju społeczeństwa obywatelskiego.

Polska filozofia ma zatem również w przyszłości ważną rolę do wypełnienia. Życzę władzom i wszystkim członkom Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, by ta szacowna instytucja rozwijała swą działalność, szerzyła w polskim społeczeństwie wiedzę, zdobywała nowych sympatyków. Życzę sukcesów w pracy, która ma dla społecznej świadomości ogromną wagę – sukcesów w pracy, jaką jest myślenie.

Aleksander Kwaśniewski

Aleksander Kwaśniewski



MINISTER
EDUKACJI NARODOWEJ i SPORTU

Pan
Prof. dr hab. Władysław Stróżewski
Przewodniczący
Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Wielce szanowny Panie Professore,
proszę przyjąć serdeczne podziękowanie za zaproszenie na uroczyste seminarium związane z setną rocznicą powstania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz dwusetną rocznicą śmierci Immanuela Kanta.

Wyrażam przekonanie, iż to doniosłe wydarzenie, związane z dwoma jakże szczególnymi rocznicami, będzie okazją do wymiany wielu poglądów oraz ciekawych dyskusji i interesujących spotkań towarzyskich.

Z przykrością jednak muszę poinformować, iż z powodu zaplanowanej, oficjalnej wizyty w Irlandii, nie będę obecna na uroczystości.

Proszę zatem przekazać wszystkim uczestnikom Seminarium serdeczne pozdrowienia i życzenia dalszych sukcesów naukowych oraz wszelkiej pomyślności w życiu osobistym.

Jacę mój najgłębszy szacunek

Krzyszyna Łybacka
Krzyszyna Łybacka

Warszawa, 12 lutego 2004 roku



Warszawa, dn. 10 lutego 2004

Szanowny Pan
Prof. dr hab. Władysław Stróżewski
Przewodniczący
Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

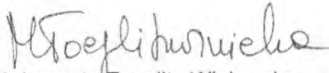
Szanowny Panie Profesorze,

Serdecznie dziękuję za zaproszenie mnie na Jubileusz 100 rocznicy powstania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Niestety, obowiązki służbowe nie pozwolą mi uczestniczyć w uroczystości jubileuszowej.

Na ręce Pana Profesora w imieniu Polskiego Towarzystwa Psychologicznego przekazuję wyrazy najwyższego uznania dla działań Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, z którego w 1907 r. wyłonił się nurt psychologiczny, zapoczątkowujący Polskie Towarzystwo Psychologiczne. Wyodrębnienie psychologii jako nauki kształtowało się z dorobku i myśli filozofii i do dziś wzajemne związki obu dziedzin są bardzo bliskie.

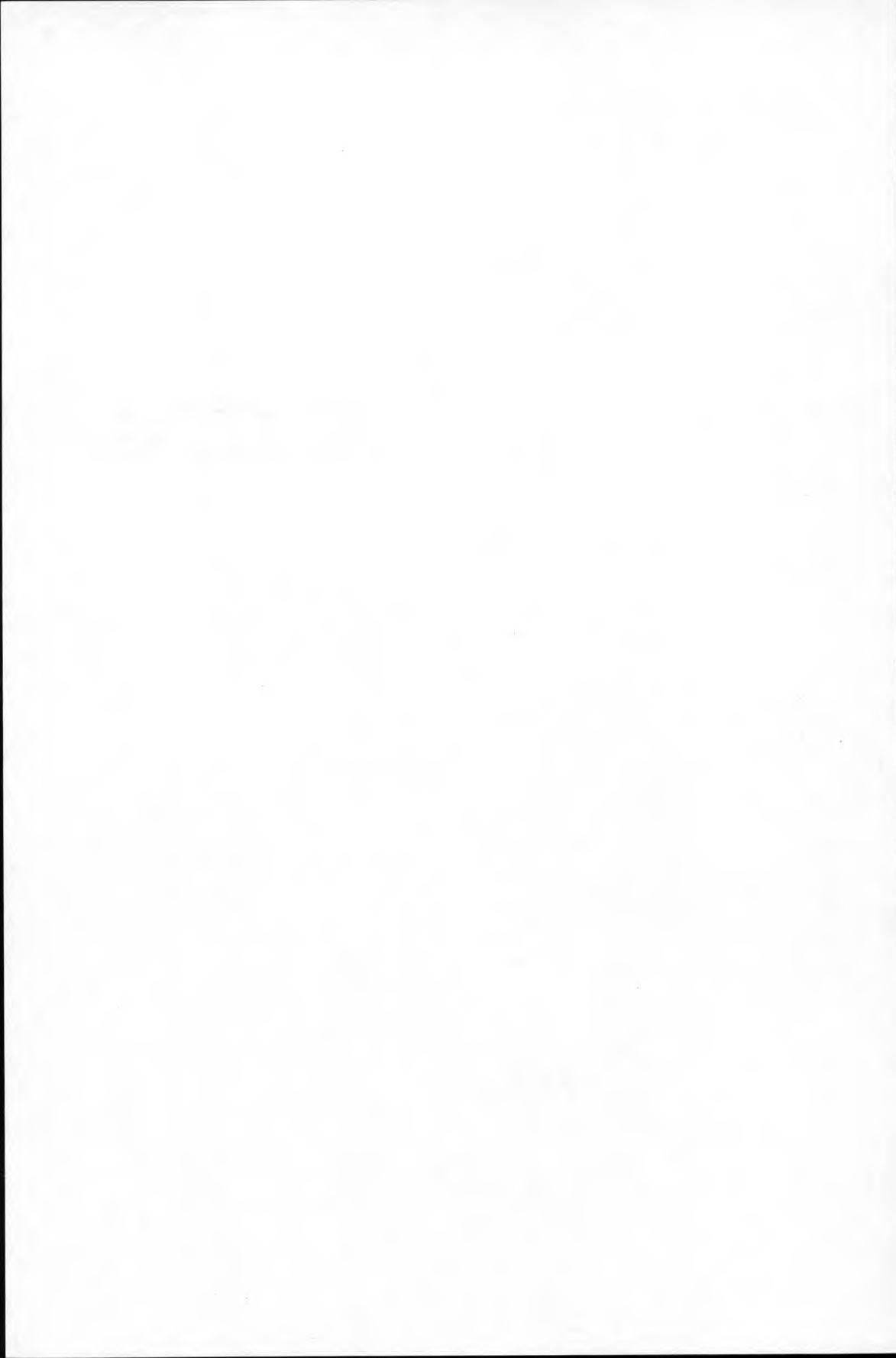
Wszystkich uczestników uroczystości serdecznie pozdrawiam i życzę twórczych obrad.

Z wyrazami szacunku


dr Małgorzata Toeplitz-Winiewska
Przewodnicząca
Polskiego Towarzystwa Psychologicznego

ZARZĄD GŁÓWNY 00-183 WARSZAWA, ul. Stawki 5/7
POLSKIE TOWARZYSTWO PSYCHOLOGICZNE
ptp@engram.psych.uw.edu.pl, <http://www.ptp.psychologia.pl>, tel./fax +48 22 55 43 739, PKO BP S.A. I/O W-wa 45 1020 1013 0000 0802 0002 9058

**INAUGURACJA
UROCZYSTOŚCI**



Przemówienie Prof. Władysława Stróżewskiego, Przewodniczącego PTF

Obchodzimy dziś stulecie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. W dniu 12 lutego 1904 roku, z inicjatywy Kazimierza Twardowskiego, odbyła się we Lwowie uroczysta inauguracja Towarzystwa. I do niej właśnie nawiązujemy, mimo że towarzystwa o podobnym charakterze powstawały także w innych miastach. To jednak jest dla nas z trzech powodów najważniejsze:

Po pierwsze, ze względu na chronologię. Towarzystwo filozoficzne powstałe we Lwowie było pierwsze – inne pojawiały się później: Polskie Towarzystwo Psychologiczne w Warszawie w roku 1907, a Warszawski Instytut Filozoficzny w roku 1915 (w roku 1927 połączyły się pod nazwą Warszawskiego Towarzystwa Filozoficznego), Towarzystwo Filozoficzne w Krakowie w roku 1909, Poznańskie Towarzystwo Filozoficzne w 1921, Wileńskie Towarzystwo Filozoficzne w 1928, Towarzystwo Filozoficzne na Śląsku w 1937, Towarzystwo Psychologiczne i Filozoficzne w Lublinie – w 1945, Wrocławskie Towarzystwo Filozoficzne im. K. Twardowskiego i Toruńskie Towarzystwo Filozoficzne – w 1948. W roku 1955 te regionalne towarzystwa połączyły się, tworząc jedno, ogólnokrajowe Polskie Towarzystwo Filozoficzne, z oddziałami w poszczególnych ośrodkach akademickich.

Po drugie więc – ze względu na nazwę. Polskie Towarzystwo Filozoficzne przejęło nazwę po tym, które jako pierwsze powstało we Lwowie i jako jedyne miało w swej nazwie przymiotnik „polskie”.

Po trzecie wreszcie ze względu na program. Najkrócej został on sformułowany przez samego Kazimierza Twardowskiego:

„Towarzystwo pragnie skupiać w sobie nie tylko wszystkich naszych pracowników na polu filozofii, lecz także wszystkie kierunki ich pracy, wszystkie kierunki reprezentowane w ich poglądach. Polskie Towarzystwo Filozoficzne nie będzie służyło żadnemu kierunkowi filozoficznemu wyłącznie, albowiem pragnie objąć sobą wszystkie kierunki. Chce być wolnym od wszelkiej jednostronności, chce być jak najbardziej wszechstronnym. Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem pracy naukowej. Jak wszystkie promienie koła, chociaż z różnych wychodzą punktów obwodu, łączą się i spotykają w środku koła, tak też i my chcemy, aby wszystkie kierunki pracy i poglądów filozoficznych w naszym Towarzystwie ku jednemu zmierzały celowi, ku wyświeetleniu prawdy”.

Sądzę, że mamy prawo być dumni z zachowania wierności temu przesłaniu. Towarzystwo nie uległo żadnemu dogmatyzmowi, nawet w czasach, gdy całkowite zwycięstwo zdawało się należeć do jednej, i ogłaszającej się za jedynie słuszną, ideologii. Na zebraniach naukowych w Oddziałach Towarzystwa w dalszym ciągu prezentowane i dyskutowane były wyniki badań, prowadzonych w ramach różnych kierunków filozoficznych. Wielka w tym zasługa władz naczelnych Towarzystwa, przede wszystkim jego kolejnych prezesów: prof. Tadeusza Kotarbińskiego i prof. Klemensa Szaniawskiego, a także przewodniczących poszczególnych Oddziałów: prof. Czeżowskiego w Toruniu, któremu w roku 1956 udało się reaktywować organ Towarzystwa „Ruch Filozoficzny”, prof. Z. Zawirskiego, a potem prof. R. Ingardena w Krakowie, prof. K. Ajdukiewicza w Poznaniu, prof. B. Gaweckiego, a potem prof. M. Kokoszyńskiej-Lutmanowej we Wrocławiu, prof. N. Lubnickiego w Lublinie. Im i ich następcom należy się nasza serdeczna pamięć i głęboka wdzięczność.

Obecnie PTF spełnia nadal swe statutowe zadania, w szczególności organizując odczyty i dyskusje naukowe, prowadzone i w Oddziałach, i w Sekcjach, rozszerza także swą działalność przede wszystkim poprzez wydawanie własnych publikacji. W planach najbliższych szansę na rychłą realizację ma także powołanie Muzeum Filozofii Polskiej. Szczególną wagę przywiązujemy do krzewienia filozofii młodzieży; służy temu przede wszystkim organizowanie corocznych Olimpiad Filozoficznych, cieszących się z roku na rok większym zainteresowaniem uczniów szkół średnich. Pełnym poświęcenia opiekunem Olimpiad jest prof. Władysław Krajewski. Usilnie staramy się także o przywrócenie nauczania filozofii w szkołach.

Mamy nadzieję, że wstępując w drugie stulecie istnienia, Polskie Towarzystwo Filozoficzne nadal owocnie pełnić będzie swą misję i – w ramach swych skromnych przecież możliwości (zwłaszcza finansowych!) – coraz bardziej rozszerzać swą działalność.

Wystąpienie JM Rektora UW prof. Piotra Węgleńskiego

Pragnę bardzo serdecznie powitać Państwa na Uniwersytecie Warszawskim. Cieszę się, że ta ważna uroczystość związana ze stuleciem Towarzystwa Filozoficznego odbywa się tutaj, w sali Senatu Uniwersytetu Warszawskiego. Uniwersytet Warszawski chlubi się swoimi filozofami. Sądzę, że gdyby ktoś ułożył listę dziesięciu najwybitniejszych naszych profesorów, to znalazłoby się na niej przynajmniej pięciu filozofów: Tarski, Tatarkiewicz, Łukasiewicz, Kotarbiński i Ajdukiewicz.

Pozwolę sobie na kilka uwag dotyczących obecnej pozycji filozofii wśród innych nauk. Jako reprezentantowi nauk ścisłych, wydaje mi się, że dokonane w pierwszej połowie XX wieku odkrycia fizyków i odkrycia biologów w drugiej, spowodowały, że wszyscy zaczęliśmy się fascynować bardziej odkryciami przyrodniczymi niż ich filozoficzną interpretacją. Mam tu na myśli odkrycia dotyczące budowy materii, a także poznanie zapisu genetycznego człowieka, wyjaśnienie mechanizmu działania genów i to nie tylko takich, które decydują o kolorze oczu czy włosów, ale i takich, od których zależą nasze zdolności i właściwości psychiczne. Wiemy, jak z punktu widzenia genetyki niewiele dzieli nas od naszych najbliższych kuzynów, szympanсів i odkrycia te ogromnie zmieniły nasze wyobrażenia o pozycji człowieka w przyrodzie i we wszechświecie. Dysponujemy też całym arsenałem metod pozwalających na ingerencję w genetyczne właściwości człowieka i zaczynamy te metody stosować.

Nowe odkrycia i nowe możliwości stawiają nas przed wieloma problemami, których rozwiązania nie należy powierzać jedynie specjalistom. Konieczne jest rozważne spojrzenie z boku, ocena zagrożeń i dyskusja nad tym, jak dalece i w jaki sposób można wykorzystywać nowe możliwości. Wydaje się, że nadszedł moment, aby filozofowie zaczęli serio zajmować się sprawami, o których jeszcze kilka lat temu, nie śniło się nawet filozofom. Myślę, że nadchodzi czas przywrócenia filozofii właściwego dla tej nauki miejsca.

Bardzo ucieszyła mnie prowadzona ostatnio w Polsce dyskusja nad powrotem do nauki filozofii w szkołach. Mam nadzieję, że na tej rocznicowej sesji znajdzie się okazja do ustosunkowania się do spraw związanych z nauczaniem filozofii w szkołach i uniwersytetach.

Życzę Państwu interesujących obrad i ponownie wyrażam radość z faktu goszczenia Państwa na Uniwersytecie Warszawskim.

WSPOMNIENIA

Barbara Skarga

Kilka refleksji o przeszłości i terażniejszości Towarzystwa*

W takim dniu uroczystym, gdy się obchodzi stulecie czy to jakiejś organizacji, czy instytucji, wypada mówić o jej zasługach, osiągnięciach, ważności itd. itd. Cóż dopiero, gdy ten jubileusz dotyczy tak czcigodnego Towarzystwa, jakim jest Towarzystwo Filozoficzne, a obchodzony jest w dwusetną rocznicę śmierci Kanta. Zawiodę jednak państwa, nie przyjmę wzniosłego tonu. Chciałabym natomiast zwrócić się do przeszłości, do kart z dziejów Towarzystwa mało znanych, ale z perspektywy czasu znamienitych, o których na pewno warto pamiętać. Chciałabym więc przypomnieć, czym to Towarzystwo dla nas, wówczas bardzo młodych ludzi, było. Jak je wspominam. A wspomnienia prowadzą natychmiast do refleksji nad jego stanem i rolą dzisiaj.

Ta przeszłość, o której chcę mówić, to Wilno i Uniwersytet Stefana Batorego. Nie było na nim wydziału filozofii, tylko poszczególne katedry, wszystkie na wydziale humanistycznym, a studentów ze specjalnością: filozofia w tym momencie, w którym zaczęłam studiować, było na wszystkich latach razem pięciu. To nie błąd, tak było, co trudno się mieści w głowie współczesnym wykładowcom, którzy liczą swych uczniów na setki. Studiowaliśmy zatem w komfortowych warunkach, bo wykładowców było tyleż samo i łatwo było o kontakt osobisty, o rozmowę, opiekę. Na wykłady zresztą chodził niemal cały wydział, a więc poloniści, jak o nich się mówiło, przychodzili także prawnicy i inni. Ale my, ci nieliczni adeptci filozofii, mieliśmy sytuację uprzywilejowaną. Naszymi profesorami byli, przypomnę nazwiska, przede wszystkim prof. Czeżowski, na którego seminarium z propedeutyki filozofii o siódmej rano chodził cały wydział, prof. Bogumił Jasinowski wykladał historię filozofii, prof. Henryk Elzenberg, może najlepiej dziś pamiętany, etyk i estetyk. Kuratorem Koła Filozoficznego oddziału Towarzystwa był prof. Czeżowski. Zebrania Towarzystwa i Koła, o ile pamiętam, zwykle odbywały się razem nadzwyczaj regularnie i nam studentom całego wydziału wolno było w nich uczestniczyć. Był to niemały zaszczyt, ponieważ zebrania skupiały niemal całą profesurę wydziału z takimi jej ówczesnymi znakomitościami, jak prof. Srebrny, znakomity filolog klasyczny,

* Tytuł tekstu pochodzi od redakcji.

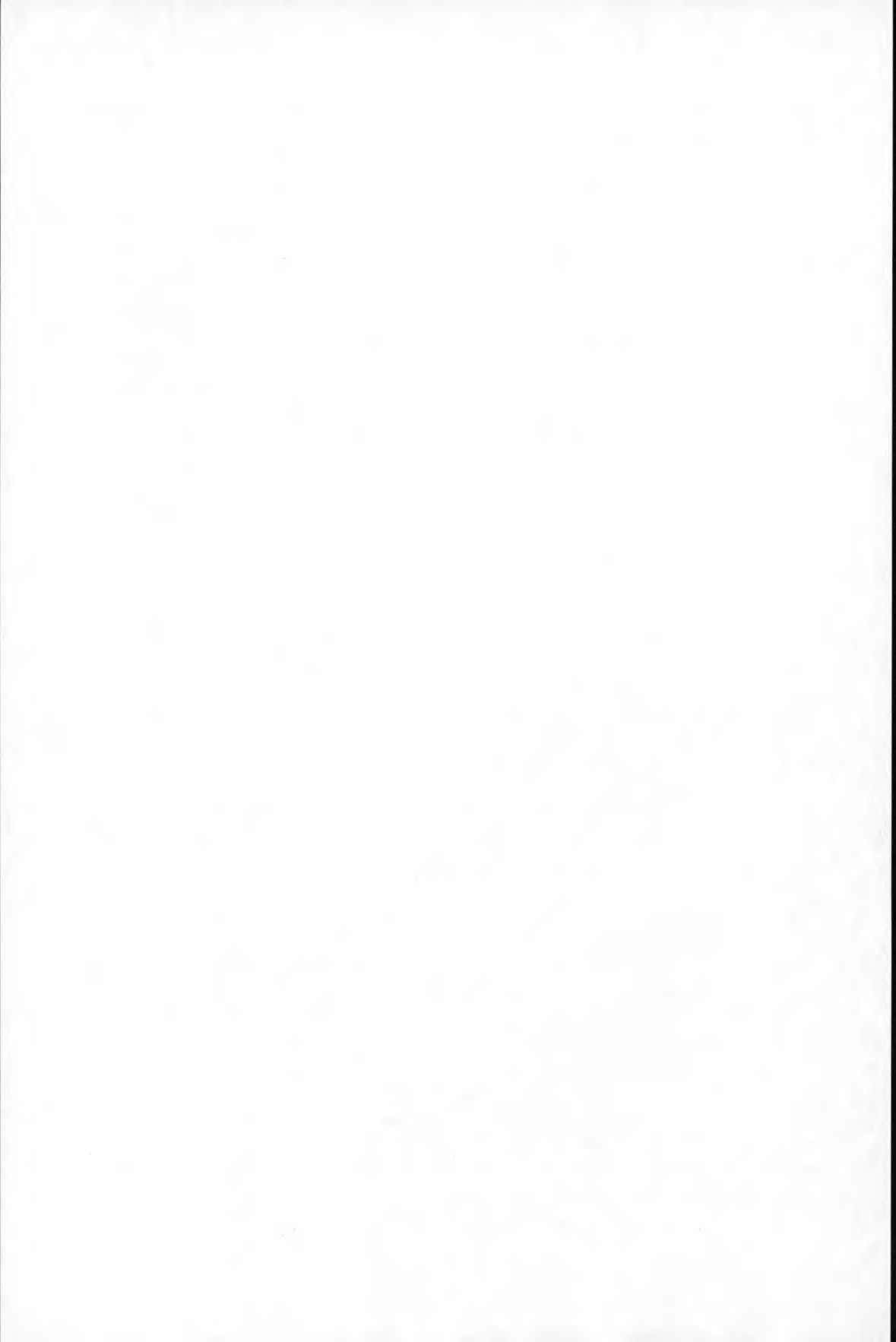
tłumacz Aischylosa, prof. Konrad Górski, znawca Mickiewicza i wielu innych. Przychodził też regularnie prof. Jan Dembowski, biolog, marksista, podobno komunista, który nie ukrywał swoich przekonań, ale był zawsze niezmiernie w stosunku do Towarzystwa lojalny. To ten sam Jan Dembowski, który w latach pięćdziesiątych został prezesem PAN-u. Było więc to Towarzystwo liczne i żywe, a na pewno liczące się w ówczesnej społeczności wileńskiej. Na starej fotografii, która się zachowała, jest obecnych około trzydziestu osób. Nie sądzę, by zebrania Towarzystwa mogły konkurować ze słynnymi środami literackimi, o których do dziś piszą historycy i gdzie występowali nasi sławni poeci, Miłosz, Gałczyński i inni. Ale miały swoją renomę, już choćby z tego względu, że łączyły ludzi z różnych dziedzin humanistyki i nie tylko humanistyki. To był ważny ośrodek myśli tamtego tak starego, ale stosunkowo niedawno odrodzonego Uniwersytetu.

Przyszła jednak wojna. Litwini zamknęli Uniwersytet. Straciliśmy możliwość uprawiania studiów i nauki. Ale jak państwo zapewne wiedzą, ruszył zaraz podziemny Uniwersytet w mieszkaniach prywatnych i kontynuowało działalność Towarzystwo. Proszę sobie wyobrazić, jak to było utrudnione. Obowiązywał bowiem zakaz wszelkich zgromadzeń, także prywatnych. Lokal musiał być zatem pewny i na tyle dyskretny, by większa liczba osób nie zwróciła uwagi wpieryw enkawudzystów, potem gestapowców czy Saugumy, tj. policji politycznej litewskiej, groźnej, bo lepiej poruszającej się w mieście. Trzeba było wszystkich ustnie zawiadomić, to my, młodzi, służyliśmy jako posłańcy. Często niemal do ostatniej chwili nie wiadomo było, gdzie zebranie się odbędzie. I mimo tych wszystkich kłopotów, mimo niebezpieczeństwa, które uczestnikom groziło, zebrania odbywały się niemal regularnie. Najczęściej u państwa K. (nie pamiętam nazwiska, co wyznaję ze wstydem), którzy zdobywali się nawet na jakąś skromną herbatę dla uczestników i na coś w rodzaju ciasteczek. Nie było wówczas ani mąki, ani cukru. Zebrania zawsze miały powodzenie i zawsze były porządnie przygotowane. I w tych nadzwyczajnych warunkach pełniły szczególną i niezmiernie ważną rolę i nie wiem, czy mogą tę rolę docenić ci tu obecni na sali, którzy nie przeżyli wojny, którzy nie zdają sobie sprawy, czym jest życie toczone w nieustannym zagrożeniu.

Po pierwsze więc, na przekór okupantom, Towarzystwo swoją postawą świadczyło, że życie intelektualne nie zamarło. Trwało i rozwijało się, bo coraz aktywniejsze stawało się młode pokolenie. Po drugie, Towarzystwo integrowało ludzi Uniwersytetu pozbawionych normalnych kontaktów koleżeńskich, bo nie było już rad wydziałów, przewodów doktorskich itd., nawet gmachu i sal, gdzie się różne spotkania odbywały. Po trzecie, co także nie jest rzeczą błahą, odrywało ludzi od tych codziennych trudności, od tej biedy, która powszechnie panowała, od tych różnych prac najczęściej fizycznych, ogłupiających, które ludzie Uniwersytetu musieli podejmować, by żyć. Profesor Czeżowski przez dłuższy czas wyładowywał wagony. Po czwarte, i nie jest to ocena przesadna, rozmowa o filozofii pozwalała na dystans wobec nieprzyjaznego losu. Byliśmy jak Diogenesi w beczce, którzy potrafia się śmiać z otaczającego świata. Filozofia stawała się

dla wielu z nas, jak niegdyś dla Greków, sposobem życia, które niełatwo zdruzgotać i któremu nie da się odebrać jego intelektualnych i moralnych wartości. Kiedy się więc nad tymi czarnymi czasami dziś zastanawiam, to dopiero teraz widzę, jaką wspaniałą rolę Towarzystwo Filozoficzne odegrało w czasach okupacji. To wtedy się okazało, jak bardzo jest potrzebne. Wiele mu zawdzięczam.

Może właśnie dlatego patrzę dziś z niejakim smutkiem na jego losy. Nie wiem, jak jest poza Warszawą, ale tu u nas raczej przeżywa kryzys. Jeszcze w czasach PRL coś znaczyło. Może dlatego, że była mu wierna najstarsza uniwersytecka kadra, może dlatego, że nie obowiązywał na jego zebraniach marksizm? Nie wiem. Z czasem jednak, konstatuje tylko fakt, zebrania były coraz mniej liczne, a tematyka mało interesująca. Może warto zastanowić się nad tym faktem? Może warto zdać sobie sprawę, co wpłynęło na zachwianie się starej tradycji? Powodów zapewne jest wiele. Sama filozofia się zmieniła, i zmienia się nieustannie. Odrzuciła swój akademizm. Nie ma dziś pretensji do naukowości. Idzie coraz to innymi drogami, tak się rozbiegającymi, tak odmiennymi ze względu na podejmowane problemy i sposoby analiz, a przede wszystkim ze względu na język, jak byśmy stanęli naprzeciw filozoficznej wieży Babel. Ta różnorodność dla samej filozofii jest korzystna, świadczy o niewyczerpanej inwencji ludzkiej myśli, choćby niekiedy ta myśl tworzyła twory nieudane, bo na pewno i takie dziś istnieją. Krytyka więc, jak uczył nas Kant, zawsze powinna być czujna. Nie ulega jednakże wątpliwości, że rozbieżność samego języka utrudnia, jeżeli nie uniemożliwia, dyskusję. Toteż jeżeli coś się ciekawszego w filozofii w ostatnich latach działo, to raczej na małych zamkniętych seminariach, a nie na forum Towarzystwa, które przestało integrować społeczność filozoficzną w tym coraz bardziej pluralistycznym świecie. Zresztą ta społeczność dziś tak liczna, może zbyt liczna, nie czuje bynajmniej potrzeby integracji. Jest też świadoma, że nic nie łączy ludzi o tak różnych zainteresowaniach filozoficznych, że wszelkie próby porozumienia okazują się jałowe. Toteż młodzi ludzie do Towarzystwa się nie garną, ci wierni, starsi, odeszli. Byłoby jednak szkoda niepowetowaną, aby Towarzystwo zamarło. Ono, w moim przekonaniu, jest potrzebne dla przełamywania lodów, dla poszukiwań porozumienia tam, gdzie rozumienie jest trudne, i dla krytyki także, a może przede wszystkim. Jednakże krytyka powinna być podejmowana nie z perspektywy, czasem już anachronicznych, przesiąkniętych dogmatyzmem, przekonań, lecz z pragnienia poznania tego, co inne, co przynosi nam współczesność i nad czym należy się wpierym zastanowić, zanim się odrzuci. Duch Kanta, który miał Towarzystwu przewodzić, to nie tylko krytycyzm, to także wiara w moc myśli ludzkiej, która zawsze pragnęła myśleć więcej, i ma zrozumienie dla wzniosłości i piękna, dla moralności i metafizyki, tak jak i dla wielkiej idei pokoju. Nie wiem, czy odrodzenie naszego oddziału Towarzystwa jest możliwe. Ale chciałabym, by w młodym pokoleniu, bo to od niego przede wszystkim zależy, obudziła się śmieiej wola szerokiej dyskusji, jaką nieraz obserwuję na seminariach i aby ta dyskusja przeniosła się także na forum Towarzystwa, ożywiła je, przezwyciężyła kryzys. Chciałabym życzyć Towarzystwu przyszłości.



Jerzy Pelc

Kazimierz Twardowski – twórca Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Zgromadzonym na obchodach stulecia PTF winienem wytłumaczenie, dlaczego nie byłem obecny na inauguracyjnej oficjalnej części jubileuszu oraz na południowej sesji naukowej. Oto w czwartki, właśnie w tych godzinach, przypadają moje wykłady: ostatni zakończył się przed trzydziestu minutami. Przez moment wahałem się, czy nie odwołać zajęć dla tak wyjątkowej, jak dzisiejsza, uroczystości. Ale przypomniałem sobie słowa jednego z uczniów Kazimierza Twardowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego, wypowiedziane o swym nauczycielu, w którym – cytuję – „to stanowiło największą cnotę jako mistrza kunsztu nauczycielskiego, że działał własnym przykładem... Był tedy wzorem solidności w dotrzymywaniu umów i terminów, wzorem systematyczności w wykonywaniu zamierzeń...¹ „I jął tępić... niepunktualność, zawodność w umowach, niesystematyczność, pogoń za tym, co kogo teraz właśnie najbardziej zajmuje”...²

Za przypomnieniem tych słów Tadeusza Kotarbińskiego przyszła myśl, że sprzeniewierzyłbym się ideałom i zasadom wychowawczym założyciela Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, gdybym dla uczczenia setnej rocznicy działalności tej instytucji, będącej jego dziełem, zaniedbał obowiązków profesora Uniwersytetu, uczelni, którą Kazimierz Twardowski słał za to, że „promienieje dostojnością, spływającym na nią z olbrzymiej doniosłości”³ pełnionych funkcji.

Zamierzenia wychowawcze i działalność wychowawcza Kazimierza Twardowskiego kierowały się ku wdrażaniu do „przysiadywania fałdów, respektowania więzi organizacyjnej, do pięciopalcówek różnego rodzaju” – wedle określenia Tadeusza Kotarbińskiego⁴. Te nawyki, to zewnętrzne zdyscyplinowanie, świadomie wyrabiane w uczniach, wiodło do ukształtowania w nich dyscypliny

¹ Tadeusz Kotarbiński, *Nauczyciele sztuki nauczania*, [w:] *Sprawność i błąd (z myślą o dobrej robocie nauczyciela)*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1960, s. 15.

² Tadeusz Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, [w:] *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, PWN, Warszawa 1958, s. 897.

³ Kazimierz Twardowski, *O dostojności Uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1933, s. 8.

⁴ Tadeusz Kotarbiński, *Kazimierz Twardowski*, s. 897.

wewnętrznej i rozwijania kultury intelektualnej oraz etosu pracy umysłu świadomego, o czym myśli, co myśli i jak swoją myśl najrozumialej dla siebie i innych wypowiada.

Uczniowie Kazimierza Twardowskiego i przeważnie uczniowie jego uczniów odziedziczyli tę troskę o jasność myśli i jasność słów. Z wdzięcznością też przyjęli w spadku po nim przeświadczenie o dostojeństwie Uniwersytetu i posłannictwie nauczyciela.

Zakładając Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kazimierz Twardowski w swym przemówieniu inauguracyjnym sformułował cele i wytyczne działania tej instytucji. Oto po pierwsze, miała ona służyć „pracy naukowej na polu filozofii”. Po drugie, aby to czynić, miała skupić „w swym gronie wszystkich, którym na sercu leży naukowa praca filozoficzna”. Po trzecie, jako statutowy cel Towarzystwa wymienia „popieranie pracy naukowej w zakresie umiejętności filozoficznych i szerzenie wiedzy filozoficznej”. „Tym samym więc – dodaje – czym dla innych nauk są [ich] towarzystwa, pragnie być Towarzystwo [Filozoficzne] dla nauk filozoficznych w najszerszym tego słowa znaczeniu”⁵.

W powyższych cytatach powracają słowa „nauka” i „naukowy”, w całym zaś tekście przemówienia występują kilkanaście razy. Nie może być wątpliwości, co do tego, że Kazimierz Twardowski wyznaczył Towarzystwu, które powołał do życia, cel naukowy i charakter naukowy. Wybór zaś tego celu i charakteru uzasadniał m.in. tym, że „nauki [filozoficzne]... najłatwiej narażają swych pracowników na liczne błędy i pomyłki... Nigdzie tak łatwo nie przeocza się pewnych faktów, nigdzie – mówił – tak łatwo nie interpretuje się ich mylnie, jak w dziedzinie faktów będących przedmiotem filozofii”⁶.

Jakie środki zaradcze, jakie sposoby naprawienia popełnianych błędów wskazywał? Mówił: „ustawiczna kontrola wzajemna jest niezbędna. Wspólnie zatem omawianie zagadnień... musi zająć jedno z miejsc naczelnych. Dlatego „dyskusje u nas będą jedną z form głównych [działalności]”. Czyż w tej wskazówce trudno się doczytać wezwania do intersubiektywnego weryfikowania twierdzeń? Hasło, jak na rok 1904, wcale nowoczesne w zastosowaniu do twierdzeń filozoficznych.

Obierając jako wzór naukowego postępowania w filozofii Kantowski program unicestwienia „dogmatyzmu filozoficznego”, głosząc, iż jedynym „dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej” jako zmierzającej do „wyświetlenia prawdy”, Kazimierz Twardowski uznał, że „dla każdej pracy filozoficznej krytycyzm jest niezbędnym warunkiem powodzenia” i „że tym bardziej powinno się nim kierować w pracach „Polskie Towarzystwo Filozoficzne”⁷. Antydogmatyzmu i krytycyzmu domagał się więc, rzecz jasna, także od badań filozoficznych i od na-

⁵ Kazimierz Twardowski, *Przemówienie podczas inauguracji Polskiego Towarzystwa Filozoficznego*, Przegląd Filozoficzny 1904, R. 7, s. 239–243.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

uczania filozofii. Działalność uniwersytecką nauczycieli i studentów filozofii oraz działalność członków Polskiego Towarzystwa Filozoficznego objął wspólnym programem podporządkowanym zasadzie naukowości.

Był to program zbudowany na fundamencie cnót moralnych swego twórcy: poczucia obowiązku i poczucia odpowiedzialności obywatelskiej wobec zbiorowości, której się jest członkiem: wobec własnej społeczności uniwersyteckiej, wobec „Rzeczypospolitej uczonych” całego świata (tego określenia używała Izydora Dąbmska, asystentka Kazimierza Twardowskiego), wreszcie wobec własnego narodu.

Był to program zbudowany – według trafnego spostrzeżenia Juliusza Kleinera – przez „propagatora pewnego typu myślenia, nie zaś określonego systemu”⁸. Twórca tego programu uważał, że światły umysł winien dążyć do prawdy, a warunkiem powodzenia na tej drodze jest myślenie poddane rygorom naukowości, wśród nich zaś jasności i jednoznaczności ujawnionych takimiż cechami wypowiedzi językowych.

Realizator więc owego programu za swe zadanie uznał systematyczną i konsekwentną codzienną wytężoną pracę nauczyciela i wychowawcy urabiającego umysły, rozwijającego wśród powierzonych mu uczniów kulturę myślenia, kulturę logiczną, a w całym otoczeniu kulturę zdyscyplinowanego zachowania podporządkowanego obowiązującym normom. Te przeświadczenia o roli, zadaniach i obowiązkach wychowawcy wcielał w czyn codziennie: we własnym domu, na uniwersytecie, a także poza jego murami, jak kiedy dygnitarzowi policji austriackiej, który palił w teatrze lwowskim w miejscu niedozwolonym, kazał natychmiast zgasić papierosa, albo jak kiedy kozaka okupacyjnej armii, który konno jechał chodnikiem, zmusił do zjechania na jezdnię, chwyciwszy konia za uzdę. To ostatnie zdarzenie znam z relacji moich rodziców, słuchaczy profesora Twardowskiego i jego sąsiadów z tej samej lwowskiej kamienicy przy ul. św. Zofii 46.

Moje własne wspomnienia sięgają czasów, kiedy Kazimierz Twardowski już nie żył, a Polskie Towarzystwo Filozoficzne w nowych warunkach po zakończeniu drugiej wojny światowej kontynuowało swą działalność, zbliżając się do jej pięćdziesięciolecia. Przez kilkanaście lat, lub dłużej, poczynając od początku lat pięćdziesiątych, byłem członkiem Zarządu Głównego, a następnie Zarządu Oddziału Warszawskiego, którego przewodniczącym był wówczas Bolesław Gawecki.

Co z tego okresu zapamiętałem? Przede wszystkim atmosferę panującą w tym gronie, którego członkowie byli ze sobą związani węzłami koleżeństwa i przyjaźni oraz tym, co na obczyźnie zbliża do siebie wygnańców z rodzinnego miasta lub kraju. Większość członków Towarzystwa należących do pokolenia moich nauczycieli byli to słuchacze Kazimierza Twardowskiego. Gdy się słyssało, jak o nim mówili, można było zdobyć pewność, że słowa „discipulorum amor et pietas”, wybite na ofiarowanym mu jubileuszowym medalu pamiątko-

⁸ Juliusz Kleiner, *Kazimierz Twardowski*, Przegląd Humanistyczny 1930, z. 3, s. 360–361.

wym, podyktowało im serce, a nie kurtuazja. Kazimierz Twardowski dla jednych był promotorem, dla innych zwierzchnikiem, dla wszystkich nauczycielem, dla Kazimierza Ajdukiewicza – także teściem.

Podczas zebrań Towarzystwa rozbrzmiewała śpiewna mowa lwowska, a Roman Ingarden powitaniem „całuję rączki” obdarzał także nas, dwudziestokilkuletnich adiunktów Tadeusza Kotarbińskiego. Koledzy i rówieśnicy naszego Profesora traktowali nas tak, jak się traktuje dzieci bliskich przyjaciół albo dalszych krewnych. Gdy państwo Ajdukiewiczowie przenieśli się na stałe z Poznania do Warszawy, uznali za naturalne, żeby nas, skorośmy bywali zapraszani do państwa Kotarbińskich i Tatarkiewiczów, wpisać na listę także i swoich imienninowych gości (wspaniały lwowski tort, dzieło niezapomnianej „Cesarzowej”, córki Kazimierza Twardowskiego), a kiedy Tadeusz Kotarbiński użyczył państwu Ajdukiewiczom swego prezesowskiego ziła (sowieckiej mutacji cadillaca), aby zawiózł ich do zakopiańskiej „Anny Marii”, my z żoną zajęliśmy miejsca na strapontenach, a po pierwszym postoju uzyskaliśmy pochwałę Cesarza za jakoś aprowizacji w czasie podróży.

W Polskim Towarzystwie Filozoficznym panowały wówczas nie tylko stosunki rodzinne. Było w nim coś z nastroju obłożonej twierdzy. Przyczyniły się do tego również okoliczności polityczne. U progu lat pięćdziesiątych wielu profesorów filozofii odsunięto od nauczania. Wśród nich znaleźli się m.in. Izydora Dąmbska, Maria Ossowska, Roman Ingarden, Władysław Tatarkiewicz: zachowali wynagrodzenie uniwersyteckie, ale nie pozwolono im wykładać. Spośród młodych i ja otrzymałem wymówienie w maju 1951 r., które jednak dzięki wstawiennictwu Adama Schaffa i Stefana Żółkiewskiego, działających na prośbę Tadeusza Kotarbińskiego, cofnięto po krótkim czasie. Mniej więcej w tym okresie te katedry filozofii, które pozostawiono na uniwersytetach, zostały przemianowane z filozoficznych na zakłady logiki. Filozofia więc musiała sobie poszukać schronienia poza uniwersytetami. Filozofia zaś ówczesna obejmowała, zgodnie z tradycją, m.in. ogólną psychologię filozoficzną i część psychologii empirycznej, a także sporą połąć socjologii szczegółowej. Polskie Towarzystwo Filozoficzne stało się więc azylem dla wypędzonych ludzi, dyscyplin i zagadnień.

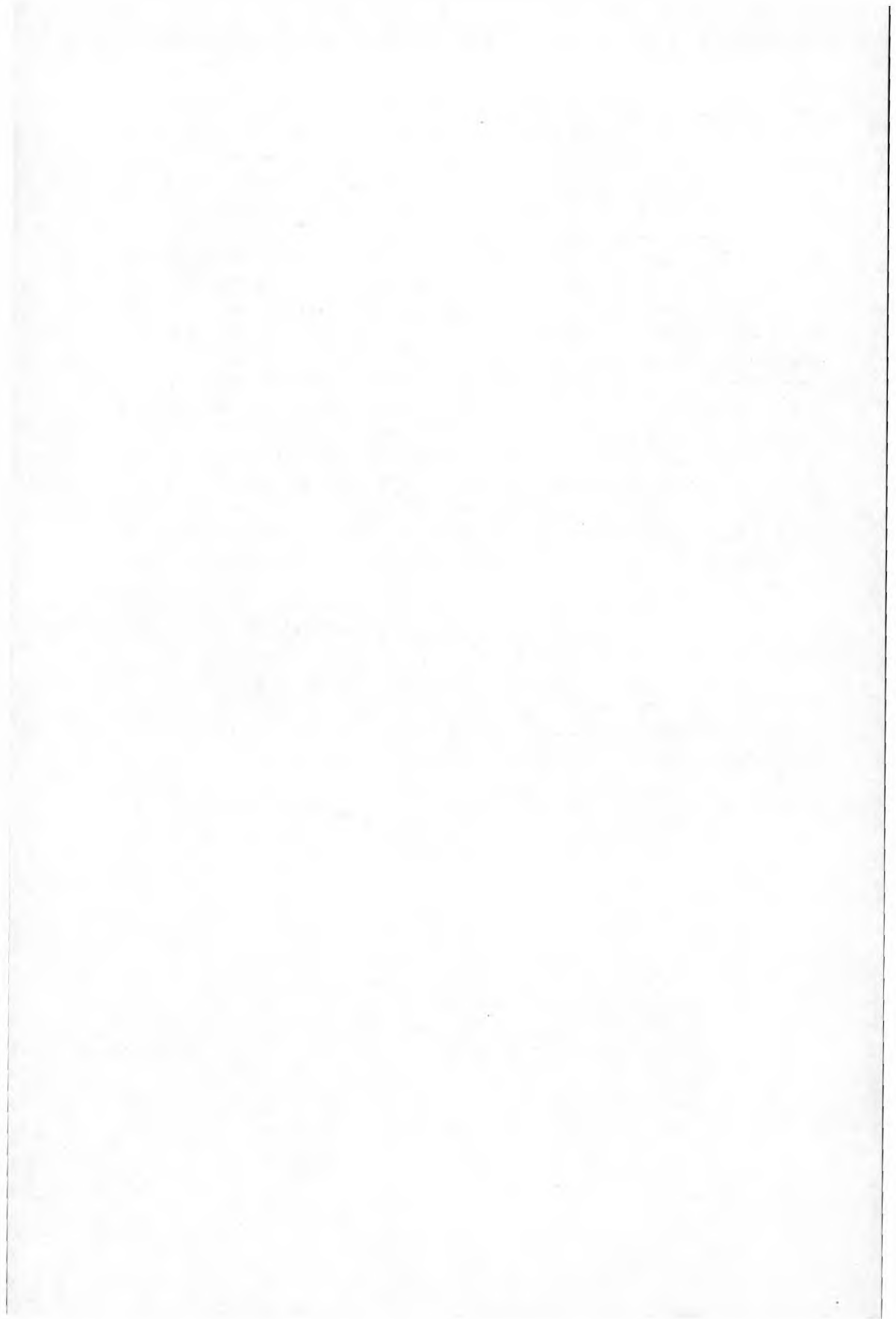
Na odczytach spotykali się nie tylko filozofowie, ale i psychologowie, np. dr Butkiewiczówna, b. asystentka Władysława Witwickiego, jego syn, Tadeusz, doc. Gieblewicz, neurofizjolog Jerzy Konorski. Z Lublina często dojeżdżali filozofowie ks. Stanisław Kamiński i Narcyz Łubnicki. Z Torunia – Tadeusz Czeżowski i Leon Gumański, z Wrocławia – Maria Kokoszyńska Lutmanowa, z Poznania – Seweryna Łuszczewska-Romahnowa. Z Łodzi – Mieczysław Wallis, później zamieszkały w Warszawie. Nie spotykało się na ogół oficerów i żołnierzy frontu ideologicznego, choć wrota Polskiego Towarzystwa Filozoficznego były dla wszystkich bez różnicy ich przekonań szeroko otwarte. Stałych zaś bywalców tych zebrań często dzieliły postawy światopoglądowe: Tadeusz Kotarbiński był ateistą, Izydora Dąmbska – wierząca, także Władysław Tatarkiewicz; Maria Kokoszyńska wyrażała sympatie marksistowskie („z czaem naiwności”

– jak z przekąsem wyraził się kiedyś Adam Schaff, na co Tadeusz Kotarbiński się obruszył i zatupał z dezaprobatą, uznawszy to powiedzenie za niedźwentelmeńskie), Narcyz Łubnicki solidaryzował się z pewnymi poglądami idealistycznej metafizyki francuskiej. Ale przy wszystkich tych różnicach łączyły nas wspólne korzenie i styl myślenia, styl nadany przez Kazimierza Twardowskiego.

Zebrania naukowe odbywały się dosyć często, a o frekwencję na nich nie trzeba się było troszczyć. Oprócz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego nie działało żadne inne o charakterze filozoficznym, w większości ośrodków uniwersyteckich ludzie byli wygłodzeni intelektualnie po okupacyjnym poście, nie było inflacji zebrań, nie było telewizji ani wieloetatowości, był zaś zakaz rozsiewania w uniwersytetach „teoryjek” burżuazyjnej filozofii. Polskie Towarzystwo Filozoficzne udzielało więc gościny myślom nie przystrojonym cytatami ze Stalina i Lenina. Stało się też miejscem, w którym powstał i przyoblekał się w kształty pomysł, aby powołać do życia Bibliotekę Klasyków Filozofii. Profesorom, którym zamknięto usta, starano się również przeszkodzić w publikowaniu ich pism. Taki los spotkał m.in. trzecią część, trzeci tom *Historii filozofii* Tatarkiewicza, już gotowy i wydrukowany. Inni autorzy byli skazani na pisanie „do szuflady”. Edycje naukowe dzieł klasyków filozofii, opatrzone wstępami i aparatem, po części umożliwiły dyskryminowanym autorom spotkanie z czytelnikami, zwłaszcza ze studentami.

Polskie Towarzystwo Filozoficzne, jak każdy organizm, od chwili swych narodzin, przez całe życie różne spełnia funkcje i różną wypada mu odgrywać rolę w kolejnych okresach istnienia.

To, że w czasach ciężkiej próby Towarzystwo nasze skutecznie współuczestniczyło w chronieniu kultury, w obronie światłej i niezależnej myśli, zawdzięcza ono pospołu sile, którą w nie tchnął Kazimierz Twardowski, i działaniom ludzi wychowanych przez niego i przez jego następców.



Juliusz Domański

Uwagi o pluralizmie filozoficznym w PRL-u*

Nie jest mi łatwo podjąć towarzyszący tekstowi Kazimierza Twardowskiego sprzed stu lat apel Zarządu i wypowiedzieć się na temat tego tekstu. Nie czuję się filozofem – ani w tym stylu, jaki implikuje deklaracja programowa twórcy Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, ani w żadnym innym. Zaliczyłbym się – idąc za modnym dziś rozróżnieniem, funkcjonalnym zresztą być może i w odczytaniu owego tekstu sprzed stu lat – co najwyżej do tych, którzy uprawiają nauki filozoficzne. Historia filozofii dawnej to ta nauka filozoficzna, którą uprawiam. Jeśli idzie o filozofię ostatniego stulecia, jestem co najwyżej amatorskim jej obserwatorem.

Czytając dziś programową deklarację Kazimierza Twardowskiego z 1904 roku, tylko z takich pozycji mogę próbować odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim zakresie sto lat dziejów filozofii w Polsce stanowiło jej realizację. Mogę w szczególności zastanowić się, czy i jak znajdowała w ciągu tych stu lat swoje urzeczywistnienie centralna w tej deklaracji idea ufundowanego na bezdogmatycznym krytycyzmie i racjonalizmie pluralizmu filozoficznego. A także, czy realizowała się idea wspólnego wysiłku wszystkich kierunków i opcji filozoficznych w rzetelnym badaniu filozoficznym. To kwestionariusz dla historyka ostatniego stulecia filozofii w Polsce podyktowany przez tę programową deklarację. Można jednak w związku z nią ułożyć także inny kwestionariusz, taki, którego przedmiotem będzie ona sama. Można pytać, czy wyrażone w niej idee – niezależnie od tego, czy się kiedykolwiek urzeczywistniły w przeszłości – zachowują nadal swoją aktualność, czy mogą lub czy powinny być także programem na teraz i na przyszłość, choć bowiem kazała je sformułować konkretna i doraźna potrzeba, mają, jak się zdaje, charakter ponadczasowy, uniwersalny. To już byłyby pytania w jakiejś mierze programowe i raczej filozoficzne niż historyczne.

Zdaje się, że postulowany przez Kazimierza Twardowskiego pluralizm filozoficzny spełniał się nie we wszystkich okresach tego stulecia. Albo – ostrożniej – spełniał się w sposób zróżnicowany i niejednoznaczny. Nie miał też chyba, wtedy kiedy istniał, charakteru współpracy harmonijnej, nakierowanej zgod-

* Tytuł pochodzi od redakcji.

nie na jeden cel wspólny. Miałem wrażenie, że znawcy takich czy innych fragmentów owych stuletnich dziejów filozofii w Polsce, których słuchałem przy różnych okazjach, widzą je raczej jako polemiki i spory różniących się opcji, co się z postulowaną ideą pluralizmu zasadniczo nie kłóci, tyle że niesie zwykle emocjonalny ładunek wzajemnych niechęci owych opcji poszczególnych. Być może jednak, że jest to czynnik od uprawiania filozofii nieodłączny. Jeśli tak, to jego obecność w filozofii polskiej przed pierwszą wojną światową i w międzywojennym dwudziestoleciu trzeba by uznać za czynnik ożywiający i ubogacający. Czy w tym pluralizmie i w tej rozbieżności raczej niż harmonijnej współpracy przebijająca się wtedy jedna jakaś opcja dominująca, czy była nią, czy nie była opcja szkoły lwowsko-warszawskiej, jak się na przedwojennej mapie zaznaczały inne kierunki, czy wśród tych innych najmocniej się zaznaczyły fenomenologia Ingardena i neotomizm, na to można odpowiedzieć tylko na podstawie rzetelnych badań. Intuicyjna odpowiedź, o jaką mógłbym się pokusić, nie jest warta, aby ją rozwijać przed tym audytorium. Co bym jednak mimo to chciał jako moje amatorskie wrażenie wypowiedzieć, to to, że i sama ta pluralistyczna różnorodność, i towarzysząca jej raczej rozbieżność, nawet skłócenie niż harmonijna współpraca nacechowane były, jak mi się zdaje, i przedtem, i w międzywojennym dwudziestoleciu taką kulturą bycia i taką kulturą dyskursu, która nie dopuszczała metod sporu zajadłego i walki niszczącej, eliminującej adwersarza i zamykającej mu usta.

To przyszło – a może, ostrożniej, przyjść miało – dopiero po wojnie jako ponury element nowej rzeczywistości polityczno-ustrojowej i zawładnęło niestety także częścią polskiego środowiska filozoficznego, starając się przekreślić nie tylko dotychczasowy pluralizm filozoficzny, ale i samą jego ideę. Na szczęście nie zdołało unicestwić ani samej idei, ani – co jeszcze ważniejsze – faktyczności tego pluralizmu. Nosiciele jedynie słusznej doktryny nie mogli go unicestwić od razu – a potem, przynajmniej niektórzy z nich, a bodaj, z czasem, coraz znaczniejsza większość, byli nawet na tyle rozumni, że także, zdaje się, nie chcieli. Znów rzecz jest do bardziej gruntownego i globalnego opisania, ja zaś zatrzymam się na poziomie wspomnień obserwatora i świadka polegającego przede wszystkim na obserwacji tego, co z jakichkolwiek powodów działo się bliżej mnie i co mocniej utkwilo w mojej pamięci, bo było częścią mojej biografii.

Środowiskiem instytucjonalnym, które w tzw. latach stalinowskich (1948–1955) nie zostało zniszczone, choć było niszczone, a dzięki któremu mógł przetrwać przynajmniej ślad przedwojennego pluralizmu, był Katolicki Uniwersytet Lubelski, kierunkiem filozoficznym zaś – wykształcona z neotomizmu filozofia, która dziś nazywa samą siebie klasyczną albo realistyczną, albo filozofią przedmiotową. Choć zdeterminowana i światopoglądem chrześcijańskim, i wykształconymi jeszcze przez klasyczną scholastykę metodami, i treściami doktrynalnymi wypracowanymi przez określone jej opcje doktrynalne, uprawiana była i – co równie ważne – nauczana w sposób rzetelnie akademicki, uzupełniając nie tylko w najbardziej ponurych latach stalinowskich, ale i przez następne dziesięciolecia PRL wiele niedostatków spowodowanych przez monopol urzędowo

promowanego w ośrodkach państwowych marksizmu. Przede wszystkim jednak – podtrzymywała tak ważny w deklaracji założycielskiej PTF sprzed stu lat pluralizm.

Poza tym środowiskiem i tym kierunkiem z tego dawnego pluralizmu ostały się najpierw resztki w osobach – często tych najznakomitszych – przedstawicieli innych kierunków, przedstawicieli w latach stalinowskich w dużej mierze usuniętych ze swoich środowisk instytucjonalnych. Na szczęście mających też możliwość pracy mniej lub bardziej odpowiedniej do swoich kwalifikacji. Rzecz jest znana, nie warto jej tu szczegółowo przedstawiać; wystarczy przypomnieć z jednej strony przekwalifikowanie się niektórych filozofów na logików, bo logika była z mniej lub bardziej istotnymi zastrzeżeniami przez propagatorów marksizmu tolerowana, z drugiej – to koniecznie trzeba dodać, kiedy się przypomina fakty ponure, niszczące – ta możliwość pracy istniała w powołanej około pół wieku temu Bibliotece Klasyków Filozofii, wreszcie w innych jeszcze fenomenach polskiego życia filozoficznego tamtego czasu w najweselszym, jak mówi popularny dowcip, baraku w obozie. Bo poczynając od 1956 roku marksistowski monizm filozoficzno-ideologiczny stawał się coraz bardziej fasadą i mimikrą. Na dobrą sprawę marksizm w Polsce stale tracił na sile, zanikał. Wyrażało się to w różnych szczegółowych zjawiskach. Dwa z nich chcę przypomnieć, bo mnie osobiście są najbliższe, a wymownie ilustrują owego życia niejednobarwność, więc tak czy owak ten sam pluralizm, który za dyrektywę przyjęła deklaracja założycielska Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Ze słabnącego marksizmu chyba bezpośrednio wypączkowało zjawisko zwane powszechnie warszawską szkołą historyków idei, grupa badaczy wielodyscyplinowa, skupiająca i socjologów, i historyków myśli chętniej określanej jako społeczna, obejmującej jednak na przykład także dzieje poreformacyjnej heterodoksji religijnej, ale mieszcząca w sobie także, rzecz jasna, filozofów, w większości proweniencji marksistowskiej, jak dwaj jej koryfeusze, Bronisław Baczko i Leszek Kołakowski. I ta rzecz wszystkim tutaj jest dobrze znana, nie warto więc tracić na nią czasu inaczej jak tylko wymieniwszy ją dla przypomnienia dziwności i wielobarwności także tamtego czasu.

Z marksizmem natomiast rzeczowo nic wspólnego nie miało inne składające się na tę dziwność zjawisko, choć inicjatorem i animatorem jego był nie kto inny jak urzędowy filozoficzny koryfeusz marksizmu w Polsce, Adam Schaff. Tuż po roku 1956 powołał on w kierowanym przez siebie Instytucie Filozofii i Socjologii PAN – w obrębie szerszej zakrojonych studiów nad filozofią polską – ośrodek badań nad polską filozofią średniowieczną. Filozofia późniejszych okresów przypadła w udziale grupie młodych uczonych przynależnych jakoś do owego środowiska historyków idei. Rodowód grupy młodych adeptów badających filozofię średniowiecza polskiego był w ogromnej większości KUL-owski, bo tam – i tylko tam – mogły się być wykształcić potrzebne po temu umiejętności – filozoficzne i historyczno-warsztatowe. Same badania jednak niewiele miały wspólnego z uprawianą na KUL-u filozofią, tak samo zresztą jak i z marksizmem, i to bardziej ze swojej natury niż dlatego, że były prowadzone w gene-

Władysław Krajewski

Dogmatyzm i krytycyzm w polskiej filozofii powojennej

O dogmatyzmie narzucanym filozofii w okresie stalinowskim przez orędowników „jedynie słusznego” światopoglądu mówili na sesji pamiętający te czasy profesorowie-emeryci Juliusz Domański i Jerzy Pelc. Chciałbym uzupełnić ich relacje spojrzeniem „z drugiej strony”, gdyż sam należałem niestety w młodości do tych, którzy ów światopogląd propagowali.

Moi rodzice i dziadkowie (po matce) byli komunistami, toteż można powiedzieć, że komunizm „wysłałem z mlekiem matki”. Już jako dziecko uważałem się za zwolennika komunizmu i marksizmu. W warszawskim gimnazjum ukrywałem swoje poglądy, słysząc, co koledzy mówią o bolszewikach, a potem, po przyjeździe w 1931 roku do Moskwy, już cieszyłem się, że moje poglądy są zgodne z tym, czego uczyli w szkole. Co prawda w 1937 roku ofiarą terroru padli tam moi rodzice i dziadek, ale to nie podważyło mojego światopoglądu, gdyż uważałem, że masowe represje wobec niewinnych ludzi są sprzeczne z ideałami komunizmu. Trudno dziś w to uwierzyć mnie samemu, ale wówczas wydawało mi się, że Stalin o masowym terrorze NKWD nie wiedział. Gdy w 1946 roku wróciłem do Polski, wstąpiłem od razu z zapałem do PPR. Sądziłem naiwnie, że tu niewinnych ludzi nie represjonuje się.

Krajobraz polityczny i ideologiczny w kraju różnił się wówczas zasadniczo od radzieckiego. Po wojnie powrócili na katedry starzy profesorowie różnych szkół filozoficznych. Mimo cenzury, ukazywała się prasa różnych orientacji. Byłem rad, że mogę czytać artykuły przeciwników politycznych i ideologicznych w prasie mikołajczykowskiego PSL czy w pismach katolickich, oraz że mogę z nimi na bieżąco polemizować. Gdy „Tygodnik Powszechny” opublikował artykuł fizyka Jerzego Rayskiego, utrzymujący, że fizyka współczesna obala materializm, odpowiedziałem mu (w katowickiej „Trybunie Robotniczej”, w której pracowałem), pisząc, że zna tylko materializm mechanistyczny. A potem, gdy ks. Oborski napisał, że materializm jest też wiarą, w „Kuźnicy” ukazał się krytykujący go mój artykuł *Materializm i wiara*.

Zarazem czytałem z zapałem prace filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Szczególnie podobały mi się *Elementy* Kotarbińskiego, artykuły Ossowskiego oraz *Historia filozofii* Tatarkiewicza, chociaż oczywiście nie ze wszyst-

kim się tam zgadzałem. Miałem wówczas czasem co prawda wątpliwości, czy nie ulegam przypadkiem „ideologii burżuazyjnej”, ale rozwiewałem je w swoim sumieniu, mówiąc sobie, że przecież to, co mi się podoba, nie przeczy materializmowi dialektycznemu. Nie byłem chętny do krytyki starych profesorów, jak wielu moich kolegów (o czym niżej), wolałem chwalić niż ganić. Niestety chwaliłem Stalina, nazywając jego prace „szczytem filozofii marksistowskiej”. Ale również fizyków. Pracę doktorską, zwaną wówczas, wzorem rosyjskim, „kandydacką”, poświęciłem poglądom filozoficznym Mariana Smoluchowskiego, robiąc z niego, z dużą przesadą, „filozofa-materialistę”.

Utworzony w 1950 roku Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR, nazwany po paru latach Instytutem Nauk Społecznych, był czołowym oddziałem partyjnego frontu ideologicznego w zakresie filozofii, ekonomii politycznej i historii najnowszej (miał takie trzy wydziały). Wszyscy „aspiranci” (znów nazwa przejęta z Rosji) mieli za zadanie napisanie pracy kandydackiej, niektórzy zresztą dopiero „po drodze” robili magisterium na Uniwersytecie Warszawskim (na którym przez pewien czas jedynym profesorem filozofii był Adam Schaff). Aspiranci INS byli przeważnie bojowo nastawieni. Henryk Holland w swej pracy kandydackiej brutalnie krytykował za rzekomy idealizm Kazimierza Twardowskiego, a Bronisław Baczko, nieco mniej brutalnie, Tadeusza Kotarbińskiego, u którego obok „elementów materializmu” dopatrywał się „idealistycznej” semantyki! Leszek Kołakowski obronił na UW pracę o Spinozie, ale w swych artykułach „demaskował” katolicki personalizm, mówiący rzekomo o „osobie”, a nie o człowieku. A dyrektor INS Adam Schaff piętnował „idealistyczny” konwencjonalizm Kazimierza Ajdukiewicza. Kilka lat później wszyscy oni wstydzili się tego, co wówczas napisali.

W latach 1951–1952 od wykładania filozofii byli odsunięci wszyscy starzy profesorowie. Domagali się zresztą tego już wcześniej najbardziej aktywni studenci-komuniści. Niektórzy krytykują ich za to, że doprowadzili do tych rugów. Krytykować ich trzeba, ale ich wystąpienia nie miały praktycznego znaczenia. W ówczesnych warunkach nieuchronny był zakaz wykładania filozofii dla wszystkich, którzy nie deklarowali się jako marksiści (i tak w Polsce to zrobiono później niż w innych krajach „obozu socjalistycznego”). Socjologia, jako nauka „burżuazyjna”, została w ogóle zlikwidowana. A że podczas wojny Stalin częściowo zrehabilitował logikę formalną (którą przedtem też uważano w ZSRR za „burżuazyjną”), to tym filozofom, którzy zajmowali się również logiką, pozwolono ją wykładać (ale nie filozofię!). Należeli do nich, m.in. oboje Kotarbińscy i Ajdukiewicz. Innych, tj. Tatarkiewicza, Ossowskich, w Krakowie Ingarde- na, pozbawiono w ogóle prawa wykładania, ale zachowano im pensje profesorskie. Zarazem zatrudniono ich przy tłumaczeniu i redagowaniu dzieł klasyków filozofii. W tym celu utworzono w PWN Bibliotekę Klasyków Filozofii (wszystko to z inicjatywy A. Schaffa). Na przykład Ingarde- n przetłumaczył wówczas *Krytykę czystego rozumu* (dostając stałą pensję profesorską). Było to rozwiązanie niespotykane w innych krajach „obozu”.

Innym wyjątkiem w skali obozu było pozostawienie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Nie wtrącano się do jego programu i składu kadry nauczającej. Cieszyli się z tego wykładowcy i studenci. Ułożyli dwuwiersz:

„Od Berlina do Seulu
Filozofia tylko w KUL-u”

Uczelni tej nie narzucano dogmatyzmu marksistowskiego, ale miała ona swój własny. Uważano w niej bowiem za „jedynie słuszną” filozofię neotomizmu. Dlatego też zarówno reprezentanci SLW, jak i fenomenologii odnosili się do KUL-u niechętnie. Ktoś mnie niedawno pytał, dlaczego pozbawieni możliwości wykładania na państwowych uniwersytetach profesorowie nie szli do KUL-u. Ani oni tego nie chcieli, ani tam ich nie chciano. Później KUL stał się bardziej otwarty (podobnie jak jego przeciwnicy) i dziś już współpraca z nim, jak i z innymi uczelniami katolickimi nie natrafia u nikogo z nas na opory.

W okresie stalinowskim zlikwidowano takie czasopisma, jak „Przegląd Filozoficzny” i „Kwartalnik Filozoficzny”, powołując na ich miejsce „Myśl Filozoficzną”. Jej redaktorem naczelnym został Adam Schaff, a jego zastępcami Julian Hochfeld i Józef Chałasiński (który wtedy opowiedział się za nowym ustrojem). Propagowano w niej oczywiście marksizm i potępiano inne kierunki filozoficzne. Właśnie tam ukazywały się artykuły skierowane przeciw starym profesorom. Co prawda udzielano im głosu na odpowiedź, ale nie do nich należało ostatnie słowo.

W latach 1950–1955 w zasadzie, poza nielicznymi wydawnictwami katolickimi, nie wydawano niemarksistowskich książek filozoficznych. Władysław Tatarkiewicz ukończył III tom *Historii filozofii*, w którym pisał też sporo o marksizmie; tom ten był przygotowany w „Czytelniku” w 1950 roku, gdy powiały nowe wiatry. W KC PZPR zastanawiano się, co zrobić z tym fantem. Zdecydowano, żeby wydać książkę w małym nakładzie i nie kierować do księgarń, niech ją kupią tylko biblioteki i nieliczni prywatni nabywcy według sporządzonej w KC listy (na której miałem przyjemność się znaleźć). Poza tym kazano usunąć wszystkie portrety, bo jak to by wyglądało, gdyby wizerunki Marksa czy Lenina znalazły się obok wizerunków Nietschego czy Bergsona... A literaturę marksistowską, zwłaszcza przekłady z rosyjskiego, wydawano wówczas w masowych nakładach, zalegających potem w księgarniach.

Jest rzeczą ciekawą, że ingerencja władz nie sięgała Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, które nadal działało i nawet wydawało bez szczególnych zmian swój „Ruch Filozoficzny”. Na zebraniach PTF, w każdym razie w Warszawie, zbierali się zwolennicy SLW i inni filozofowie, którzy swobodnie dyskutowali na różne tematy. Mówił o tym na naszej sesji prof. Pelc, zauważając, że na zebraniach tych jakoś nie zjawiali się „oficerowie frontu ideologicznego”, chociaż drzwi były otwarte. Istotnie, władze nie interesowały się towarzystwami naukowymi; nie pamiętam żadnych rozmów o nich w środowisku partyjnym. Partii zależało bowiem na tym, aby „burżuazyjni” filozofowie nie oddziaływali na młodzież, a na to, o czym dyskutują w swoim gronie, nie zwracano uwagi (gdy nie zajmowali się polityką). PTF było więc wtedy jedynym publicznym

forum, w którym i wtedy panował krytycyzm, zgodnie z deklaracją Twardowskiego z 1904 roku. I to chyba było wówczas wyjątkiem w obozie.

Wieloletnim prezesem PTF był Tadeusz Kotarbiński, Kilka słów o jego roli w okresie stalinowskim. Kierownictwo PZPR odnosiło się do niego życzliwiej niż do innych, ze względu na jego „elementy materializmu”, a także przedwojenną postawę polityczną (sprzeciw wobec „getta ławkowego” i innych posunięć władz sanacyjnych oraz bezpardonowa walka z ONR-em). Słyszałem niedawno opinię, że był uległy wobec PZPR. Nic bardziej mylnego. Pamiętam, że kiedyś oboje Kotarbińscy byli zaproszeni na jakąś uroczystą akademię. Gdy ówczesnym zwyczajem wzniesiono okrzyk na cześć Stalina, wszyscy się poderwali i głośno klaskali. Tylko Kotarbińscy nie klaskali. Wiem też ze źródeł partyjnych, że gdy po przyjęciu w 1952 roku konstytucji PRL zwrócono się do Kotarbińskiego, jak i do wielu innych, o komentarz – przysłał dwuzdaniowy tekst. O ile pamiętam, brzmiał on: „W konstytucji jest wiele pięknych zapisów o swobodach obywatelskich. Pozostaje życzyć, aby były one wprowadzone w życie”. Ponieważ zaś nie zgodził się na skreślenie drugiego zdania, jego wypowiedź nie była opublikowana. Nawet w naszym partyjnym gronie jego zachowanie było komentowane z szacunkiem. Nieraz Kotarbiński mówił o bliskości swych poglądów do materializmu dialektycznego, ale nie o identyczności. Zaproszony do Moskwy, spytał na spotkaniu z czołowymi filozofami radzieckimi, czy są u nich możliwe dyskusje, kontrowersje filozoficzne. Odpowiedź brzmiała: „W ramach materializmu dialektycznego – tak”. Wówczas, jak opowiadał po powrocie, zadał retoryczne pytanie: „A co robić, jeśli ja się w tych ramach nie mieszczę?”.

*

W latach 1955–1956, w okresie odwilży, sytuacja zaczęła się zmieniać. Powstał Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Socjologia, jak widać, została w Polsce zrehabilitowana (w ZSRR nieco później). Inicjatorem powstania IFiS był znów A. Schaff, który został też jego dyrektorem. Zaczęli w nim pracować nie tylko marksiści, ale również np. absolwenci KUL-u, o czym mówił na sesji prof. Domański, zwracając też uwagę na to, że tacy byli marksiści jak L. Kołakowski i B. Baczek stworzyli interesującą szkołę „historyków idei”. Istotnie, odeszli oni od dogmatyzmu, stając się „rewizjonistami” (a potem zrywając z marksizmem).

Nie tylko oni. Innego rodzaju „rewizjoniści” po studiach przyrodniczych (do których i ja należałem) skupili się wokół utworzonego w IFiS Zakładu Filozofii Nauk Przyrodniczych, zorganizowanego przez Heleną Eilstein; sterowaliśmy w kierunku anglosaskiej *philosophy of science*, też odchodząc od dogmatów marksistowskich, ale w innym kierunku. Były zatem różne formy „rewizjonizmu”.

W 1957 roku przywrócono prawo wykładania na uniwersytetach wszystkim starym profesorom filozofii i socjologii. Co prawda, obowiązkowym przedmiotem nauczania na wszystkich kierunkach wyższych uczelni była nadal filozofia marksistowska (przedmiot ten przybierał, wprawdzie, różne nazwy). Pro-

fesorowie, nieokreślający się jako marksiści, mogli prowadzić wykłady i seminaria tylko na kierunkach filozoficznych i socjologicznych. Nie było zatem nadal równouprawnienia szkół filozoficznych. Ale sami marksiści przeszli głęboką ewolucję. Nie piętnowali już innych prądów filozoficznych (o „filozofii burżuazyjnej” mówili już tylko nieliczni dogmatycy), starali się przedstawiać je w swych wykładach rzetelnie, kładąc jedynie większy nacisk na marksizm. Każdy zresztą wykładał po swojemu, nie bardzo licząc się z ministerialnym programem.

Mimo pewnych zygzaków, np. w 1968 roku, w zasadzie w okresie 1956–1989 krytycyzm coraz bardziej brał u nas górę nad marksistowskim dogmatyzmem. A po 1989 roku marksizm nie tylko przestał dominować, ale niemal całkiem znikł z horyzontu wydziałów filozoficznych, co już można uznać za błąd. Ale, jak wiadomo, reakcją na przegięcie w jedną stronę jest częstokroć przegięcie w stronę przeciwną.

Jednakże zwycięstwo krytycyzmu jest niewątpliwe i, miejmy nadzieję, ostateczne.

**KANT W POLSCE
PRZED 100 LATY
I DZIŚ**

Piotr Chmielowski

Kant w Polsce*



Mając mówić o pierwocinach i rozpowszechnianiu się filozofii E. Kanta w Polsce, winienem uprzedzić, że obecnie nie zamierzam bynajmniej podawać wyczerpującego i ściśle krytycznego obrazu, lecz tylko krótki historyczny zarys, mogący stać się punktem wyjścia do dalszych szczegółowych poszukiwań. Jest to tedy rzecz okolicznościowa, nie zasadniczo badawcza.

I

Nie możemy się uskarżać, iżby wiadomości o nauce mędrca królewieckiego doszły do nas zbyt późno; wolno nam tylko sarknąć, że jak w wielu innych wypadkach, tak i w tym, nie okazaliśmy ani wytrwania, ani ciągłości rozwoju; mamy jeno ustawiczne skoki umysłowe przed sobą.

Ilu słuchaczy spomiędzy Polaków miał Kant na swoich wykładach, można by się dowiedzieć, gdyby ktoś przejrzał starannie archiwum uniwersytetu królewieckiego. Tymczasem zadowolić się musimy jednym tylko nazwiskiem Józefa Kalasantego Szaniawskiego, który najprawdopodobniej pod koniec roku 1794 pojechał do Królewca, słuchał Kanta już co prawda w dobie zgrzybiałości jego, przejął się uznaniem dla „dobroczynnej rewolucji krytycyzmu”, zamierzał napisać obszerniejsze dzieło o logice w duchu Kanta, ale zamiaru nie wykonał, wydał kilka rozpraw bardziej pedagogicznych, niż filozoficznych; a po niewielu latach sprawował urząd rządowego cenzora książek.

Prawie równocześnie z nim zaznajamiał się z „krytycyzmem” genialny myśliciel Hoene Wroński, chociaż na wyniki jego już się od samego początku

*Pisownia została dostosowana do współcześnie obowiązujących zasad (przyj. red.).

zawodu swego nie zgadzał, mając własne pomysły co do „zasady niemyślnej a powszechnej”. Wyłożył on – w języku francuskim – teorię Kanta.

Filozof zaczął drukować dla Francuzów dzieło na wielką skalę obmyślane pt. „Philosophie critique découverte par Kant” – zaczął, ale na kilku zeszytach zakończył, bo i wśród Francuzów, zajętych wojną, nie było widać zwolenników badań oderwanych.

I jeszcze jednego znakomitego zwolennika Kanta pod koniec wieku XVIII u nas wymienić możemy w osobie Jędrzeja Śniadeckiego, który przy otwarciu Szkoły Głównej wileńskiej, mówiąc o „niepewności zdań i nauk, na doświadczeniu fundowanych”, wyraził szczerą hołd jednemu z najpierwszych filozofów”, co „głęboką krytyką czystego rozumu na nieśmiertelną u uczonych zasłużył sławę”.

Tłumaczenia utworów Kanta poczęły się również ukazywać w końcu XVIII stulecia. W wyborze ich kierowano się względami praktycznymi. Mamy więc w r. 1796 wydany bezimiennie w Królewcu przekład broszury polityczno-filozoficznej Kanta pt. „Projekt wieczystego pokoju”.

W rok potem zjawia się drugie tłumaczenie tego dziełka, dokonane przez Szymona Bielskiego pt. „Projekt wiecznego pokoju”.

W r. 1799 znowuż w Królewcu wychodzi w tłumaczeniu rozprawa „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” pod niefortunnym napisem „Wyobrażenie do historii powszechnej”. Toż samo dziełko przełożył później J. W. Bychowicz pt. „Wyobrażenie do historii powszechnej w względzie kosmopolitycznym” (Wrocław 1832), jako „nowe wydanie”. Tenże Bychowicz przetłumaczył rozprawkę „O mocy umysłu” (dodatek do „Sztuki zapobiegania chorobom”, Wilno 1843).

Pod koniec r. 1801 w dwu ogniskach naukowych, w Warszawie i Krakowie, ukazuje się równocześnie streszczenie niedawno wtedy ogłoszonej „Antropologii” Kanta, streszczenie wzięte najwidoczniej z jakiegoś sprawozdania francuskiego. Jedno z tych streszczeń pomieścił „Nowy Pamiętnik Warszawski” (paźdz. i listop. 1801), wydawany przez Fr. Ks. Dmochowskiego, a drugie – trudno dzisiaj opędzić się zdziwieniu! – „Kalendarzyk kieszonkowy” na r. 1802, ogłoszony przez ruchliwego księgarza krakowskiego, Jana Maya. Zajmuje ono tutaj prawie połowę całej eleganckiej książeczki miniaturowego formatu. Różni się to streszczenie od pamiętnikowego wstępem, zatytułowanym: „Wyobrażenie o filozofii przesławnego Kanta”. Poza częścią anegdotyczną mamy tutaj po raz pierwszy w języku naszym ujętą w 4 punkty dążność filozofa w zakresie czystego i praktycznego rozumu. Oto te punkty, dosyć trafnie, pomimo nieudolnej stylizacji, wyrażające główne cele Kanta: „1-o. Zamierza on sobie szczególnie: odkryć źródło błędów, które dzieliły filozofów na wiele sekt, bardzo różniących się między sobą; 2-o pogodzić *refleksję z doświadczeniem*, okazując, że prawdziwe zasady filozofii *rozumownej (speculativa)* gruntują się na prawach doświadczenia, a te prawa na władzach duszy; 3-o pójść do źródła samego należytości i powinności człowieka końcem ustanowienia takich zasad moralności i prawa natury, które by wszyscy mogli zrozumieć i niemi się rzą-

dzić; 4-o usiłowaniem jego jest zgłębić prawa pierwotne rozumu ludzkiego (rozumu *czystego*), odrywając uwagę od innych władz duszy; odrywają się od niego te władze, chociaż z nim współdziałają, podobnie jak anatomik odcina część ciała, dla roztrząsania wrodzonych jej własności”.

Jak widzimy, nie podano tu wyników, do których doszedł Kant w swoich badaniach, ale oznaczono, lubo bardzo ogólnikowo, znamienne tych badań cechy. Przez bardzo długi przeciąg czasu nie mieliśmy w naszym języku dokładniejszego nad to sformułowania dążności mędrca. Bo jakkolwiek zwolenników jego logiki nie brakło, to jego teoria poznania zaledwie słabym u nas odbijała się echem.

Można więc wspomnieć tylko nazwisko Feliksa Jarońskiego i Józefa Emanuela Jankowskiego, jako autorów logik „formalnych”, a zrobić to można tym bardziej, że dokładną o nich wiadomość podał już dawno prof. H. Struve w „Wykładzie systematycznym logiki” (Warszawa 1870). Ja bym dodał jeszcze nazwisko Adama Ignacego Zabellewicza, profesora filozofii w pierwszym uniwersytecie warszawskim. Był on także zwolennikiem Kanta, jak widać z jego rozprawy „O filozofji”, drukowanej w roku 1819, wzorem dla niego bezpośrednim był Krug, kantysta, którego „Filozofię fundamentalną” przełożył na język polski, lecz nią ogłosił jej drukiem.

Wracając do „Antropologii” Kanta, można dodać, że nowe z niej wyjątki podał w r. 1819 „Pamiętnik lwowski” (t. II, str. 234–243) w przekładzie Wincentego Jachimowskiego: O smaku w modzie – o smaku w sztuce – o przepychu. To jednak zajęcie się tym dziełem nie wpłynęło wcale na autora jedynej u nas prawie przez pół wieku „Antropologii”, Józefa Jasińskiego, bo ten, w płytkiej tej zresztą książce, oparł się głównie na pisarzach francuskich, a z wymienionej przez siebie „Antropologii” Ernesta Platnera, zwolennika filozofii leibnizowsko-wolfowskiej, nic nie skorzystał.

Podobnież do pewnego stopnia stało się i z innym jeszcze dziełem Kanta. W roku 1819 w Wilnie wydał Jan Bobrowski w swoim tłumaczeniu rzecz o „Pedagogice”, obrobionej z rękopisów filozofa królewieckiego przez Fryderyka Teodora Rynka; lecz jakiegoś wpływu tej książki na bezpośrednio po tym ogłoszone nauki wychowania, np. Tomasza Dziekońskiego, wykazać zgoła niepodobna.

Tak samo rzecz się miała z poglądami Kanta na piękno. Znano je u nas głównie w tej formie, jaką im nadał Fryderyk Schiller; a jeżeli kto zaglądał do samego źródła, jak np. Kazimierz Brodziński, to nie wczytywał się w trudniejszą teoretyczną „Kritik der Urtheilskraft”, ale raczej w rozprawkę, pisaną popularnie i ładnie za przewlekłych lat docentury, tj. „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen” (1764).

Wskazuje to i wyraźnie, i wymownie, że nawet przy zainteresowaniu się nowością, zawsze u nas uwydatniała się niechęć do zacieków teoretycznych, wymagających gruntownego i dłuższego zastanowienia; poprzestawano na pewnych zastosowaniach praktycznych, zwłaszcza gdy te nie raziły krańcowością jakąkolwiek. Z powodu takiego wewnętrznego podobieństwa, zaliczam do tegoż

samego okresu, wbrew dacie wydania, jeden jeszcze przekład utworu Kanta, i to najobszerniejszego, pt. „Rozprawa filozoficzna o religii i moralności” (str. VIII i 223). Dotychczas nie wyjaśniono, z jakiego to tekstu przekład został dokonany, gdyż wśród drukowanych dzieł Kanta są pokrewne powyższej „Rozprawie” treścią, ale nie ma zupełnie odpowiedniej. Tłumacz zaznaczył tylko, że miał „skoropisy”, to znaczy notatki z wykładów Kanta o tym przedmiocie i na ich podstawie pracy swej dokonał, ale nie wyłuszcza, kto owe skoropisy robił, ani też, czy one po niemiecku były kiedy drukowane. Z tego powodu ośmielam się uczynić przypuszczenie, które da się może kiedyś ściśle uzasadnić. Tłumaczem owej rozprawy był wielce zasłużony dla oświaty polskiej w Prusiech kaznodzieja luteranski Celestyn Mrongowius, autor śpiewników, gramatyk, słowników, drukowanych w Królewcu lub Gdańsku. Urodził on się na Pomorzu w r. 1764; mógł zatem jako 20-letni młodzian słuchać wykładów Kanta o religii i moralności, i to za najświetniejszych czasów jego profesury, po wydaniu „Krytyki czystego rozumu” i „Prolegomenów”; mógł robić sam „skoropisy”, potem je na język polski przetłumaczył dla własnego użytku i chcąc, ażeby nie zginęły i żeby innym ku nauce posłużyły, ogłosił je drukiem jako 90-letni starzec w r. 1854, tj. na rok przed swoją śmiercią. Gdyby się stwierdziło dokumentami, że Mrongowius był istotnie słuchaczem Kanta, i gdyby się okazało, że *wykłady* tegoż o religii i moralności nie zostały po niemiecku dotąd drukiem ogłoszone z czyichś notatek: to by wyjątkowo literatura polska przechowała dla niemieckiej częśćkę spuścizny duchowej po wielkim filozofie. Język przekładu jest w ogóle czysty, tylko upstrzony neologizmami takimi, jak: „szkodoradość”, „człękolułość”, „nienajrzliwość” itp.

Gdy tak zagadnienia praktyczne, roztrząsane przez Kanta, znajdowały u nas cichych zwolenników i rozszerzycieli, jego teoria poznania bywała albo ledwie wzmiankowana, albo też zgoła potępiana.

Jako najzaciętszy jej przeciwnik wystąpił znakomity nasz matematyk i astronom, Jan Śniadecki, brat pierwszego u nas wielbiciela „Krytyki czystego rozumu”. Znane jest to wystąpienie; nie będę się więc nad nim rozszerzał, lecz winienem przytoczyć w skróceniu te „cztery główne występk i wady”, jakie Śniadecki dojrzał w nauce Kanta. Będzie to próbka pierwszej naszej krytyki o tym dziele. Otóż te „cztery główne występk i wady” są: 1-o „przesadzona nieufność w świadectwie zmysłów”; 2-o „wystawienie sobie duszy myślącej bez zmysłów, tj. w stanie człowieka urojonym i niepodobnym”; 3-o „brak dowodu na zasadnicze twierdzenia, jak np. na to, że „całe piętno umysłowe, wyciskane na materiałach, przez czucie zgromadzonych, zależy na formie”; 4-o wreszcie „nomenklatura zawila i ciemna”.

Śniadecki nie zaliczył do tych „głównych występków” najważniejszego i pierwszego, jak się zdaje, powodu oburzenia swego na Kanta, tj. pojęcia „nieskończoności i transcendentalnej idealności przestrzeni i czasu”. Mówi o tym ubocznie pod rubryką „zawilej nomenklatury” Kanta, twierdząc, iż pojęcie takie wyrugowano nawet z matematyki.

Rozprawa Śniadeckiego, zawierająca tę krytykę Kanta, ukazała się w r. 1819 w „Dzienniku Wileńskim”; przedrukował ją w tymże roku w zeszytcie lipcowym „Pamiętnik Lwowski”, ale już w październikowym pomieścił odpowiedź, napisaną przez Philopolskiego, tj. Tytusa Dzieduszyckiego, przejętego wciąż głęboką dla mędrca z Królewca, którego dzieła poznał gruntownie. Oświeciliwszy z tego stanowiska owe 4 „główne występki” i oddając uznanie wielkim zasługom Śniadeckiego, wyraził przekonanie, że tak „światły pisarz” pocznie „czcić Kanta, skoro mu więcej chwil poświęcić raczy”, delikatnie dając do zrozumienia, że Śniadecki nie był dokładnie obeznany z teorią krytykowanego myśliciela. Śniadecki, lubo miał wstręt do polemik, tym razem, dla ochronienia młodzieży od „zarazy metafizycznej”, widział się spowodowanym do odparcia zarzutów Philopolskiego i napisał obszerną rozprawę pt. „Przydatek do pisma o filozofji” (r. 1820), gdzie powołując się już na stronicę „Krytyki czystego rozumu”, usiłował udowodnić owe cztery główne występki, zbić twierdzenia przeciwnika i okazać szkodliwość nauki Kanta zarówno w dziedzinie ogólnej oświaty narodowej, jak i w rozwoju poszczególnych umiejętności.

To nowe pismo Śniadeckiego nie wywołało już odpowiedzi szczegółowej, nie dlatego zapewne, iżby zawarte w nim argumenty były niezwalczone, lecz chyba dlatego, iż znawcy Kanta (bardzo nieliczni zresztą) uznali bezowocność takiej szermierki. Do najlepszych znawców takich należał Anioł Dowgird, który szczegółowo uwzględnił Kanta w swoim wykładzie logiki (Połock 1828) i zоставił podobno w rękopiśmie aż „kilka tomów” jego filozofii. Poglądy Dowgirda dał już poznać prof. Struve; mogę więc na tej wzmiance poprzestać.

Zajęcie się filozofią pokantowską, mianowicie filozofią Schellinga i Hegla, ujawnione między r. 1823 a 1830 już to w młodzieńczej pracy Józefa Gołuchowskiego o stosunku filozofji do życia, już to w licznym uczęszczaniu Polaków na wykłady mędrca berlińskiego, sprawiło, że zbijanie zarzutów, robionych Kantowi, a nawet pilne rozczytywanie się w jego „Krytyce” uznano za spóźnione. To też okolicznościowo tylko, ten i ów, jak np. Maurycy Mochnacki w swoich rozprawach literackich, wspominali ogólnikami o bezzasadności napadów Śniadeckiego. Najobszerniej stosunkowo rozwiódł się nad tym Walenty Chłędowski w rozprawie, drukowanej w r. 1830 w dwu tomach pisma zbiorowego pt. „Haliczanin”. Lecz i on w gruncie rzeczy rozszerzył tylko nieco orzeczenie Philopolskiego, pisząc między innymi („Halicz”, t. I, 19): „Zaprawdę, gdyby Śniadecki nie z obcych przetworów, ale z własnych i wszystkich dzieł Kanta obeznał się był z całą jego nauką budową; gdyby bezstronnie i z zimną krwią wraz i jego wykładców zgłębił i roztrząsnął: nie byłby zapewne ani tak ostrym, ani tak niesprawiedliwym przeciwnikiem jego”.

II

Tę rozprawę Walentego Chłędowskiego „O filozofii” można uznać za zwiastunkę nowego okresu w naszych poglądach na Kanta, kiedy zwać go zawsze wielkim, stanowisko jego przecież poczytywano za przekroczone przez

reprezentantów filozofii „absolutnej”. Tę cechę przyznają owej rozprawie na tej podstawie, że miała ona zawrzeć, prócz wykazania potrzeby filozofii, oraz przeszkód, tamujących u nas jej rozwój, także „obraz filozofii Niemców od Kanta, aż do najnowszych czasów, tej najszczytniejszej epoki w dziejach umysłu ludzkiego”, jak się wyraził Chłędowski. W dwu obszernych ciągach autor spełnił tylko pierwszą część zadania, a przystąpiwszy do drugiej, scharakteryzował jedynie poprzedników Kanta we Francji, Anglii i Niemczech, a zatem nie doszedł nawet do przedstawienia rewolucji, dokonanej przez „Krytykę czystego rozumu”, bo rewolucja listopadowa przerwała i wydawnictwo „Haliczanina” i zawód pisarski Chłędowskiego. Wiemy jednak z jego zapowiedzi, umieszczonej w II-im tomie „Haliczanina”, że obraz swój miał doprowadzić nie tylko do Hegla, ale nawet do Troxlera, który, według niego, zapoczątkował „nową dążność filozofii”.

Czego nie dokonał Chłędowski, to zrobił młody, śmiały, energiczny entuzjasta, Edward Dębowski, ogłaszając w założonym przez siebie „Przeglądzie Naukowym” r. 1842 obszerny „Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech”. Kantowi poświęcił tu stron 13 dużego formatu (758–771) i wyłożył zasadniczą treść wszystkich trzech „Krytyk”, o innych pismach wspominając pobieżnie. Był to pierwszy u nas drukowany „wykład” nauki Kanta, szkoda tylko, że dokonany stylem niejasnym, mętnym. Stanowisko, jakie wobec tej nauki zajmuje Dębowski, zawarunkowane zostało przekonaniem, iż filozofia bezwzględna (absolutna) wszystkie już zagadki rozwiązała, że z tym kwestia granic rozumu ludzkiego nie posiada wielkiej doniosłości. Stąd to poszło zdanie o „Krytyce czystego rozumu”, że „Kant postępuje torem zawitym i zupełnie *materialnym*, że będąc na wstępie do świątyni prawdy, jakby przeznaczeniem jakimś złowrogim wiedziony, ciągle się od niej oddala, wikłając się w błędach” (str. 767). Mimo to jednak zowie Kanta „potężnym”, jako tego, co „ujął filozofię w karby myśli i oznaczeń i zatlił iskrę rozwijania się dalszej wiedzy ludzkiej tym, że zanegował, czyli zaprzeczył dotychczasowe wypadki i sposób postępowania” (str. 758).

Podobnie jak Dębowski, przyznawali Kantowi wielkie, lecz czysto historyczne już tylko znaczenie inni przedstawiciele naszej filozofii idealistycznej. Kremer, Libelt, Trentowski, jak niemniej przedstawiciel filozofii katolickiej, Aleksander Tyszyński. Wspominali o nim zawsze ze czcią, zwali go wielkim, ale się nad jego teorią poznania nie rozwodzili, albo nawet nazywali przedsięwzięciem opartym „na rzeczywistym niezrozumieniu swego zadania”, lubo czciogodnym, jak Trentowski w „Myślini” (II, 115).

Karol Libelt w książce pt. „Kwestja żywotna filozofji” (Poznań 1845), powstając przeciwko „samowładztwu rozumu”, poświęcił 10 stron Kantowi (55–65), rad, że mu tenże dostarczył wody na jego młyn, dowodząc, że chociaż na drodze rozumu przychodzimy do pojęcia owych trzech wielkich idei, które najwięcej obchodzą ludzi, to do poznania ich nigdy dojść nie możemy. Dlatego też nazwał filozofię Kanta „obosiecznym mieczem na filozofię rozumu samą”, niweczącą „wszystko, co poprzednio filozofia na drodze samego rozumu uza-

sadnić chciała” (str. 60). Libeltowi chodziło oczywiście o wykazanie, że nie rozum czysty, ale wyobraźnia dopiero zdoła ukształtować owe trzy „idee” (nieśmiertelność duszy, całość wszechświata, Boga).

Zbytecznym, a właściwie bezcelowym byłoby przywozić tutaj liczne, ale drobne zazwyczaj wzmianki o Kancie, jakie się w pismach filozofów naszych między r. 1835 a 1854 ukazywały, zawsze w towarzystwie wysokiego uznania, lecz często z zastrzeżeniem, że te sprawy zeszyły już z porządku dziennego w filozofii.

Ostatecznym niejako sformułowaniem takiej o Kancie opinii stał się obszerny ustęp, poświęcony temu mędrcomi przez Józefa Gołuchowskiego w I-ym tomie jego „Dumań nad najwyższymi zagadnieniami człowieka” (Wilno 1861, od str. 132–170). Jest to wykład nauki Kanta, połączony z jej oceną, a zakończony wywodem, że i krytycyzm tak samo, jak poprzednie stanowiska zakończył „bankructwem” na polu teoretycznym.

Gołuchowski pisał jasno i przystępnie, znał rzecz dobrze, a przy tym posługiwał się przy obrazie filozofii niemieckiej książką Chalybaeusa; wątpliwość atoli, czy jego przedstawienie teorii Kanta znalazło jakiś odgłos w umysłach, gdyż całe dzieło mało w ogóle było czytane. Natomiast młodzież, żadna filozofii, zapoznawała się z jej dziejami, a więc i z Kantem, studiując ogłoszony niebawem po „Dumaniach”, bo r. 1863 przekład wielce rozpowszechnionej „Historji filozofji” Schweglera, dokonany dobrym językiem przez ks. Franciszka Kruńskiego. Do zaznajomienia z Kantem dopomagały wykłady uniwersyteckie.

Do dawnej katedry filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim, zajmowanej przez Kremera, przybyła z początkiem r. 1863 katedra w Szkole Głównej warszawskiej, na której zasiadł młody natenczas 24-letni Henryk Struve, od r. 1871 i we Lwowie wykłady filozofii zaczęły się odbywać po polsku; miewał je, o ile nie posłował, Euzebiusz Czerkawski. Oczywiście wszędzie wypadło mówić o Kancie. Z tych atoli ustnych wyjaśnień mało co przedostawało się do druku. Najwięcej robił Struve, bo w rozprawie „O psychologicznym źródle poznania” (1864) przywiódł króciutko teorię Kanta, a w „Wykładzie logiki” (1870) dał ścisły i dokładny jej zarys.

Tymczasem młode żwawe umysły zwróciły się do pozytywizmu. Jednak to pośrednio przyczyniło się do zwrócenia uwagi na Kanta, a to tym sposobem, że obrawszy sobie Jana Śniadeckiego za patrona, musiano zwrócić uwagę na zbijańczego przezeń Kanta, oraz pobudzono przeciwników pozytywizmu do szczegółowego określenia stosunku filozofa z Królewca do autora „Filozofji umysłu ludzkiego”. Stąd poszły krótsze i dłuższe rozprawy: Teofila Ziemby „Jan Śniadecki na polu filozofji”, Kraków 1871, Aleksandra Skorskiego: „Filozofja Jana Śniadeckiego”, Poznań 1873, drugie całkiem przerobione wydanie we Lwowie, 1890, H. Struvego: „O filozofji J. Śniadeckiego (w „Wiek”, Warszawa 1873, nr 113 i dalsze), oraz po niemiecku w „Philosophische Monatshefte” r. 1874); Maurycego Straszewskiego: „Jan Śniadecki, jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofji w Polsce” (Kraków 1875). We wszystkich tych pracach brano oczywiście Kanta w obronę przeciwko zarzutom Śniadeckiego.

Nie brakło nawet rozprawek specjalnych, podejmujących jakieś zagadnienie szczegółowe i uwzględniających poglądy Kanta. Witold Załęski ogłosił we Lwowie w r. 1875 rozprawkę „O filozofji krytycznej Kanta w zastosowaniu do nauki prawa”; Edmund Krzymuski w r. 1883 w Krakowie „Teorję karną Kanta”.

Jakże się więc zachowali wobec tego ruchu kantowskiego pozytywiści nasi? Właściwie przemówił tylko jeden z nich, Julian Ochorowicz, i to przemówił, trzeba wyznać, bardzo lekkomyślnie. Pisząc „Pogląd ogólny na filozofię pozytywną” (Warszawa 1872), drwiąco przedstawił jego wysiłki, nazwał go eklektykiem, który ułożył bukiet „z cudzych kwiatów” (str. 20), nie zaniechał jednak przy tym zwać go „wielkim myślicielem” (str. 19).

Inni wyznawcy pozytywizmu zachowywali w sprawie Kanta milczenie na razie i dopiero w czasie późniejszym, zestawiając wyniki fizjologii nowoczesnej, dotyczące działania zmysłów naszych, z teorią poznania, wyłożoną w „Krytyce czystego rozumu”, zaczęli podziwiać bystrość umysłu filozofa, który na podstawie szczupłych za jego czasów obserwacji fizjologicznych doszedł do stwierdzenia rdzennej podmiotowości wrażeń naszych, na drodze samego myślenia.

Ze strony zachowawców ruch ów Kantowski różnie oceniano. Ponieważ sposób, w jaki się brano do krytyki Kanta, jest jak na nasze czasy, dość znamienny, więc poświęcę mu trochę więcej miejsca, a to tym bardziej, że książka, w której się on przejawiał, ukazała się w trzecim wydaniu bardzo niedawno, bo cztery lata temu. Jest to „Filozofja i jej zadanie”, napisana przez zmarłego już dzisiaj księdza Mariana Morawskiego, drukiem ogłoszona po raz pierwszy we Lwowie w r. 1877.

Otóż ks. Morawski, powtórzywszy stary zarzut, że „jeżeli Kant nie ufa od razu swym władzom poznawczym, jakąż wartość przypisywać może swej Krytyce i swym wywodom, przez te same władze poznawcze wykonywanym”, tak dalej wnioskuje: „Jeśli sądy są a priori, tedy idące z nich orzeczenia muszą być także, tj. bez przedmiotowości. Cała baśń o owych sądach syntetycznych a priori, ów fundament Krytyki kantowskiej, stoi tylko na fałszywych pojęciach i niedostatkach logiki; a jaka moc w podwalinach, taka i w całej budowie” (str. 71–73). „Kant – czytamy tu dalej – w „Krytyce czystego rozumu” twierdzi wyraźnie, że rozum ten nie jest zdolny uznać bytności Boga, i sady się na wszelkie możliwe argumenta przeciwko rzeczywistości Boga, duszy i świata... Jasna rzecz, że wynikiem tej Krytyki kantowskiej był *sceptycyzm i nihilizm*”.

Głos to istotnie bardzo dziwny, jak na r. 1877, kiedy już w całej Europie zwrócono się do Kanta, ażeby na podwalinach przezeń założonych budować dalej gmach filozofii – dziwny, powiadam, rodzaj rozumienia „Krytyki czystego rozumu” przez wyciągnięcie z niej zasad sceptycyzmu i nihilizmu!

To też nawet ściśli katolicy niebawem zaoponowali księdzu Morawskiemu. Aleksander Tyszyński, dając rozbiór jego pracy w „Biblijotece Warszawskiej” (ob. „Pisma krytyczne” T-go, Kraków–Petersburg 1904, t. IV, 639–665) nie wchodził na pole walki teoretycznej, którą poczytywał za igraszkę słów, ale dowodami, czerpanymi z samych wyznań Kanta, wykazywał bezzasadność ob-

winiania go o ateizm, sceptycyzm, nihilizm. Książd zaś Stefan Pawlicki, drukując w r. 1878 w Krakowie „Kilka uwag o podstawie i granicach filozofji”, nie omieszkął scharakteryzować reformy dokonanej przez Kanta, mieniając ją „niesłychanie gruntowniejszą” od reformy zaprowadzonej naprzód przez Sokratesa, potem przez Kartezjusza; przy sposobności zaś rozprawił się i z ks. Morawskim.

Oto główne myśli z wywodów ks. Pawlickiego:

„Pokusił się o analizę ludzkiego myślenia, tak głęboką i pełną, o jakiej nie zamarzył nawet żaden z jego poprzedników. *Świat przestrzenny i zmienny istnieje tylko dla naszego umysłu, poza nim jest on niczym.* Tak streszczona filozofia kantowska odsłania od razu wszystkie zalety i biedy swoje. Jedne i drugie, wyobrażnią powiększone do niezwykłych rozmiarów, zrodziły albo ślepy entuzjizm, albo również ślepą nienawiść do wielkiego męża. Nam pośrednią drogą pójść wypada, według starej maksymy: *in medio veritas*. Jeśli trudno pochwalić adorację, która przysięga na wszystko, co mistrz powiedział, gdyż filozofia nic na wiarę przyjmować nie powinna, to trudniej jeszcze sympatyzować z nienawiścią, dowodzącą zupełnego niezrozumienia metody filozoficznej. Kto chce być filozofem w prawdziwym słowa znaczeniu, koniecznie z Kantem, i to na serio policzyć się musi, bo cała towarzysząca filozofia jest jakoby komentarzem do niego i bez niego staje się niezrozumiałą... Z drugiej strony nie jest tajemnicą, że większość niemieckich systemów z wyjątkiem Herbarta, w ostatnich wynikach swoich rozbiła się o niewzruszoną skałę zdrowego rozsądku i na zawsze utonęła w przeszłości. Taki smutny koniec reformy, zaczętej przez Kanta, przypisać należy błędom, które, ukryte w jego systemie, a pielęgnowane przez następców, w końcu tak potężnie się rozrosły, że całą prawdę na szwank naraziły... Rozum ludzki, zanim przystąpi do badań filozoficznych, powinien obliczyć swe siły, przekonać się, co wiedzieć może, a czego nie może – znakomity początek dla każdej filozofii; i taki, a nie inny był zamiar Kanta, gdy zadał sobie sławne pytanie: czy są możebne sądy syntetyczne a priori? Rezultat zaś, do którego doszedł, tak się da streścić: a priori ma umysł pewne formy widzenia i kategorie sądzenia, które stanowią jakoby okulary, bez których nic zgoła nie widzi; a posteriori posiada całą różnorodność i nieskończoność wrażeń zmysłowych. Wiedza ta druga zupełnie zależna jest od pierwszej, bo jak rzeczy wszystkie widzimy w przestrzeni, tak im nadajemy z tą samą koniecznością pewne wzajemne relacje, gdyż taką jest natura naszego umysłu. Ale kategorie umysłowe, konieczne w obrębie umysłowości, nie mają poza nią żadnego znaczenia, a stąd wszystko, co w nich i przez nie wiemy, ma czysto subiektywne istnienie, poza subiektem nawet pomyslanym być nie może. Z tej fatalnej przepaści, gdzie wszelka prawda ginie, wydobył się Kant gwałtowną, acz chwalebnią niekonsekwencją, ukazawszy nam poza światem zjawisk, istniejących tylko dla naszego umysłu, świat drugi, trwający w sobie, niezależnie od nas. Pod fenomenem ukrywa się *das Ding an sich*. Pierwszy jest skutkiem drugiego. Powszechnie dzisiaj zgadzają się, że Kanta rzecz jak jest w sobie, jest grubą niekonsekwencją; bo jeżeli prawo przyczynowości jest kategorią subiektywną, nie ma ona znaczenia za granicami zjawisk, gdyż tylko do zjawisk się odnosi. Wolno powiedzieć, że jedno zjawisko jest

skutkiem drugiego, ale nie wolno go przypisać przyczynie, która sama zjawiskiem nie jest. Kto tak rozumuje, podobny jest do więźnia, usiłującego głową przebić mury swej celi. Jest to istne szaleństwo. Popełnił więc Kant nielogiczność, wprowadziwszy do systemu swego rzecz, która jest w sobie, a zarazem przyczyną zjawisk; ale to nielogiczność szlachetna, bo wszystkie prawdy powszechne i wieczne, zagrożone przez subiektywizm, jakoby do bezpiecznego schronienia, Kant przeniósł do rzeczy, jaka jest w sobie. Naprzeciw kategoriom rozumu postawił absolutne prawo moralne, naprzeciw czystemu rozumowi – rozum praktyczny” („Kilka uwag o podstawie i granicach filozofji” przez dra Stefana Pawlickiego. Kraków 1878, str. 30–33).

Tyle o znaczeniu krytycyzmu, a w przypisku do str. 30–31, zwracając się do oceny ks. Morawskiego, powiada: „W Kancie odróżnić wypada system od metody: pierwszy jest ułomny, a w ostatnich wynikach błędny; druga jest genialna, a dobrze zrozumiana, dokona zupełnego przeobrażenia w logice, psychologii, antropologii i lingwistyce. Za czasów Kanta cztery te nauki mało były rozwinięte, dzisiaj licznymi odkryciami stwierdziły prawdziwość „krytycyzmu”. U nas Jan Śniadecki, a za nim idąc ks. Morawski, afektują niezmierną pogardę dla królewieckiego myśliciela. Przyznaję, że pytanie: jakim sposobem powstają sądy syntetyczne a priori, jest paradoksalne, jeżeli tylko na słowa się zważa. Ale nieraz pod biedną formą myśl prawdziwa się ukrywa. Kanta wiekopomną zasługą jest rozdwojenie świata zmysłowego na fenomenalność i rzeczy, jakie są w sobie, czym duchowi ludzkiemu nowe wytknął tory, przejrzone niegdyś na chwilę, i to niedokładnie, przez Platona. Błędy Kanta zostały zapomniane, tak samo systemy na nich oparte. Ks. Morawskiego pogląd na Schellinga i Hegla, sprawiedliwy, acz surowy, chybia jednak celu; bo dlaczegoż Kant ma odpowiadać za błędy tych dwóch następców, skoro Fichte, a później Herbart myśl jego główną podjęli z innej a właściwszej strony?”

Nie można jednak pominąć uwagi, wypowiedzianej przez Pawlickiego w innym miejscu rozprawy (str. 69), gdzie błąd, popełniony przez ks. Morawskiego, sam podziela, wkładając na barki Kanta niedorzeczności, wypowiedziane przez niemieckich filozofów przyrody. „Człowiek ten nadzwyczajny – czytamy tu – ale pod nieszczęśliwą gwiazdą urodzony, bo więcej narobił złego we filozofii swemi błędami, aniżeli dobrego swemi zasługami, uroił sobie, że podobnie jak w matematyce, tak i we fizyce można z ogólnych przyrodzonych form myślenia, bez pomocy doświadczenia, ułożyć główne prawa przyrody. Zadał sobie niewdzięczną pracę napisania a priori jakiejś fizyki metafizycznej, w której zestawił wszystkie twierdzenia, jakie zdawały się jemu być owocem oderwanej spekulacji. Zastanawiając się nad nimi, nie można wyjść ze zdziwienia, że taki dzielny przyrodnik przypuszczał na serio, jako a priori bez doświadczenia wszelkiego można poznać istnienie materii i dość zawikłane jej prawa. Złudzenie to stąd powstało, że fizyka ma swoją część matematyczną, niezależną od indukcji, ale i ta byłaby umysłowi nieprzystępną bez doświadczenia bezpośredniego, z którego, jak prawa przestrzeni, tak czasu i ruchu wydobywamy. Historia nauk przyrodzonych dostatecznie dowodzi, że owe apriorystyczne

twierdzenia odkryto bardzo późno, a jedno z nich: o zachowaniu siły, dopiero w czasach najnowszych. Tyle pewna, że Kantowskie „Metafizyczne początki przyrodoznawstwa” i pierwsza część „Krytyki czystego rozumu” wyrosły w głowach niemieckich przekonanie, że filozofia bez doświadczenia może więcej wiedzieć o przyrodzie, aniżeli fizyka z doświadczeniem. Powstało pokolenie *wieszczów przyrody*, którzy z lekceważeniem spoglądają na mozolne doświadczenia ludzi fachowych...”

III

Orzeczenie ks. Pawlickiego: „kto chce być filozofem w prawdziwym słowa znaczeniu, koniecznie z Kantem, i to na serio policzyć się musi” – było odgłosem nawoływania, silnie rozlegającego się w Niemczech od roku mniej więcej 1860, że po długim kołowaniu już to na zawrotnych wyżynach idealizmu bezwzględного, już to na grząskich mieliznach materializmu, należy nawrócić do Kanta i podjąć na nowo Krytykę rozumu ludzkiego.

Dzieło jednego z najrozumniejszych, najszlachetniejszych i najbardziej utalentowanych nawoływaczy w tym kierunku, „Historja materjalizmu” Fryderyka Alberta Langego, przyswojona językowi naszemu przez A. Świętochowskiego i F. Jezierskiego, a wydana w Warszawie w r. 1881, stało się i u nas, lubo nie od razu, nader ważnym czynnikiem w rozwoju duchowym młodszego pokolenia i zachęciło niejednego do poważnych studiów nad Kantem. Budziło ono i budzi do tej pory obok czci dla nauki ścisłej, dla wiedzy w ogóle, cześć także dla uczucia i ideału, zapalając serca pragnieniem udoskonalenia siebie i innych i przysporzenia społeczeństwu jak największej sumy szczęścia. A wystawiając Kanta, jako „nauczyciela ideału” (II, 79), zbliżyło go niejako sercem do tych najnowszych czasów, chociaż bynajmniej nie zakrywało jego staroświeckiej, scholastycznej formy.

Oddziaływanie książki Langego szło u nas z wolna, ale skutecznie. Rozczytywanie się w niej stawało się coraz powszechniejszym. A tymczasem przybywały książki inne, umacniając ducha w takim usposobieniu i takim kierunku. Oto w r. 1895 wychodzi w Warszawie „Historja filozofji nowożytnej” Ryszarda Falckenberga w tłumaczeniu W. M. Kozłowskiego, gdzie nader jasny wykład filozofii Kanta zajął miejsce bardzo rozległe (str. 341–447), udowadniając zarazem jej nadzwyczajne znaczenie w dzisiejszym rozbiórce wszystkich ważnych zagadnień. W r. 1897 ukazuje się również w Warszawie pierwsze wydanie „Wstępu krytycznego do filozofji” Henryka Struvego, gdzie przy każdej kwestii filozoficznej autor zwraca się najpierw do Kanta i jego zdania przede wszystkim roztrząsa. Niesłychane powodzenie tej ogromnej księgi – w przeciągu pięciu lat trzy wydania – dowiodło, że zapal do filozofii przemieniać się począł i u nas w chęć badania rozważnego i krytycznej oceny wszelkich twierdzeń, wszelkich poglądów i teorii, co właśnie głównie znamionowało wiekopomną pracę filozofa królewieckiego.

Uwidocznilo się to najprzód w założeniu pod koniec r. 1897 w Warszawie „Przeglądu Filozoficznego”, pierwszego u nas specjalnego w tym względzie organu. Utrzymanie się jego do dziś dnia wskazuje, że praca systematyczna w obranym kierunku zaczyna u nas wchodzić w obyczaj umysłowy. „Przegląd” ten, lubo poświęcał głównie uwagę zagadnieniom, nastęrczonym przez najnowsze wydawnictwa, obce czy swojskie, nie tracił przecie z uwagi i Kanta i już w pierwszym roczniku wydrukował artykuł Mariana Massoniusa: „Racjonalizm w teorii poznania Kanta” (zesz. II, str. 25–43), a później często rozprawiało „nowym krytycyzmie”, który, choć w rozmaitych odcieniach i w różnym stopniu uznania dla „Krytyki czystego rozumu”, do niej się przecie wcięż zwracał.

„Przegląd Filozoficzny” dał też początek nowej serii przekładów dzieł Kanta, tym razem teoretycznych, drukując w osobnej książeczce w roku 1899: „Marzenia jasnowidzącego, objaśnione przez marzenia metafizyki”, tłumaczone dobrym językiem i poprzedzone rozumną przedmową.

Cztery lata potem w „Bibliotece Filozoficznej”, redagowanej przez prof. Struvego, wyszły nakładem Kasy Pomocy Naukowej imienia J. Mianowskiego Prolegomena do wszelkiej metafizyki w przekładzie – niezupełnie zadowolającym – Romualda Piątkowskiego; a obecnie w tej samej „Bibliotece” kończy się druk najcelniejszego dzieła Kanta: „Krytyki czystego rozumu” w moim tłumaczeniu.

Jeżeli do powyższych szczegółów, uwydatniających stopień i rodzaj zajęcia się „krytycyzmem” filozoficznym, dodamy jeszcze dobrą książkę Fr. Paulsena „I. Kant i jego nauka” którą spolszczył poprawnie J. Wł. Dawid i wydał w Warszawie r. 1902, dołączwszy do niej wyjątki z „Krytyki czystego rozumu” i z „Krytyki praktycznego rozumu” również przez siebie przełożone: – to otrzymamy mniej więcej dokładny wykaz tego, co u nas w ostatnich czasach w sprawie zaznajomienia inteligencji naszej z filozofią Kanta dokonano. Wobec prac takich pominąć można to, co pisali popularnie o Kancie:

Stanisław Brzozowski w książeczkach: „Co jest filozofja i co o niej wiedzieć należy” lub też Kirchner w „Katechizmie historii filozofji”; i wspomnieć już chyba wypadnie tylko artykuł H. Struvego o Kancie w Wielkiej Encyklopedii Ilustrowanej (1903) oraz rozprawę Ignacego Wasserberga Stosunek między materią a formą zjawisk u Kanta („Przegląd Filozoficzny” 1903, III, 261–282).

*

Jeżeli teraz rzucimy okiem na całą przebieżoną przez nas historię rozpowszechniania się u nas wiadomości o filozofie królewieckim, to łatwiej nam będzie dostrzec i zaznaczyć trzy główne w niej fazy.

Najprzód zapoznawano nas głównie z takimi utworami Kanta, które mogły być najłatwiej zrozumiane, bo dotyczyły zagadnień praktycznych, pokoju i wojny, charakteru, smaku, mocy umysłu, wychowania, moralności. Z teoretycznych rozwijano najmniej oryginalną, formalną jego logikę. Teorię zaś poznania przeważnie potępiano lub przynajmniej ostro krytykowano, w każdym zaś razie nie uwydatniono należycie jej doniosłego znaczenia.

W drugiej fazie składano hołd Kantowi, że tak powiem, z odległości; uznawano wielką historyczną zasługę jego, czczono jako genialnego myśliciela, lecz do studiowania samych jego dzieł nie zachęcano, uważając stanowisko „krytycyzmu” za prześcignięte przez idealizm absolutny lub też przez filozofię, w duchu ściśle katolickim uprawianą.

Dopiero w trzeciej fazie zwrócono się wprost do Kanta i zaczęto tłumaczyć jego dzieła teoretyczne, oraz takie o nim prace, które jego znaczenie nie tylko w dziejach filozofii, ale także i w skierowaniu jej obecnym na tory rzetelnie naukowe, krytyczne uwydatniały. Teraz dopiero już nie jednostki, ale także pewne, bodaj szczupłe, grupy zaczęły się interesować kwestią teorii poznania i przeświadczać się coraz dobitniej o wielkiej doniosłości, jaką w tej kwestii „Krytyka czystego rozumu” posiadała i do tej pory posiada.

Jesteśmy naturalnie w początkach tej fazy. Nie możemy się jeszcze pochłubić większymi samodzielnymi pracami nad filozofią Kanta; ale są już w każdym razie poczynione ku temu przygotowania. Lwów urządził szereg licznych wykładów o Kancie, cieszących się powodzeniem, w Krakowie „Kółko filozoficzne” urządza wieczór Kantowski z dwoma odczytami; w Warszawie „Przegląd Filozoficzny” poświęca osobny zeszyt Kantowi; można mieć też uzasadnioną nadzieję, że przekład „Krytyki czystego rozumu” w połączeniu z równocześnie wychodzącą w przekładzie polskim we Lwowie rozprawą Dawida Hume’a o rozumie ludzkim, która obudziła Kanta z drzemki dogmatycznej – udostępnią znaczniejszej, niż dotąd liczbie osób zaznajomienie się z podstawami krytycyzmu w ich sformułowaniu źródłowym i dadzą pochop do podjęcia badań samodzielnych.

„Towarzystwo filozoficzne”, którego inaugurację właśnie obchodzimy tu we Lwowie, jest jakby upostaciowaniem tego dążenia filozoficznego ku głębiom i szczytom, ku jakim dokopać się i na jakie wdrzeć się dla umysłu człowieka, przy nieznużonych wysiłkach, możliwym się stanie.

Lwów, 12 lutego 1904 r.

P. Chmielowski

Mirosław Żelazny

Referat Piotra Chmielowskiego „Najdawniejsze wiadomości o E. Kancie w piśmiennictwie naszym”

Zebranie okolicznościowe polskich filozofów, które odbyło się we Lwowie 12 lutego 1904 roku z inicjatywy Kazimierza Twardowskiego, z okazji setnej rocznicy śmierci Immanuela Kanta, kiedy to powołano do życia Polskie Towarzystwo Filozoficzne, bez wątpienia było jednym z najważniejszych wydarzeń w historii polskiej myśli filozoficznej w ogóle. Kazimierz Twardowski, jak chyba nikt przed nim, był świadomy konieczności systematycznego zorganizowania rozproszonego dotychczas wysiłku naszych filozofów (działających w trzech zaborach) oraz dokonania pewnych prac organizacyjnych mających na celu skonsolidowanie ich przyszej działalności.

W drugim punkcie spotkania znakomity polski popularyzator myśli kantowskiej i jeden z naszych czołowych wczesnych tłumaczy dzieł królewieckiego filozofa podjął pierwszą chyba w naszym piśmiennictwie próbę odpowiedzi na pytanie, jakie były pierwsze związki filozofa z Polską, Polakami i polskim życiem intelektualnym. Chmielowski jest świadomy, że jego informacje dotyczące tego zagadnienia są wtórne i być może niedokładne. Przyznaje, że wygłoszony referat ma na celu przede wszystkim sprowokowanie dyskusji i zachęcenie polskich historyków do bardziej wnikliwych badań nad źródłową spuścizną Kanta, aniżeli te, które sam przeprowadził. Podkreśla, że wiele tekstów zna tylko ze słyszenia i nie miał do nich osobiście dostępu:

Znając te wydawnictwa bibliograficznie tylko, nie mogę powiedzieć, jaką one mają wartość i czy znajdują się przy nich jakie wiadomości o autorze. Może tą notatką wywołam jakie objaśnienie ze strony tych, co te książki będą mieli sposobność obejrzeć i odczytać¹.

Czuję się niezmiernie zaszczycony, mogąc dziś, po stu latach od ukazania się artykułu Chmielowskiego, „objaśnić” podane przez niego informacje, ustawiając je w porządku systematycznym. Zaczniemy od początku:

¹ Piotr Chmielowski, *Najdawniejsze wiadomości o E. Kancie w piśmiennictwie naszym*, „Pamiętnik Literacki” 1903, s. 437.

Wiadomo, że okolica Królewca, w której żył i nauczał wielki filozof XVIII w. Emanuel Kant, liczy znaczną cyfrę ludności polskiej (mazurskiej). Wiadomo także, iż pierwotną (podobno szkocką) pisownię swego nazwiska C a n t przemienił on dlatego, ażeby go nie wymawiano z polska, tj. jak pisze Kuno Fischer (*Immanuel Kant und seine Lehre*, IV wyd. 1898, t. 1, s. 42) „um die falsche Aussprache: Z a n t zu vermeiden”. Stykał się on nieraz z Polakami; o jednym wieśniaku, Janie Pawlikowiczu Komarnickim, który uchodził za „kozięgo proroka” napisał osobną rozprawkę: *Raisonnement über den Abenteuerer* etc., uważając go za przedstawiciela człowieka w stanie natury według wyobrażeń Jana Jakuba Rousseau. Do jego najbliższych przyjaciół, którzy najpierw ogłosili o jego śmierci życiorysy, dotychczas stanowiące źródło pierwszorzędne, należeli dwaj ludzie z polskimi nazwiskami, chociaż już zupełnie zniemczeni: Ludwik Borowski i Krzysztof Wasiański².

Informację, jakoby Kant zmienił nazwisko, bo nie chciał by wymawiano je z polska, można potraktować jako zupełnie niepotwierdzoną anegdotę. Janowi Pawlikowiczowi Komarnickiemu, bohaterowi wzmiankowanej rozprawy rzeczywiście przypisuje się polską narodowość. Ludwik Borowski i Krzysztof Wasiański mieli polskie nazwiska i na tym (o ile mi wiadomo) ich związki z polskością się kończą. Nie byli to zniemczeni Polacy, lecz po prostu Niemcy, którzy wśród swych przodków mieli kogoś pochodzącego najprawdopodobniej spośród polskich mieszkańców Mazur.

Czy miał słuchaczy Polaków w najrozgłośniejszej dobie swojej profesorskiej działalności? Jest to pytanie, na które można byłoby odpowiedzieć, przejrzawszy spisy studentów królewieckich z końca XVIII wieku. My dotychczas wiemy tylko o jednym na pewno, tj. o Józefie Kalasantym Szaniawskim, który z legionisty przedzierzgnął się najprzód w filozofa, a potem... potem w prezesa cenzury³.

Kant oczywiście miał wielu polskich słuchaczy, co potwierdzają spisy studentów. Wśród nich, o ile dotychczas wiadomo, na szczególną uwagę zasługuje tylko Krzysztof Celestyn Mrongowiusz. Inny polski student uniwersytetu w Królewcu zasłużony dla propagowania myśli kantowskiej w Polsce, Józef Bychowiec, znał wprawdzie starego Kanta osobiście, ale nie uczęszczał na jego wykłady, bo w roku przybycia Bychowca do Królewca (1799) filozof już ich nie prowadził.

Czy na wykłady takie uczęszczał Józef Kalasanty Szaniawski? Ktoś, pewnie on sam (nie był to człowiek zbyt prawdomówny), upowszechniał taką informację. Gdy wyszło na jaw, że nigdy nie był immatrykulowany na Uniwersytecie w Królewcu, wysuwano nawet hipotezę, iż być może chodził na wykłady, nie będąc na nie zapisany. Taki pomysł jest nieporozumieniem wynikającym z projekcji współczesnej formy uniwersytetu, gdzie na wykłady może przyjść praktycznie każdy człowiek z ulicy, na formę osiemnastowieczną, gdy profesor utrzymywał się z chętnych studentów, za które musiał wynajmować salę wykładową, zimą zakupić drewno na jej ogrzewanie, itd. Czasem, na zasadzie absolutnego wyjątku, biedni studenci, np. Herder, byli dopuszczani do wykładów bezpłatnie⁴. Prawie jednak na pewno nie zdarzyło się to w przypadku Szaniawskiego, a po-

² Ibidem, s. 436.

³ Ibidem, s. 437.

głoski o jego studiach w Królewcu należy uznać za bardzo mało prawdopodobne. Hipotetycznie można nawet podać ich źródła. Młody Szaniawski brał udział w pracach loży masońskiej, do której należało kilku warszawskich Niemców, a wśród nich byli absolwenci Uniwersytetu w Królewcu, dawni uczniowie Kanta⁵. Szaniawski mógł więc nawet dysponować informacjami z pierwszej ręki o życiu akademickim w Królewcu i używać ich do budowania w przyszłości swej legendy pierwszego ucznia Kanta, która w formie plotki czasami powtarzana jest po dziś dzień.

Trudno też Szaniawskiego nazwać, jak to czynią niektórzy, pierwszym polskim kantystą. O jego wczesnej działalności, jeszcze za życia królewieckiego filozofa, nie wiemy prawie nic i nie wiem, czy w tej sprawie w ogóle zachowały się jakieś dokumenty. Okres jego działalności pisarskiej na polu filozofii trwał zaledwie sześć lat, od roku 1802 do 1808. W tym czasie opublikował w języku polskim (co jest jego niewątpliwą zasługą) kilka popularnych rozprawek dotyczących filozofii – rozprawek eklektycznych, nawiązujących przede wszystkim do niemiecko- i francuskojęzycznych popularnych opracowań. Nieliczne pozytywne wzmianki o Kancie, jakie w nich znajdujemy, w żadnym wypadku nie zasługują na miano jakiegś recepcji kantyźmu. Więcej, nic nam nie wiadomo, by Szaniawski czytał bardzo trudne dzieła Kanta w oryginale (zachowane egzemplarze tych dzieł z jego zbiorów, był zapalonym bibliofilem, nie noszą śladów użytku).

Kolejne nieporozumienie powtarzane przez Chmielowskiego, to przekład na język polski traktatu Kanta *Zum ewigen Frieden*, dokonany rzekomo równocześnie w Królewcu i w Warszawie w 1796 i 1797 roku, raz z niemieckiego oryginału, drugi raz z francuskiego przekładu.

Istotnie, tem pierwszym dziełkiem Kanta, na język polski przełożonym, jest rzecz ciekawa: *Projekt wieczystego pokoju* (1796, Królewiec). Książeczka ta świeżo, bo w r. 1795, została wydana w oryginale i niebawem doczekała się drugiego wydania. U nas zaś zaraz w r. 1797 wyszła w innym tłumaczeniu, dokonaniem przez znanego ks. pijara, Szymona Bielskiego, w Warszawie pt. *Projekt wiecznego pokoju*⁶.

Autorzy opracowań historycznofilozoficznych piszący o pierwszych polskich przekładach rozpraw Immanuela Kanta od dziesiątków lat powtarzają następujące informacje⁷:

⁴ Por. Mirosław Żelazny, *Idea uniwersytetu w filozofii Kanta*, [w:] Immanuel Kant, *Spór fakultetów*, Nowa Wieś 2003.

⁵ Na szczególną uwagę zasługuje tu towarzysz Szaniawskiego z czasów spiskowej działalności masońskiej Ernest Teodor Musonius.

⁶ Piotr Chmielowski, op. cit., s. 437.

⁷ Następujący tu fragment dotyczący historii upowszechniania się nieporozumienia o rzekomych dwu polskich wydaniach tłumaczenia traktatu *Zum ewigen Frieden*, jest powtórzeniem fragmentu artykułu: Mirosław Żelazny, *Pierwszy polski przekład traktatu Kanta „O wiecznym pokoju”*, opublikowanego w *Projekt wiecznego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*, Warszawa 1995, pod redakcją Jana Garewicza i Barbary Markiewicz. Ponieważ fragment składa się właściwie z samych tylko ustaleń faktograficznych, trudno byłoby mi napisać go od nowa.

Pierwszym traktatem filozofa przetłumaczonym na język polski był *Zum ewigen Frieden*. Rozprawkę przełożyło niemal równocześnie dwóch tłumaczy: Józef Bychowiec, uczeń i słuchacz wykładów Kanta, który opublikował swój przekład w 1796 roku w Królewcu, oraz Szymon Bielski, który swe tłumaczenie, oparte na francuskiej edycji z 1796 roku, wydał w 1797 roku w Warszawie. Wysuwa się również domniemanie, że zarówno Bychowiec, jak i Bielski podjęli się trudu tłumaczenia z pobudek patriotycznych, doszukując się w tekście Kanta potępienia dokonujących się właśnie rozbiorów Polski.

Gdyby tłumaczenie Bychowca rzeczywiście ukazało się w Królewcu w 1796 roku (a więc w roku publikacji słynnego francuskojęzycznego przekładu wydanego przez Nicoloviusa), byłaby to sensacja w historii filozofii europejskiej. Tym bardziej dziwi fakt, że kolejne pokolenia polskich badaczy skwapliwie powtarzają informacje na temat tej edycji, gdy tymczasem nie udało się dotąd odnaleźć nawet jednego świadczącego o niej tomu. W bibliotekach zachowały się jedynie liczne egzemplarze (ok. 15) tłumaczenia Bielskiego, opatrzone datami: Królewiec 1796, Warszawa 1797.

Sens podwójnego datowania jest zupełnie oczywisty: nie oznacza ono bynajmniej, że proces przekładu lub wydania częściowo dokonał się w Warszawie, a częściowo w Królewcu. Strona tytułowa rozprawki jest po prostu tłumaczeniem pierwszej strony francuskiego przekładu, z którego korzystał polski tłumacz i który rzeczywiście ukazał się w 1796 roku w Królewcu, w wydawnictwie Nicoloviusa. Tak należy rozumieć datę: „drukowane w Królewcu w 1796 roku”. Data druga: „w Warszawie 1797” odnosi się już bezpośrednio do wydania polskiego.

Na karcie tytułowej brak natomiast nazwiska tłumacza, co w zestawieniu z faktem, że figuruje tu data i miejsce rzekomego wydania: Królewiec 1796 oraz z dostępną skądinąd informacją, iż w ostatnich latach XVIII wieku właśnie w Królewcu próbę przekładu i publikacji rozprawki podjął Józef Bychowiec, stało się źródłem specyficznego nieporozumienia.

Jaka była prawdziwa historia pierwszych przekładów rozprawki Kanta i kto ich dokonał? Jak na ironię o historii i okolicznościach powstania owego niedostępnego współcześnie, tajemniczego przekładu Bychowca, wiemy stosunkowo dużo, natomiast o pierwszym powszechnie dostępnym tłumaczeniu Bielskiego prawie nic. Spróbujmy wyjaśnić to historyczne nieporozumienie.

Jesienią 1799 roku młody polski student, Józef Bychowiec przybył do Królewca, gdzie 12 października został immatrykulowany na tamtejszym uniwersytecie jako „Bychowice Joh. nobil. Polonus Francofurta ad Viadrum adventa matricula instructus”. W tym samym roku w Królewcu ukazał się jego przekład traktatu Kanta *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, któremu nadał tytuł *Wyobrażenia do historii powszechnej we względzie kosmopolitycznym*.

Do tej właśnie publikacji odnosi się fragment Chmielowskiego:

W r. 1709 ukazuje się znowu w Królewcu (u Haberlanda) bezimienny przekład jednej z dawniejszych (r. 1784) rozpraw Kanta: „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”, ogłoszony pt. „Wyobrażenie d o historii powszechnej”⁸.

Źródłowe informacje o tym, jakoby Bychowiec przełożył traktat *Zum ewigen Frieden* na język polski, sprowadzają się do trzech deklaracji samego tłumacza: dwóch zawartych w zachowanych listach, adresowanych do Józefa Ignacego Kraszewskiego oraz do Adama Czartoryskiego⁹ i jednej z autoryzowanego artykułu opublikowanego w 1838 roku w *Encyklopedii* Glückberga¹⁰. Właśnie ta ostatnia wzmianka stała się przyczyną późniejszych nieporozumień bibliograficznych, przytoczmy ją więc tu w pełnym brzmieniu:

Roku 1796 udał się do Niemiec, gdzie zwiedził uniwersytety w Frankfurcie nad Odrą, w Getyndze i w Królewcu za życia Kanta. Tam zgłębiając filozofię niemiecką, przełożył trzy dzieła Kanta, ogłoszone tamże drukiem w latach 1801 i 1802: *Wyobrażenia do historii powszechnej we względzie kosmopolitycznym*; *Do pokoju wiecznego*, tudzież *Spór filozofii z teologią, prawodawstwem i medycyną*.

Przekład dokonany przez Bychowca powinien więc mieć tytuł: *Do pokoju wiecznego* i ukazać się w 1801 lub 1802 roku. Jak już wspomnieliśmy, przekładu, który najprawdopodobniej rzeczywiście istniał, choć można mieć wątpliwość, czy został wydrukowany, nie udało się do tej pory odnaleźć¹¹.

W 1898 roku autor hasła „Bychowiec”, pisanego dla *Encyklopedii powszechnej* Orgelbranda (t. 3, s. 241), z niewiadomych powodów połączył dwie zupełnie niezależne od siebie informacje: miejsce wydania i datę: Królewiec 1796, zaczerpnięte ze strony tytułowej wydania Bielskiego, oraz wzmiankę z *Encyklopedii* Glückberga mówiącą, że Bychowiec opublikował w Królewcu przekład traktatu zatytułowany *Do pokoju wiecznego*. W ten sposób do tytułu nieosiągalnego dzieła dołączono przypadkowo zupełnie nieprawdopodobną datę. W 1796 roku Bychowca nie było jeszcze w Królewcu, wykluczone jest też, ażeby zdążył już przetłumaczyć i opublikować pierwszą wersję redakcyjną dziełka wydanego w 1795 roku; wersja druga ukazała się dopiero w 1796 roku.

W 1903 roku informację z *Encyklopedii* Glückberga usiłował „skorygować” Henryk Struve. Przyjmując za punkt wyjścia datę dzieła: Królewiec 1796, widniejącą na niepodpisanej przez tłumacza edycji, najwyraźniej doszedł do wniosku, że autorzy wcześniejszych wzmianek błędnie podali tytuł. W konsek-

⁸ Ibidem, s. 437.

⁹ List Bychowca do Józefa I. Kraszewskiego z 21 marca 1843 r., Biblioteka Jagiellońska, Kraków, sygn. 6456 IV, s. 36. List Bychowca do Adama Czartoryskiego z 7 września 1815 r. Biblioteka Czartoryskich, Kraków, rkp. 5450.

¹⁰ *Encyklopedia powszechna*, Warszawa–Wilno 1838, t. 3, s. 739. Odbitkę tego artykułu sam Bychowiec załączył do wymienionego wcześniej listu do Kraszewskiego z 21 marca 1843 r. Obydwie pozycje, i list i odbitka, zachowały się w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej (sygn. cyt.).

¹¹ O okolicznościach powstania owego tajemniczego przekładu Bychowca oraz o dostępnych nam informacjach na jego temat szczegółowo pisałem w „Przedmowie tłumacza” do: Immanuel Kant, *O porzeczadłe: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, Toruń 1995.

wencji, chcąc poprawić rzekomą pomyłkę, opublikował w *Wielkiej encyklopedii powszechnej ilustrowanej* enigmatyczną informację:

... pierwszym, jak się zdaje, objawem kantyizmu w naszej literaturze są wspomniane w przeglądzie pism Kanta przekłady J. Bychowca i Sz. Bielskiego „Projektu wiecznego pokoju” w Królewcu w 1796 roku i w Warszawie 1797. Bychowiec słuchał Kanta pod koniec jego działalności filozoficznej i jako młodzieniec osiemnastoletni wydał przekład wspomnianego pisma Kanta¹².

W 1911 roku, przygotowując swą *Historię logiki jako teorii poznania w Polsce*, publikuje Struve informację potęgującą jeszcze zaistniały galimatias:

J. Bychowiec i Szym. Bielski prawie jednocześnie zajęli się przełożeniem pisma *Zum ewigen Frieden*, 1795. Pierwszy dokonał swego przekładu z oryginału pt. *Projekt wiecznego pokoju*, Królewiec 1796. Bielski zaś posiłkował się tłumaczeniem francuskim i na jego podstawie wydał swój przekład w Warszawie pt. *Projekt wiecznego pokoju 1797*¹³.

W ten sposób Struve staje się sprawcą nieporozumienia interpretacyjnego, powtarzanego następnie przez polskich historyków filozofii. Dwie daty zamieszczone na tłumaczeniu Bielskiego traktuje się, jak gdyby chodziło w istocie o dwie odrębne edycje: pierwszą autorstwa Bychowca, opublikowaną w 1796 roku i drugą wydaną w 1797 roku w Warszawie przez Bielskiego. Te dwa wydania wymienione będą w późniejszych bibliografiach filozoficznych, czasem tylko z komentarzem, że Estreicher w swej *Bibliografii polskiej* (t. 19, s. 105) nie wymienia edycji Bychowca, lecz tylko wydanie Bielskiego.

W rzeczywistości, jak już wspomniałem, nie udało się do tej pory natrafić na egzemplarz *Do pokoju wiecznego*, który zostałby wydany w Królewcu przed 1802 rokiem. Oprócz samego Bychowca, który pisze o swym tłumaczeniu w dwóch wspomnianych listach, żaden badacz historii filozofii polskiej nie wspomina, że do egzemplarza takiego miał dostęp; w tym względzie wszystkie informacje pochodzą z drugiej ręki.

W dalszej części swego referatu Chmielowski omawia dość szczegółowo bardzo ciekawy artykuł o Kancie wydany „w malutkim Kalendarzyku kieszonkowym na r. 1802, wydanym w Krakowie przez znanego drukarza Jana Maya”¹⁴.

Chmielowski pisze i prawie na pewno ma rację, że artykuł jest streszczeniem dokonany na podstawie źródeł francuskich. Omawiana pozycja, o ile chcielibyśmy krytycznie ocenić jej treść, wymagałaby jednak dokładniejszego przebadania historycznego. Zawarty w niej wykład myśli Kanta, przekład z przekładu i popularyzacja popularyzacji, oczywiście z trudem nadawałby się do polemiki teoretycznej. Chmielowski przytacza tu jednak cytat dotyczący rzekomych związków Kanta z rządem francuskiego Dyrektoriatu, który to fakt daje się dziś łatwo zweryfikować:

¹² *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, Warszawa 1903, t. 33–34, s. 674.

¹³ Henryk Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911, s. 218.

¹⁴ Piotr Chmielowski, op. cit., s. 438.

Utrzymywano w Paryżu, że filozof niemiecki był tylko echem filozofów francuskich, będąc tylko mniej jasnym i mniej zrozumiałym niż oni. Niemców tylko zamieszkałych we Francji miał po sobie. Jeden atoli sławny w polityce pisarz nie zaniedbał mu (?) odpowiedzieć: znajduje się tłumaczona na niemiecki u księgarzy tegoż narodu odpowiedź Sieyesa dana w łacińskim języku Kantowi¹⁵.

Źródła legendy o rzekomych związkach Sieyes'a z Kantem są następujące:

Thorn'sche Zeitung podało informację, otrzymaną jakoby z Królewca, że Comte E. J. Sieyes przesłał Kantowi do oceny projekt francuskiej formy rządzenia, z prośbą o opinię. Informacja ta prostowana jest w *Königsbergische Gelehrte und politische Zeitungen*¹⁶ 19. Stück. Montag, den 7 März 1796 (por. *Akademie Ausgabe*, t. 12, s. 424). Donosi się tu, że Kant nie otrzymał od Sieyesa żadnego listu. Francuski polityk poprosił jedynie pewnego bawiącego służbowo w Paryżu Prusaka, czy nie zechciałby, za pośrednictwem swego brata, zwrócić się do filozofa z pytaniem, w jaki sposób można byłoby, poprzez przekłady pewnych pism, zaszczerpić we Francji filozofię krytyczną. O polityce nie było tu więc mowy. Wymieniony w artykule brat, który miał się zwrócić do Kanta, to Anton Ludwig Théremin. Jego list do Kanta z 6 lutego 1796 wydrukowany jest w *Akademie Ausgabe*, t. 12, s. 58; na s. 59 wydrukowany jest list jego brata, Karla Théremina z 2 stycznia 1796. W *Akademie Ausgabe* nie ma jeszcze listu z 9 marca 1786, w którym Kant, za pośrednictwem A. L. Théremina, zwraca się do Sieyesa¹⁷.

W roku 1797 ukazało się też, bez miejsca wydania, pismo *Antwortschreiben des Professors Kant in Königsberg an den Abt Sieyes in Paris 1797. Aus dem lateinischen Originale übersetzt*. Pismo to było jednak fałszerstwem. Zawierało utopijną propozycję, by z Francji uczynić republikę chrześcijańską.

Informacje podawane przez pierwszych badaczy polskiej recepcji Kanta w początkach XIX wieku głoszące, że do grona naszych popularyzatorów myśli kantowskiej zaliczyć należy Jędrzeja Śniadeckiego, Jarocińskiego, Janowskiego czy Tadeusza Czackiego są już tylko przykładem czystego myślenia życzeniowego. Nie mamy wystarczających podstaw, by sądzić, że któryś z tych autorów czytał dzieła królewieckiego filozofa w oryginale. Myśl Kanta pod koniec XVIII i na początku XIX wieku w ogóle była w Polsce popularyzowana głównie za pośrednictwem opracowań francuskich, przede wszystkim Charlesa Villersa¹⁸. Duży manuskrypt, traktujący o filozofii Kanta, pisany po francusku, a bazujący być może jeszcze na jakichś innych autorach francuskich (przechowywany w zbiorach Biblioteki Czartoryskich w Krakowie) pozostawił po sobie Adam Jerzy Czartoryski. Wszystko wskazuje zresztą na to, że w ogóle wszyscy nasi pierwsi badacze filozofii Kanta (również krytyk Jan Śniadecki i germanofil Szaniawski) posiłkowali się właśnie tym dziełem, pisany piękną, przystępną

¹⁵ Ibidem, s. 439.

¹⁶ Pisownia tytułu oryginalna, różna od gramatyki współczesnej.

¹⁷ Por. Immanuel Kant, *Briefwechsel*, Hamburg 1986, Felix Meiner Verlag, s. 947.

¹⁸ Charles Villers, *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente*, Metz 1801.

i ogólnie znaną francuszczyzną, a nie oryginalnymi dziełami królewieckiego mędrca, dostępnymi tylko nielicznym fachowcom.

Gdy idzie o kontakt ze źródłową myślą Kanta, badacze nasi systematycznie przeocza! natomiast dwie „perełki” dotyczące jedynych w pełni udokumentowanych związków myśli filozofa z kulturą polską.

Pierwsza z nich to znakomity zbiór notatek z wykładów Kanta będący w posiadaniu uczestnika jego wykładów Krzysztofa Celestyna Mrongowiusza. Mrongowiusz znany jest na całym świecie w środowiskach kantowskich jako autor zbioru notatek wykładów Kanta z etyki, znanych pod nazwą *Moral-Mrongovius*. Niewielu światowych badaczy myśli kantowskiej wie jednak, że Mrongowiusz był Polakiem i że swój polski przekład tych wykładów opublikował już w 1854 roku, na wiele lat przed wydaniem niemieckiego oryginału¹⁹.

Druga, to wydany przez Józefa Bychowca w Królewcu w 1799 roku przekład *Wyobrazenie do historii powszechnej w względzie kosmopolitycznym* oraz dwie napisane przez tego autora rozprawki bezpośrednio nawiązujące do pism Kanta czytanych w oryginale²⁰. Jak pisaliśmy, Bychowiec był też prawie na pewno autorem pierwszego polskiego przekładu traktatu *Zum ewigen Frieden* bezpośrednio z języka niemieckiego, ale rękopis tego przekładu zaginął najprawdopodobniej w czasie, gdy jego autor brał udział w wyprawie Napoleona na Moskwę.

W tym miejscu nie chciałbym zbyt daleko pogrążyć się w rozważania dotyczące obecności myśli kantowskiej w kulturze polskiej końca XVIII i początku XIX wieku. Informacje, jakie w tej materii udało mi się zebrać podaję w niniejszym oraz w przywoływanych w przypisach artykułach. Cały problem wiąże się jednak z szeregiem dalszych hipotez będących przedmiotem prowadzonych aktualnie prac badawczych, których efekty, mam nadzieję, już wkrótce doczekają się publikacji.

¹⁹ *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności miana przez Immanuela Kanta a na język polski przełożona przez Mrongowiusza, kaznodzieję przy kościele św. Anny i kawalera Orderu Orła czerwonego IV klasy, Gdańsk 1854.*

²⁰ Władysław Bychowiec:

List o wojnie i przeznaczeniu żołnierza przez Józefa Bychowca, świadka oczywistego przeszłej kampanii francuskiej 1809 przeciw Austriakom, z Ems, 28 kwietnia 1809.

Walka Rozumu z Wolą przed sądem Zdrowego y dojrzałego rozsądku. Alegoria satyryczna, gdzie się porównywa Istota nasza z rządzonym domem, gdzie więc władze nasze są osobne, Mińsk 1808, reprint: Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filozofia XIV, z. 250, 1993.

Marek J. Siemek

Sto lat polskich tłumaczeń Kanta

Już sama data dzisiejszego spotkania przypomina o tym, że patronem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego był wielki Immanuel Kant. Towarzystwo, którego stulecie narodzin dziś obchodzimy, zostało wszak powołane właśnie dla uczczenia setnej rocznicy śmierci królewieckiego filozofa, a więc także z wyraźnym zamysłem, by dbać o trwałą i coraz pełniejszą obecność jego dziedzictwa w polskiej kulturze filozoficznej i naukowej. W tę podwójną rocznicę warto zatem także zdać sobie sprawę ze stopnia i zakresu, w jakim ten zamysł udało się zrealizować. Najprostszym, bo najbardziej wymiernym kryterium dla takiego bilansu może być liczba i merytoryczna waga polskich tłumaczeń Kanta.

Otóż pod tym względem minione stulecie bez wątpienia przyniosło zasadniczą zmianę na lepsze. Nie było to zresztą zbyt trudne, gdyż w całym wieku dziewiętnastym język i kultura polskiego myślenia najwyraźniej jeszcze nie dorastały do wyzwania, przed jakimi stawiają swych tłumaczy pisma filozoficzne Kanta. Co prawda słusznie chlubimy się tym, że pierwsze przekłady polskie Kanta ukazały się w ostatnich latach XVIII wieku, a więc jeszcze za życia samego filozofa; ale były to tłumaczenia jego pomniejszych pism z filozofii politycznej i filozofii dziejów. W roku 1797 Szymon Bielski anonimowo opublikował pod tytułem *Projekt wieczystego pokoju. Rozwaga filozoficzna* swój przekład traktatu *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), dokonany zresztą na podstawie francuskiego tłumaczenia F. Nicoloviusa. (Wszystkie trzy teksty – niemiecki oryginał oraz francuskie i polskie tłumaczenie – znalazły się w bibliofilskiej edycji specjalnej, jaką w roku 1995 Polskie Towarzystwo Filozoficzne uczciło dwusetną rocznicę ukazania się rozprawy Kanta¹). Tylko o dwa lata później natomiast, w roku 1799, ukazało się tłumaczenie rozprawy *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), które tłumacz Józef W. Bychowiec ogłosił jako *Wyobrazenie do historii powszechnej we*

¹ *Projekt wieczystego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*, red. Jan Garewicz, Barbara Markiewicz, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Warszawa 1995. W tymże tomie M. Żelazny przekonująco podważa silnie w polskim piśmiennictwie utrwalone mniemanie, jakoby obok przekładu S. Bielskiego istniało jeszcze drugie tłumaczenie tej rozprawy, wydane już w roku 1796 przez J. W. Bychowca. Por. M. Żelazny, *Pierwszy polski przekład traktatu Kanta „O wiecznym pokoju”*, [w:] *ibidem*, s. 121–127.

względnie kosmopolitycznym. Jednakże następne stulecie przyniosło pod tym względem niemal zupełny zastój.

Wystarczy przypomnieć, że na zasób polskich przekładów Kanta, jakich dokonano przez cały wiek XIX, składa się tylko pięć (!) pozycji, które nadto są tekstami filozoficznie niezbyt znaczącymi. Dwie spośród nich to w ogóle prace z okresu przedkrytycznego: *Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), przełożone przez Kazimierza Brodzińskiego jako *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości* (1826), oraz rozprawa *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), która w tłumaczeniu Władysława M. Kozłowskiego ukazała się jako *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki* już pod sam koniec stulecia, bo w roku 1899. Trzy pozostałe są wprawdzie przekładami pism z okresu krytycznego, ale należących do jego późnej, ostatniej fazy i pod względem filozoficznym zdecydowanie drugorzędnych. Co więcej, tylko jeden z nich jest tłumaczeniem oryginalnej pracy ogłoszonej przez samego Kanta: chodzi o *Der Streit der Fakultäten* (1798), opublikowany w roku 1843 przez J. W. Bychowca pod (skądinąd merytorycznie błędnym) tytułem *Spór filozofii z logiką, prawoznawstwem i medycyną*. (Nie jest to zresztą przekład we właściwym sensie, lecz tylko luźne streszczenie dość dowolnie wybranych fragmentów, które Bychowiec zamieścił w swej książce *Sztuka zapobiegania chorobom*). Natomiast dwa pozostałe to tłumaczenia Kantowskich wykładów, zredagowanych i wydanych za zgodą filozofa przez jego uczniów i współpracowników. Należą tu wydane w roku 1803 przez F. Th. Rinka wykłady *Über Pädagogik*, które ukazały się w przekładzie J. Bobrowskiego pt. *O pedagogice* w roku 1819, oraz *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności*, którą w roku 1854 zredagował i przełożył K. C. Mrongovius, zbierając w jedną całość teksty o religii z wykładów *Über philosophische Religionslehre* wydanych przez K. H. L. Pölitza (1817) oraz własne notatki z wykładów Kanta o moralności, znanych jako *Moral Mrongovius*, a opublikowanych pt. *Ethik* w redakcji P. Menzera dopiero w roku 1924. (Polski przekład wyprzedził tu więc dokładnie o 70 lat publikację niemieckiego oryginału².)

Na pierwsze tłumaczenia głównych dzieł z korpusu Kantowskiej filozofii krytycznej trzeba było natomiast czekać aż do początków XX wieku. Symbolicznym wyrazem tego zwrotu stała się już w roku 1901 publikacja przełożonej przez R. Piątkowskiego rozprawy *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783). Zasadniczy przełom dokonał się jednak w roku 1904, kiedy Piotr Chmielowski ogłosił drukiem swój przekład *Krytyki czystego rozumu* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, wyd. II, 1787). Zbieżność dat ze stuleciem śmierci Kanta oraz z powstaniem Polskiego Towarzystwa Filozoficznego nie jest przypadkowa: nowo powstałe PTF miało znaczny udział we wspieraniu i publikacji tego przekładu; od tam bę-

² Informację tę zawdzięczam prof. Mirosławowi Żelaznemu, który obecnie przygotowuje nowe, dwujęzyczne wydanie tej pozycji.

dzie też żywo inspirować wszelkie prace nad polskimi tłumaczeniami Kanta i uważnie śledzić ich postępy. Teraz zresztą postępy te stają się widoczne i szybkie. W roku 1906 ukazuje się nakładem PTF *Uzasadnienie metafizyki moralności* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) w przekładzie Mściśława Wartenberga. Już pięć lat później, w roku 1911, niemal jednocześnie wychodzą aż dwa niezależne tłumaczenia drugiej z trzech wielkich *Krytyk* Kantowskich, *Krytyki praktycznego rozumu* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) – Benedykta Bornsteina w Warszawie i Feliksa Kierskiego we Lwowie. Następnie w roku 1913 Adam Stögbauer ogłasza pod tytułem *O potędze ducha, czyli jak być panem chorobliwych uczuć przez samo tylko postanowienie* swój nowy przekład trzeciego rozdziału pracy *Der Streit der Fakultäten* dotyczącego medycyny. Wreszcie w roku 1918 ukazuje się nowe, już drugie tłumaczenie polskie *Prolegomenów...*, które opublikował Benedykt Bornstein.

Poza wznowieniem tej ostatniej pozycji w roku 1927 międzywojenne dwudziestolecie nie przyniosło już nic nowego w zakresie polskich przekładów Kanta. Nowe dokonania nastąpiły tu dopiero po drugiej wojnie światowej i począwszy od lat pięćdziesiątych były związane przede wszystkim z ambitnie zamierzoną i nader owocną działalnością nowo utworzonej Biblioteki Klasyków Filozofii wydawanej przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe. To w ramach tej wielce zasłużonej serii ukazały się nowe, uaktualnione opracowania przedwojennych tłumaczeń *Uzasadnienia metafizyki moralności* M. Wartenberga (1953, nowa redakcja, wstęp i przypisy R. Ingardena) oraz *Prolegomenów...* B. Bornsteina (1960, na nowo opracowała Janina Suchorzewska). Przede wszystkim jednak powstały tu zupełnie nowe przekłady całego korpusu trzech wielkich *Krytyk*, zakrojone rzeczywiście na miarę drugiej połowy XX wieku i do dziś wyznaczające podstawowe standardy polskiej pojęciowości i terminologii związanej z filozofią krytyczną Kanta.

Naprzód w roku 1957 ukazała się w BKF *Krytyka czystego rozumu* w nowym przekładzie Romana Ingardena, opatrzonym także wstępem oraz obszernymi przypisami tłumacza o charakterze objaśnień i komentarzy. Dotyczyły one spraw istotnych, gdyż Ingarden zmienił polskie odpowiedniki kilku ważnych terminów Kantowskich w stosunku do pierwszego przekładu P. Chmielowskiego (a także B. Bornsteina, który w swym przedwojennym tłumaczeniu *Prolegomenów...* dostosował się do jego terminologii; w nowym opracowaniu J. Suchorzewskiej wydanym przez BKF w 1960 roku te zmiany zostały już uwzględnione). We współczesnym polskim języku filozoficznym powszechnie przyjęły się propozycje terminologiczne Ingardena; jednakże niektóre spolszczenia Chmielowskiego również przetrwały, przede wszystkim za sprawą klasycznego podręcznika *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza, który posługuje się właśnie tamtą starszą terminologią, a kolejne jego wznowienia wciąż ją zachowują. Najważniejsze różnice występują w przekładach takich terminów, jak *Verstand* (Chmielowski–Tatarkiewicz: „rozsądek”, Ingarden: „intelekt”); *Anschauung* (odpowiednio: „ogład” – „naoczność”; *Vorstellung* (odpowiednio: „wyobrażenie” – „przedstawienie”); *Empfindung* (odpowiednio: „czucie” – „wrażenie”).

Natomiast w jednym przypadku tłumaczenie Ingardena nie przyjęło się. Chodzi o niemieckie wyrażenie *Urteilkraft* (u Ingardena: „władza rozpoznawania”), które dziś powszechnie tłumaczymy (tu zresztą w zgodności z Tatarkiewiczem) jako „władzę sądenia”.

Oczywiście do utrwalenia tego ostatniego terminu zasadniczo przyczyniło się pierwsze polskie tłumaczenie trzeciej z wielkich Krytyk Kantowskich, która zawiera go w samym tytule, tj. *Krytyki władzy sądenia* (*Kritik der Urteilkraft*, 1790), wydanej przez BKF w przekładzie Jerzego Gałęckiego w roku 1964. W osiem lat później ten sam zasłużony tłumacz opublikował nowy, już trzeci polski przekład *Krytyki praktycznego rozumu* (BKF 1972), opatrując go swoją przedmową i obszernymi przypisami. Obydwa pod względem merytorycznym i zwłaszcza stylistyczno-językowym mocno już przestarzałe tłumaczenia Bornsteina i Kierskiego zostały więc po siedemdziesięciu latach zastąpione przez przekład dobrze odpowiadający normom i zwyczajom współczesnej polszczyzny. Z lat sześćdziesiątych pochodzi też bardzo udana edycja świetnych tłumaczeń trzech ważnych rozpraw pomniejszych Kanta z okresu krytycznego, które zostały zamieszczone w *Wyborze pism* dołączonym do pośmiertnie wydanej książki Tadeusza Krońskiego *Kant* w serii „Myśli i ludzie” wydawnictwa Wiedza Powszechna (1966). Są to rozprawy: *Co to jest Oświecenie?* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784), tłum. Adam Landman; *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784), tłum. Irena Krońska³; *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei* (*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 1791), tłum. Irena Krońska.

Po nader owocnych latach sześćdziesiątych upłynęły ponad dwie dekady, zanim zaczął się następny, ściśle współczesny okres w dziejach polskich tłumaczeń Kanta, który przypada na ostatnie dziesięciolecie XX wieku oraz przełom obecnego stulecia. W roku 1993 ukazał się w serii Biblioteka Filozofii Religii krakowskiego wydawnictwa Znak pierwszy przekład ważnej książki *Religia w obrębie samego rozumu* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793), tłum. Aleksander Bobko. W tym samym roku Mirosław Żelazny opublikował w jednym tomiku (Toruń 1993) swe tłumaczenia dwu Kantowskich rozpraw: *Koniec wszystkich rzeczy* (*Das Ende aller Dinge*, 1794) oraz *O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii* (*Von einem neuerdings erhobenen, vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796). Z kolei rok 1995, w którym cały świat uroczyście obchodził dwusetną rocznicę Kantowskiej rozprawy *O wiecznym pokoju* (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795), przyniósł w Polsce – obok wyżej wspomnianej edycji jubileuszowej PTF *Projekt wieczystego pokoju* – tak- że dwa niezależne jej tłumaczenia współczesne: *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tłum. Feliks Przybylak (opubliko-

³ Tłumaczenie to wreszcie zastąpiło wspomniany wyżej archaiczny już przekład Bychowca z 1799 roku.

wane ze wstępem i pod redakcją Karola Bala w zasłużonej Bibliotece Przekładów przez Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego), oraz – ze śmiałą i kontrowersyjną modyfikacją tytułu, której dokonał tłumacz i wydawca Mirosław Żelazny – *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*. Ten ostatni przekład został połączony w jednym tomie z dokonany także przez M. Żelaznego pierwszym polskim tłumaczeniem innej klasycznej rozprawy Kanta z tego samego okresu, mianowicie szkicu *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce* (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793), i opublikowany w serii Biblioteka Filozofów Wydawnictwa COMER pod redakcją Jarosława Rolewskiego (Toruń 1995).

W ten sposób rozpoczął swe trwające do dziś intensywne prace translatorskie nad pismami Kanta wielce już zasłużony ośrodek toruński. W tej samej serii i w tym samym roku 1995 ukazał się w przekładzie M. Żelaznego *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), połączony w jednym tomiku ze wspomnianymi wyżej tłumaczeniami z lat sześćdziesiątych rozpraw *Co to jest Oświecenie?* A. Landmana i *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* I. Krońskiej. Cztery lata później w nowej serii Klasyka Filozofii Niemieckiej pod redakcją J. Rolewskiego i M. Żelaznego został opublikowany cenny tom *Pism przedkrytycznych* (Toruń 1999). Zawiera on, poza nowym przekładem tłumaczonych niegdyś przez K. Brodzińskiego *Rozważań o uczuciu piękna i wzniosłości* (tłum. Dariusz Pakalski i Mirosław Żelazny) i na nowo opracowanym przez M. Żelaznego tłumaczeniem W. M. Kozłowskiego rozprawy *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, także pierwsze polskie przekłady takich ważnych tekstów Kantowskich z tego okresu, jak: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej* (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764), tłum. Krzysztof Rak; dysertacja inauguracyjna *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770); wreszcie rozprawa *O naczelnej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni* (*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Räume*, 1768) – obie ostatnie w tłumaczeniu Artura Banaszkiewicza. W następnym roku ukazał się w tej samej serii udany tomik *Pism logicznych* (Toruń 2000), na który składa się rozprawa *O użytku zasad teleologicznych w filozofii* (*Über den Gebrauch teleogischer Principien in der Philosophie*, 1788), tłum. Dariusz Pakalski, oraz bardzo ciekawe i ważne *Pierwsze wprowadzenie do „Krytyki władzy sądu”* (*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, wyd. E. Cassirer, 1914) w przekładzie Justyny Nowotniak (wcześniej publikowanym w edycji Idea, VI, Białystok 1993). Wreszcie ostatnim z wydanych tomów tej serii jest pierwsze pełne tłumaczenie *Sporu fakultetów* (Toruń 2003), które wraz ze wstępem i krytycznym opracowaniem opublikował M. Żelazny, dołączając do tekstu także przekład dwu tzw. fragmentów – krakowskiego i królewieckiego – z przygotowawczych prac Kanta nad tą książką.

Dorobek polskich tłumaczeń Kanta w minionym stuleciu można więc uznać za całkiem przyzwoity, zwłaszcza w porównaniu z mizérią dziewiętnastowiecznych dokonań w tym zakresie. Zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym mamy tu do czynienia z bezsporną poprawą sytuacji. Oczywiście, pozostaje jeszcze niemało do zrobienia. Spośród ważnych pism Kantowskich z okresu krytycznego na przyswojenie polskiej kulturze filozoficznej wciąż jeszcze czekają takie dzieła jak *Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786), *Metafizyka moralności* (*Die Metaphysik der Sitten*, 1797) czy *Antropologia w aspekcie pragmatycznym* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798). Potrzebne byłyby też tłumaczenia Kantowskich wykładów z logiki, metafizyki i geografii fizycznej, a także wcześniejszych pism przedkrytycznych na czele z *Ogólną historią naturalną i teorią nieba* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755), doniosłą rozprawą łacińską *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) czy *Próbką rozważań o optymizmie* (*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, 1759).

Jednakże niezależnie od tych zadań na przyszłość dotychczasowe osiągnięcia są z pewnością znaczące. Polski czytelnik ma dziś do dyspozycji porządne tłumaczenia wszystkich trzech Kantowskich *Krytyk*, w tym *Krytyki czystego rozumu* w dwóch, a *Krytyki praktycznego rozumu* nawet w trzech różnych wersjach. Ponadto w przekładach są dostępne najważniejsze prace bezpośrednio związane z *Krytykami* (jak *Prolegomena...* i *Uzasadnienie metafizyki moralności*), książka o filozofii religii i *Spór fakultetów*, wreszcie obszerny i reprezentatywny zestaw Kantowskich pism pomniejszych – od prac z okresu przedkrytycznego, poprzez podstawowe rozprawy z filozofii dziejów, filozofii prawa oraz filozofii społecznej i politycznej, aż po krótkie eseje i artykuły⁴. Jakość tych przekładów bywa wprawdzie różna i zwłaszcza młodszemu pokoleniu naszych tłumaczy oraz wydawców należałoby życzyć, by zawsze starali się sprostać wysokim standardom translatorskim, redakcyjnym i edytorskim, jakie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych wyznaczyła nieoceniona Biblioteka Klasyków Filozofii. Jeśli tak się stanie, na pewno możemy być dobrej myśli.

⁴ Wykaz pominiętych tu tłumaczeń prac lub fragmentów prac Kanta, które były publikowane w rozmaitych antologiach, tomach zbiorowych lub czasopismach, dołącza Andrzej M. Kaniowski do swego przekładu książki Otfrieda Höffe, *Immanuel Kant*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 320–321. Do tego zestawienia należy dodać ważną rozprawkę *Co to znaczy: orientować się w myśleniu? (Was heißt: sich im Denken orientieren?)*, 1786), opublikowaną w przekładzie Artura Banaszkiewicza na łamach krakowskiego czasopisma „Principia”, t. 35–36, Kraków 2003–2004, s. 5–22.

Karol Bal

Wokół doniosłych rocznic: 200-lecia Kanta i 100-lecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Opisując wydarzenia, jakie towarzyszą dacie 2004 historycy filozofii będą mogli za wieszczem zawołać: O roku ów! I w rzeczy samej: przypadające na ten rok jubileusze angażują w ich obchody rzesze filozofów na całym świecie. Albowiem obok obchodów 200-lecia śmierci Kanta na rok 2004 przypadają: dwieście pięćdziesiąta rocznica śmierci Christiana Wolffa, sto pięćdziesiąta rocznica śmierci Schellinga, dwusetna rocznica urodzin Feuerbacha. Niewątpliwie centralną figurą wszystkich tych rocznic jest postać Immanuela Kanta. I jest szczęśliwym zrządzeniem losu, że możemy łączyć jubileusz Kantowski z jubileuszem narodzin Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Powiedziałem: „zrządzeniem losu”. To niezupełnie tak! Wybór dnia 12 lutego, w którym zaistniało Polskie Towarzystwo Filozoficzne nie był inercyjnym „losem”, lecz w pełni świadomą decyzją Kazimierza Twardowskiego i jego dostojnego otoczenia. Kant został wybrany jako, by tak się wyrazić, motto przyszłej działalności Towarzystwa, działalności zorientowanej wedle Twardowskiego na „wyświetlenie prawdy” poprzez zastosowanie metody krytycznej. Dla Kazimierza Twardowskiego, tak jak dla Immanuela Kanta krytycyzm stanowił warunek sine qua non uprawiania filozofii, był po prostu synonimem uczciwego, rzetelnego filozofowania. Krytycyzm miał unicestwiać wszelkie przejawy dogmatycznego myślenia otwierając szeroko wrota dla samodzielnej twórczości intelektualnej. Był to postulat krytycyzmu metodologicznego. Choć swego czasu grono filozofów skupionych wokół Kazimierza Twardowskiego preferowało badania w obrębie filozofii teoretycznej, jednak u inicjatora nowoczesnego podejścia do uprawiania filozofii, czyli Kazimierza Twardowskiego właśnie metodologia krytycyzmu miała mieć zastosowanie również do filozofii praktycznej, a głównie do etyki. A może nawet najpierw należy oddogmatyzować etykę, albowiem w niej znajduje się oparcie dla autonomii myślenia jednostki wyzwolonej z okowów tłumiących jej **Ja**. Wyznaczając Kanta na patrona nowej filozoficznej organizacji, której zadaniem miało być promowanie światłości i niezależności, Twardowski w taki oto sposób uzasadnił ów doniosły fakt: „praca jego [Kanta – K. B.] życia

starczy także nam za hasło i program”¹. Jako jeden z niewielu wówczas w Polsce myślicieli Twardowski potrafił uchwycić sedno filozofii Kanta w jej całości, sprowadzając się do postulowania integralnego związku wolnych dociekań naukowych z praktyką polityczną, z byciem wolnym w rzeczywistym materialnym świecie. Kazimierz Twardowski, uważnie śledzący rozwój filozofii europejskiej, a głównie niemieckiej, która w owym czasie poddała się wpływowi neokantyzmu, pojmował zawołanie „Zurück zu Kant!” nie jako proste i bezkrytyczne naśladowanie dorobku mistrza z Królewca, ale przeciwnie: jako poddanie tego dorobku także obiektywnej ocenie, zgodnie z duchem krytycznej filozofii: „...i do nich przyłożymy miarę, którą on nauczył filozofów władać”². Należy także zwrócić uwagę na inną jeszcze doniosłą, i do dziś wciąż aktualną, myśl Twardowskiego. Myśl o niezbędności opuszczenia murów zaścianka i włączeniu się w szeroki nurt europejskiej kultury. Broniąc narodowej tożsamości polskiej filozofii, zwraca zarazem uwagę, że filozofia jako taka, filozofia w ogóle jest „wielką syntezą” wszelkich nurtów, tradycją wspólną wielu narodów. To właśnie Kant jest przykładem owej „wielkiej syntezy”³.

Z założeniami programowymi Kazimierza Twardowskiego korespondują główne tezy referatu wygłoszonego przez Piotra Chmielowskiego na posiedzeniu założycielskim PTF. Jego „Kant w Polsce” stanowi przegląd obecności filozofii kantowskiej w polskim piśmiennictwie filozoficznym począwszy od końca XVIII wieku do lat dziewięćdziesiątych XIX stulecia. Jest to, jak powiada Chmielowski, „rzecz okolicznościowa, nie zasadniczo badawcza”⁴. Pomińmy więc prezentację personalnej i chronologicznej narracji wypełniającej ramy wystąpienia Chmielowskiego. Ten encyklopedyczny zapis książek i ich autorów zamyka się konkluzją o trzech fazach recepcji kantyzmu w Polsce. Dla współczesnego namysłu nad aktualnością idei kantowskich – w porządku konfrontacji opinii sprzed stu lat z dzisiejszym poglądem na tę kwestię – nasze zainteresowanie wzbudzić może charakterystyka trzeciej fazy. Chmielowski wskazuje na to, że dokonał się u progu XX wieku jakościowy skok w podejściu do spuścizny kantowskiej, a zasadzający się na wnikliwym, w miarę też systematycznym studiowaniu prac królewieckiego filozofa. Wspomagają to budzące się szerzej zainteresowane Kantem coraz liczniejsze przekłady oraz zainicjowane przez „Przegląd Filozoficzny” publikacje poświęcone filozofii krytycznej.

Zgodnie z panującymi na przełomie XIX i XX wieków trendami na czoło dociekań teoretycznych wysunął się związek psychologii z filozofią, a przedmiotem debat była przede wszystkim teoria poznania. Nie inaczej postępuje Chmielowski, uznając w tym paradygmatycznym kontekście teoriopoznawcze osiągnięcia kantyzmu za wzorce godne dalszego rozwijania. Jest przekonany, że

¹ Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie (prezówmienie prof. Kazimierza Twardowskiego, „Przegląd Filozoficzny”, Lwów 1904, nr 1.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ P. Chmielowski, *Kant w Polsce*, „Przegląd Filozoficzny” 1904, nr 4, s. 379.

zapoznanie się „z podstawami krytycyzmu w ich sformułowaniu źródłowym [...] dadzą pochop (podkr. K. B.) do podjęcia badań samodzielnych”⁵. Chmielowski zwraca przy tym uwagę na znaczenie czynnika instytucjonalnego w inspirowaniu i organizowaniu wysiłku badawczego polskich filozofów. Ma tu na myśli czasopisma filozoficzne i stowarzyszenia twórcze, a konkretnie: „Przegląd Filozoficzny” i Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Pierwszy położył zasługi w popularyzacji myśli kantowskiej, PTF zaś spełnić powinno rolę inspiratora w prowadzeniu badań naukowych. Oto słowa Chmielowskiego: „Towarzystwo filozoficzne, którego inaugurację właśnie obchodzimy tu we Lwowie, jest jakby upostaciowieniem tego dążenia filozoficznego ku głębiom i szczytom, ku jakim dokopać się i na jakie wdrzeć się dla umysłu człowieczego, przy nieznudzonych wysiłkach możliwym się stanie”⁶.

Swoje skrótowe sprawozdanie z wystąpień Twardowskiego i Chmielowskiego chciałbym uzupełnić przekazem kilku myśli Richarda Hönlswalda, które ten wybitny filozof, przeżywający dziś renesans zainteresowań jego działalnością, wygłosił w 1924 roku w dwusetną rocznicę urodzin Kanta na posiedzeniu we Wrocławiu⁷. Nauczyciel Edyty Stein i Hansa-Georga Gadamera (drogi Edyty Stein i Twardowskiego w pewnym momencie się skrzyżowały, a Hans-Georg Gadamer pozostawał w bliskich stosunkach z członkami PTF, profesorami Tatariewiczem, Ingardenem i Tischnerem) sformułował kilka myśli, które zadziwiająco bliskie są przytoczonym wyżej wypowiedziom Twardowskiego i Chmielowskiego odnoszącym się do istoty kantyzyzmu i jego nieustającej aktualności. Hönlswald podnosi więc przede wszystkim walor krytycyzmu Kantowskiej myśli i znaczenie metodologicznych oraz teoriopoznawczych jej wskazań dla współczesnych przedsięwzięć analitycznych. Nieco jednak szerzej, w porównaniu do polskich autorów, referuje filozofię praktyczną Kanta, akcentując współczesną nośność etycznych postulatów królewieckiej metafizyki moralności. Podobnie jak Kazimierz Twardowski, Hönlswald odślania wewnętrzną więź spinającą teoretyczną i praktyczną część kantowskiego dzieła. Jest ono „nauką o pojęciu metody, o podstawach przedmiotowości tego, co postępowe w całym poznaniu, nauką o prawomocności poznania, zatem nauką o prawomocności w ogóle. Jednakże nauka o pojęciu przedmiotowości, to jest nauka o prawdzie, jest nauką o sobie. Musi być ona przygotowana do tego, by usprawiedliwić się przed swoim własnym trybunałem; w tej mierze, w jakiej jej się to powiedzie, jest ona nauką. Usprawiedliwić się przecież nie znaczy nic innego, niż być „krytycznym”. Filozofia jako nauka o przedmiotowości w ogóle jest „krytyczna”⁸. „Ja działałem; i prawo moralne jest „we mnie”. Łączy mnie ono jednak z sensem mojego działania, które jest niezależne od mojej czasowej egzy-

⁵ Ibidem, s. 394.

⁶ Ibidem.

⁷ Richard Hönlswald, *Immanuel Kant*, Mowa z okazji 200 rocznicy narodzin Kanta wygłoszona na posiedzeniu Śląskiego Towarzystwa Kultury Narodowej we Wrocławiu, [w:] Iwona Alechnowicz, *Richard Hönlswald – wrocławskie lata*, Wrocław 1999, s. 63–86.

⁸ Ibidem, s. 66–67.

stencji i jej uwarunkowań. W tym znaczeniu działanie moralne jest bezwarunkowe, absolutne, określający go nakaz nie jest zatem hipotetyczny, lecz „kategoryczny”. W takim znaczeniu działania moralne i odpowiadająca im wola są **wolne** [...]. Wolnego nie determinuje mądrze wytyczony cel, lecz jedynie sens jego czynu.

Jeden pyta: co mi z tego przyjdzie?

Inny pyta tylko: czy to zgodne z prawem?

I tak oto różni się wolny od niewolnika⁹.

Koherentne ideowo wyjściowe założenia filozoficzne Twardowskiego i Hönigswalda budowały fundament, na którym wspierało się niemal identyczne pojmowanie historycznej roli kantyzmu: „...myślenie zatrzymuje się nad ideą całości ludzkości, nad pytaniami o jej pojęcie, nad zadaniami, które z niego wynikają. Całość tych zadań zamyka się dla niego w doniosłym słowie „człowieczeństwo”¹⁰. Hönigswald, aktywny uczestnik ruchu neokantowskiego odcina się jednak od tych jego zwolenników, którzy usiłują kanonizować dorobek teoretyczny Kanta: „...kto uważa za możliwe trwanie przy Kancie, ten jeszcze nie dotarł do Kanta [...]. Filozofia **musi** „wykraczać metodycznie ponad Kanta. Takie jest silne i trwałe żądanie jego własnego dzieła”¹¹.

Słowa te są prorocze. Dzisiejsze „Kantforschung” uformowane w drugiej połowie XX wieku przyjęło kształt, o jakim myśleli Twardowski, Chmielowski i Hönigswald. Wraz z udostępnieniem bogactwa nowych dokumentów – tekstów pisanych przez Kanta: fragmentów szerzej pomyślanych opracowań, wykładów uniwersyteckich i innych, w których uwaga Kanta skupiała się na problemach metafizyki, etyki, teologii i prawa – krótko mówiąc pism, które bądź poszerzały i uzupełniały znany już dorobek publikatorski, albo też w istotny sposób korygowały niejedną akapit wydanych dzieł. Zburzeniu uległ obraz Kanta „stabilnego”, którego myśl dotąd zamykano w oprawie trzech wielkich „Krytyk”. W świetle nowego, całkowicie nieznanego materiału, bądź dotąd lekceważonych przez badaczy pism pomniejszych Kanta podejmujących problematykę polityczną, pedagogiczną, etyczną, historiozoficzną, kulturoznawczą i religioznawczą, teologiczną i antropologiczną, umocniło się przekonanie, że będąca stale w ruchu myśl Kanta należy w równej mierze, w jej prezentacji i ocenie, traktować w sposób dynamiczny. Powtórzmy, umysł Kanta był umysłem wciąż poszukującym, stawiającym pytania, problematyzującym przedmiot prowadzonych dociekań – był umysłem żywym do końca jego fizycznej egzystencji. Wczytując się w słowa wypowiedziane przez Twardowskiego, Chmielowskiego i Hönigswalda, odnośną wrażenie, że – nawet nie znając „podwojonego” dorobku Kanta – dalecy byli od myśli „kanonizowania” dostępnej im wówczas treści Kantowskiego dzieła. U progu XX wieku, a także w dwadzieścia lat później, gdy zabrał głos Hönigswald, powszechnie mówiło się o kryzysie filozofii, o niemożności po-

⁹ Ibidem, s. 77.

¹⁰ Ibidem, s. 83.

¹¹ Ibidem, s. 85.

wtórzenia jej minionej wielkości. Filozofowie, o których tu była mowa byli innego zdania. Wierzyli, że właśnie na podstawie dawnej wielkości (Kant) można dalej kontynuować chwalebny marsz poznawania człowieka i świata. Byli optymistami. Tak jak Kant, który na chwilę przed śmiercią 12 lutego 1804 roku wyrzekł ostatecznie swoje słowa: *Es ist gut* (zanotował je bliski przyjaciel Filozofa Wasianski¹²). W rzeczy samej, dobrze dzieje się z badaniami prowadzonymi nad spuścizną królewieckiego mędrca oraz z wykorzystaniem jego przemyśleń do rozwijania filozofii współczesnej. W ośrodkach uniwersyteckich Torunia, Poznań, Warszawy, Katowic, Łodzi, Wrocławia wyrosło młode utalentowane pokolenie badaczy. Niejednokrotnie prezentują pomysły odkrywcze odnoszące się do Kanta przedkrytycznego, do związków Kanta z jego epoką i z formacją niemieckiego idealizmu, do konfrontacji Kanta z neokantyzmem XIX i XX wieków, z fenomenologią etc. Książki te ukazują się w języku polskim. Stąd ich zasięg jest ograniczony i nie włączony w światowe „Kantforschung”. Jednakże z polskiej perspektywy osiągnięcia naszych młodych filozofów są w jakiejś mierze spełnieniem marzeń twórcy Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, jego filozoficznego testamentu.

Chciałbym zakończyć tę okolicznościową, a nie badawczą – jak się wyraził o swoim referacie Chmielowski – wypowiedź, cytując wiersz odnaleziony w notatniku Kanta, a nawiązujący do miesiąca, w którym obradujemy:

Każdy dzień ma swoje utrapienia
Miesiąc ma dni trzydzieści,
A zatem rachunek jest prosty:
O tobie można to powiedzieć z pewnością
Niesiesz ze sobą ciężar mniejszy
Ty piękny luty¹³.

¹² *Immanuel Kants Leben in Darstellungen seiner Zeitgenossen*, Berlin, b.d., s. 149.

¹³ Richard Höningwald, op. cit., s. 82.

Jan Hartman

Kant a sprawa polska, czyli kondycja naszej filozofii

Zadany nam do skomentowania tekst Kazimierza Twardowskiego przeczytałem z mieszanymi uczuciami. Z jednej strony bowiem jest to niezrównanie piękna pod względem retorycznym i językowym wypowiedź człowieka, w którym czcimy początkodawcę współczesnej filozofii polskiej i wielkiego nauczyciela pokoleń filozofów. Z drugiej strony jednak jest to wypowiedź naznaczona duchem apodyktycznym oraz idiosynkrazją, a w rezultacie dająca wyraz płonącym nadziejom i aspiracjom, którym wszelkie urazy złymi są doradcami.

Idiosynkrazja w stosunku do filozofii niemieckiej, wyjąwszy Kanta. Posłannictwo filozofii polskiej, która z pewnego oddalenia może objąć i wykorzystać płodnie wszystko, co najlepsze w filozofii angielskiej, francuskiej, niemieckiej. Grzech filozoficznych poprzedników autora (Twardowskiego) w Polsce, polegający na służalczości wobec „niesłychanego dogmatyzmu” Niemców, grzech, z którego oczyścimy się poprzez otwartą na różnorodne prądy, krytyczną i wolną od dogmatyzmu działalność Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, działalność, przez którą włączymy się do „wspólnej pracy” europejskiej filozofii, oddającej jednocześnie swe służby całemu społeczeństwu. Taka jest główna treść przemówienia Twardowskiego. Nie odmawiam mu szczerego zapału dla krytycyzmu i równie szczerzej wrogości wobec dogmatyzmu – trzeba by jednak więcej niż dobrej woli, by zaprzeczyć, że w tej dumnie krytycznej i antydogmatycznej postawie czai się apodyktyczność nieznosząca sprzeciwu. Cóż, dokładnie taką samą spotykamy u Kanta. A nic chyba bardziej męczącego u filozofa, niż ta pewność siebie, z jaką, z logicznych czysto racji, można głosić *dicta* w rodzaju „wiem, że nic nie wiem”, „jestem otwarty na argumenty”, „jestem wrogiem dogmatyzmu”. Uraźny i dwuznaczny stosunek do większych sąsiadów, których mianowicie mamy z pewnego dystansu łączyć i godzić, przewyciężając ich jednostronności, a jednocześnie mamy do nich się przyłączyć – to także świadectwo tego drażniącego prowincjonalizmu, który nęka nas do dziś. Podobne głosy w najrozmaitszych dziedzinach słyszymy bowiem i teraz: jesteśmy w środku, ale i trochę z boku, mamy przeto dystans, a więc i misję do spełnienia. Ach, gdybyście, panowie, wiedzieli, jak mało Niemcy, Francuzi i Anglicy życzą sobie i spodziewają się po nas tych usług!

Duch patetycznej pewności siebie, przebijający z przemówienia Twardowskiego, jest typowy dla oświecenia, większości nurtów kultury wieku XIX, potulając jeszcze w początkach XX wieku, i to nie tylko na prowincji, ale i w centrum. Twardowski wpisuje się w stylistykę, którą reprezentowali tak różni od siebie filozofowie, jak dawniej Kant i Fichte, a współcześnie Rickert czy Husserl. Jednym z wczesnych przykładów, jeszcze osiemnastowiecznym, jest zakończenie *Krytyki praktycznego rozumu*, do którego, kto wie, czy Twardowski nie nawiązuje *tacite* w swym przemówieniu. Brzmi to tak: „wiedza (poszukiwana krytycznie i przygotowana metodycznie) jest wąską furką, która wiedzie do nauki mądrości, jeśli przez tę rozumie się nie jedynie to, co powinno się czynić, ale także to, co powinno nauczycielom służyć za wytyczną, by dobrze i wyraźnie torować drogę do mądrości, którą każdy iść powinien, i by zabezpieczyć innych przed manowcami; jest to wiedza, której strażniczką zawsze pozostać musi filozofia; w jej subtelnym dociekaniu publiczność nie ma uczestniczyć, ale przecież ma korzystać z jej nauk, które dopiero po takim opracowaniu mogą stać się dla niej jasne i zrozumiałe”. Zapędził się tu Kant niebywale. Propozycja, by publiczność skorzystała z samego rezultatu filozofii, nie biorąc udziału w misterium jego powstawania, jest czymś najoczywściej antyfilozoficznym. Wkrótce Hegel wyszydzi te zapędy, ośmieszy na równi z pretensjonalną religijną emfazą, której bez umiaru oddawali się niemieccy filozofowie jego czasu. Za swą odwagę został, no, może z nieznacznym opóźnieniem, ukarany. Wśród rzesz profesorskich nieczytających Hegla, w samych Niemczech i poza nimi, wytworzyła się moda, do dziś jeszcze siłą inercji tu i ówdzie trwająca, na antyheglowskie egzorcyzmy. Czym barwniejszy i efektowniejszy był ten antydiabelski obrządek, tym lepsze usprawiedliwienie, by nadal Hegla nie czytać i niczego naprawdę o nim nie wiedzieć.

Ale, pomimo że na Kanta powoływali się od końca XIX wieku, przez kolejne trzy czy cztery dziesięciolecia wszyscy, i on nie miał tak naprawdę szczęścia. Krytycyzm i antydogmatyzm Kantowski to element jego programu filozofii transcendentalnej, najkonsekwentniej rozwijanego następnie przez Fichtego, Schellinga oraz (choć już z różnych względów z ominięciem „barbarzyńskiego”, jak mówił, epitetu „transcendentalny”) przez Hegla; w XX wieku zaś przez Husserla. Kadry filozoficzne wzięły z całego bogactwa idei transcendentalizmu tę najprostszą, mówiącą, że czynność podmiotu wyznacza przedmiot poznania i formalną strukturę wiedzy, przez co to w podmiocie właśnie tkwi formalna miara prawomocności i nieprawomocności poznań. Cała reszta, i to znacznie bardziej oryginalnych konceptów transcendentalizmu, pozostała w głębinnych miąższach dzieł Kanta, tzw. idealistów niemieckich oraz niektórych neokantystów, na stronicach, których doprawdy prawie nikt nie czytał i nie czyta. Dla szerszej recepcji pozostało tylko to prościutkie pojęcie antydogmatyzmu i krytycyzmu, więcej mające wspólnego ze zwykłym rozsądkiem niż z głęboką filozoficzną samowiedzą. Jako że Kant nie wykorzystał swojej krytyki do pozytywnej pracy metafizycznej, a jego metafizyka jest konserwatywna i nieoryginalna (tej to dopiero dziś się nie czyta!), dzieła jego dopełnić musiał ktoś inny. Doko-

nało się to w kilku wersjach, a najważniejsza to *Teoria wiedzy* Fichtego, najbardziej konsekwentna filozofia transcendentálna i to właśnie oddana przede wszystkim ideałowi krytycznej samowiedzy i ugruntowanej w niej pewności poznawczej, a więc radykalnie antydogmatyczna. Konkurencyjne realizacje powstały nieco później, np. w dziełach Cohena. Autentycznie krytyczną, bynajmniej nie trzymającą się Kanta niewolniczo i bardzo twórczą kontynuacją Kantowskiego projektu filozofii krytycznej był system Hegla, zbyt wymagający, by uzyskać publiczne znaczenie (choćby w społeczności samych filozofów), poza kilkunastoma hasłowymi intuicjami. Jakże to paradoksalne, że właśnie te najlepsze w dziejach dokonania „antydogmatyzmu”, ta prawdziwie krytyczna filozofia jest pomawiana o to, że, jak to ujął w swym przemówieniu Twardowski, „nie przejęła się duchem krytycznym”. Przyczyny tego paradoksalnego oskarżenia są rozmaite, nie wyłączając przyczyn politycznych, religijnych, a także zwykłych uprzedzeń w stosunku do tego, co zna się słabo. Nie ulega wszelako wątpliwości, że antydogmatyzm i krytycyzm, który z powołaniem na autorytet wielbiącego naukę Kanta stał się hasłem scjentyistów wszelkich odcieni, naturalistów, fizykalistów, pozytywistów etc., nie ma wiele wspólnego z transcendentálną krytyką i w ogóle z Kantowskim „transcendentálnym zastanowieniem”, lecz jest zwykłym, całkiem przed-krytycznym i dobrze od starożytności znanym rozsądkiem i ostrożnością w przyjmowaniu przekonań.

Jeśli do głoszenia słusznych, lecz trywialnych haseł potrzebny okazuje się Kant, to dlatego, że człowiek ten, niezależnie od swych autentycznych dokonań teoretycznych, które były i pozostaną dostępne umysłom bardzo niewielu, ucieleśnia pewien kathartyczny, koncyliacyjny proces, który zaszedł w kulturze europejskiej po długim okresie walk religijnych i sporów o miejsce i prawo do wolności kultury świeckiej, włącznie z nauką. Polityczny sens działalności Kanta polega na tym, że dokonał on konserwatywnej rekapitulacji stosunków ukształtowanych w pierwszych stuleciach nowożytności, myśląc o nowoczesności już z perspektywy czasu późnego, deklaratywnie maturyzując swoją epokę jako oświecenie – epokę dojrzałości. Z tego punktu widzenia dokonuje Kant dyspozycji ról i praw wszystkich instancji kultury, w ramach pokojowej, harmonijnej jedności, którą gwarantuje apodyktyczna rozumowa konieczność, ustanowiona przez rozum praktyczny i odkryta w jego krytyce. Ta wizja rozumem gwarantowanego wieczystego ładu, wiecznego pokoju, zgody fakultetów itd. dały wykształconemu społeczeństwu poczucie, że po uporczywych wojnach nękających Europę zapanuje wreszcie błogi czas, w którym wszystko będzie na swoim miejscu: państwo będzie praworządne i obyczajne, duchowieństwo strzec będzie moralności, uczeni będą pracować bez przeszkód, a zwykły człowiek nie będzie już rozdarty pomiędzy naukowy pogląd na świat a życie religijne, gdyż jedno i drugie okaże się racjonalne, słuszne i konieczne. To marzenie, mimo że tak straszliwie wyszydzone przez historię, i to niemal natychmiast, głęboko tkwi w naszych sercach i umysłach. I właśnie dlatego czcimy Kanta. I właśnie dlatego, wszystkie partie filozoficzne zwykły przez wiele dziesięcioleci powoływać się na niego. Kant bowiem symbolizuje ład i zgodę.

Konserwatywny konsens Kantowski tu i ówdzie jeszcze objawia się żywotnie (np. w encyklice *Fides et ratio*), ale zwykle już go nie potrzebujemy. Współczesny człowiek nie martwi się już tak bardzo, że okaże się niekonsekwentny, będąc jednocześnie religijnym i szanując naukę, nie przywiązuje też wielkiej wagi do prawdy naukowej i nie będzie gniewać się, gdy prawdzie tej przyjdzie się trochę zmienić. Co więcej, nie przeszkadza mu tak bardzo, że jego wiara religijna jest dość umowna i prywatna, a na gruncie publicznym jest jednym z wielu wyznań, których roszczenia do deponowania jedyne prawdziwego objawienia są na równi czy też z równą obojętnością, respektowane. Dylematy rozdzierające umysły i serca naszych przodków współczesnym pokoleniom stały się obojętne, co nie znaczy oczywiście, że zostały rozwiązane. Jeśli ktoś mimo wszystko poszukuje ich rozwiązania, to z reguły w takiej czy innej formie wykorzystywać będzie wzorzec konsensu Kantowskiego; przykładów dostarczają Rawls, Berlin, Habermas. Jednak tak samo, jak marzycielem był Kant, tak i jego współcześni protagoniści są marzycielami. Globalna deontologia formalna, polityczne wcielenie rozumu praktycznego w skali kraju, kontynentu i globu, pokój pomiędzy suwerennymi i samorządными państwami i społeczeństwami – to wszystko jest najzupełniej niemożliwe, i to z najbanalniejszego powodu: ludzie tego na ogół nie chcą. Nie chcą i już. Wołają się bić, wołają walkę i nienawiść. I zrób im coś...

Marzycielska jest cała filozofia. Zawsze zwyciężała w niej piękna konstrukcja, piękna myśl i piękny język. Jeśli zaś już nie to, tedy w każdym razie jakaś myśl prosta i wyrazista, argument, z którym można podyskutować. Tak jest i dzisiaj, z tą może różnicą, że do systemów i dłuższych wywodów nikt nie ma dziś cierpliwości – ani do ich pisania, ani czytania. Dlatego, z nielicznymi wyjątkami, twórcy zaawansowanych teorii żadnego wzięcia nie mają, a za to jak najbardziej mistrzowie pięknej mowy, autorzy pięknych i jasnych esejów, którzy odpowiednie dają rzeczy słowo, a także bokserzy walczący argumentami oderwanymi jeden od drugiego i prostymi jak cios między oczy. Zwłaszcza to ostatnie odpowiada duchowi demokratycznego czasu, gdy to życie akademickie coraz bardziej dostępne stało się dla ludzi właściwie prostych i żyjących raczej sprawami codziennymi, a wewnątrz raczej uczuciami niż kontemplacją. Kilka lat studiów filozoficznych w większości krajów nie daje żadnej orientacji w myślowym dorobku ludzkości (co najwyżej jakieś popularne wyobrażenia), ale za to pewną retoryczną umiejętność formułowania ad hoc sądów i argumentów, a następnie bronięcia ich oraz wyszukiwania zarzutów przeciw sądom przeciwnym. Taka farmerska, karczmiana umiejętność, zapewne filozofowi niezbędna, musi dziś w wielu krajach niemalże służyć za całą filozoficzną kulturę w ogóle.

A jednak to nasza epoka jest filozoficznie najdonioślejsza. Mało jest klasycznych dzieł filozoficznych, które podejmowałyby swoje tematy w sposób kongenialny z dzisiejszymi wymaganiami i zaawansowaniem, możliwym zresztą właśnie dzięki nim. Nie ma zagadnienia, na temat którego nie byłoby solidnej monografii, dającej daleko szerszą jego panoramę niż jakiegokolwiek dzieła daw-

ne. Ponadto większość filozofów, jacy kiedykolwiek żyli i tworzyli albo zmarła całkiem niedawno, albo żyje z nami. Wielkich filozofów, statystycznie rzecz biorąc (a oznacza to niesłychanie wprost nikłe prawdopodobieństwo, że jest inaczej!), mamy dziś wśród nas więcej niż w ciągu któregośkolwiek z minionych stuleci, a nawet całych epok. Tyle, że nie wiemy, którzy to i nie mamy szans się w tym ogromie filozoficznej twórczości, z jakim do czynienia mamy dzisiaj, w ogóle zorientować. Dawniej była przynajmniej ta pewność, że kilka krajów ma pełne prawo do prowincjonalnej dumy i zadufania w sobie, bo przypadkiem faktycznie były w naukach dominujące. Dziś taka pewność, że najzdolniejsi i najpoważniejsi filozofowie zamieszkują Niemcy, Wielką Brytanię, Francję czy Stany Zjednoczone, byłaby wprost śmieszna. Instynktowne poczucie, że profesor z USA będzie lepszy niż profesor z Indonezji czy Polski jest zupełnie niewiarygodne i atawistyczne. Warunki społeczne do uprawiania znakomitej filozofii są równie dobre w Oksfordzie, jak w Warszawie i jest doprawdy wątpliwe, czy w tym pierwszym, dobre sto razy sławniejszym ośrodku akurat filozofia stoi wyżej niż w naszej stolicy. Tak czy inaczej, żadnej bliższej orientacji w tych sprawach nie uzyskamy, bo nikt z nas nie ma szans poznać nawet kilku procent krajowej produkcji filozoficznej, nie mówiąc już o dokonaniach globalnych.

Jak jest naprawdę z filozofią, tego więc dokładnie ani nie wiemy, ani wiedzieć nie możemy. Byłoby to możliwe ewentualnie w skali narodowej, ale nie ma u nas ludzi, którzy poświęcaliby się śledzeniu dokładnie lokalnego rynku filozoficznego. Nie ma i dobrze – przecież byłoby to całkiem irracjonalne kryterium doboru lektur. Szkoda wszelako, że w zasadzie wcale się nie czytamy wzajemnie, wyjąwszy sytuacje przymusowe, np. recenzowanie czy kompletowanie bibliografii do prac doktorskich lub habilitacyjnych. Bardzo głęboko mamy zakarbowane, że ważni są cudzoziemcy (a wśród nich zmarli ważniejsi od żywych), następnie ich lokalni epigoni (znów z zachowaniem wyższości zmarłych), a osobniki zalecające się z własnymi teoriami, a więc niepiszący książek o obcych i zmarłych, na wielki szacunek liczyć nie mogą. Nie reprezentują bowiem zaocześnie cudzej chwały i prestiżu, a na własny nie mogą sobie zasłużyć, gdyż nikt nie ma specjalnie powodu traktować ich poważnie, a w konsekwencji czytać. Ale nie narzekajmy, ta wtórność i płochłość jest zjawiskiem powszechnym i wcale nie nowym. Jest następstwem ogromnego rozrostu ilościowego środowisk filozoficznych. Innym jego następstwem jest też oczywiście wzrost liczby jednostek i dzieł wybitnych, ale jest to okupione właśnie ich rozwodnieniem w wielkiej dozie przeciętnej, rutynowej produkcji, często zresztą całkiem solidnej, zwłaszcza w porównaniu z jej starszymi odpowiednikami.

Nie narzekajmy. Z filozofią nigdy nie było tak dobrze, jak jest dzisiaj. A że jest zwyczajnie i na ogół szarawo, to przecież rzecz niunikniona i do przewidzenia. Szczęśliwe małżeństwo, ba szczęśliwe życie składa się przecież głównie ze zwykłych dni. Cudów nie dokażemy, bo człowiek jest tylko człowiekiem. Ale też nigdy nie byliśmy mądrzejsi, a gdyby z grobu powstałi olbrzymi, na których barkach stoimy, jak głosi kiczowate barokowe *dictum*, długo musieliby

się uczyć, żeby teraz móc jak równy z równym pogadać sobie z tymi spośród nas, którzy akurat specjalizują się w zagadnieniach, które i ich interesowały. To duża satysfakcja i ja nie chcę niczego więcej. A ze służeniem naukom i społeczeństwu, cóż, bądźmy ostrożniejsi i poczekajmy, aż sami o nasze usługi poproszą.

NA NOWE STULECIE

Władysław Stróżewski

Kilka uwag o pojęciu krytyki

Zacznijmy od cytatu z odczytu, który – wygłoszony przez Kazimierza Twardowskiego na zebraniu inauguracyjnym powstanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 12 lutego 1904 roku we Lwowie – uznaliśmy za punkt wyjścia naszych dzisiejszych refleksji:

Jak wszystkie promienie koła, chociaż z różnych wychodzą punktów obwodu, łączą i spotykają się w środku koła, tak też i my chcemy, aby wszystkie kierunki pracy i poglądów filozoficznych w naszym Towarzystwie ku jednemu zmierzały celowi, ku wyświehleniu prawdy. Droga ku temu – naukowy krytycyzm; on powinien nas uchronić od wszelkich uprzedzeń i formulek, z góry narzuconych lub dobrowolnie przyjętych. I dlatego niechaj to będzie szczęśliwą dla nas wróżbą, że rozpoczynamy pracę w setną rocznicę męża, który więcej niż ktokolwiek inny przyczynił się do tego, że duch naukowego krytycyzmu przenikać zaczął badania filozoficzne¹.

Zanim zastanowimy się nad pytaniem, czym jest krytycyzm **naukowy**, określimy najogólniej krytycyzm, jako postawę, u której podstaw leży zdolność dokonywania krytyki. Czym tedy jest krytyka? Odpowiedzi nie są tu jednoznaczne. W najbardziej bodaj rozpowszechnionym, potocznym znaczeniu tego słowa „krytyka” to negatywna ocena czegoś, prowadząca do zdyskredytowania rzeczy krytykowanej. Ową rzeczą zaś może być nie tylko jakakolwiek rzecz czy stan rzeczy, ale i człowiek, jego zachowanie, jego poglądy itd. Jeśli tak rozumiana krytyka ma być zasadna, rzecz krytykowana musi zawierać w sobie jakąś negatywną wartość, stanowiącą rację i bezpośredni przedmiot krytyki. Szczytową odmianą krytyki jest potępienie.

Ale jest i inne rozumienie „krytyki”, niezawierające w sobie momentu oceny czy wartościowania, albo – jeśli je zawiera – to nie na pierwszym, by tak rzec, planie. Tak na przykład w wyrażeniu „krytyka literacka” krytyka oznacza opis, analizę, interpretację utworu, przy czym jej ambicją jest oddziaływanie na rozwój literatury, formowanie się nowych stylów, zadań, ideałów estetycznych².

Pomijając inne możliwe rozumienia „krytyki”, sięgnijmy do jego źródłowego, tzn. greckiego znaczenia. *Kritike techne* oznacza tu po prostu **sztukę sądenia**,

¹ „Przegląd Filozoficzny” 1904, nr 1.

² Zob. hasło „Krytyka” w *Słowniku terminów literackich* pod red. J. Sławińskiego, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1976, s. 205–206.

sąd³. A sąd z góry nie przesądza, jaki wyrok będzie wydany. Krytyka może być zatem zarówno pozytywna, jak i negatywna, powinna natomiast charakteryzować się bezstronnością, a przede wszystkim trafnością stosowanych w niej kryteriów. Zauważmy, że w tym duchu sam Kant formułuje zadania swej krytyki czystego rozumu:

Można uważać krytykę czystego rozumu za prawdziwy trybunał dla wszystkich jego sporów, nie jest ona bowiem wplątana w te spory, jako dotyczące bezpośrednio przedmiotów, lecz jest na to ustanowiona, by prawa rozumu określić i ocenić wedle zasad swego pierwszego ustanowienia⁴.

Pozostajemy więc przy tym rozumieniu krytyki jako sądu czy trybunału. Jeśli sąd ma mieć sens, musi znaleźć się podsądny, czy podejrzany. Jest więc coś, co sądowi, resp. krytyce podlega i trzeba znaleźć powody, dla których jej podlega. A mogą być one różne. Ograniczmy się do dziedziny filozofii. Oto Kartezjusz podaje w wątpliwość wszystkie znane mu źródła poznania: poznanie zmysłowe, poznanie intelektualne (z matematycznym włącznie), dlatego że niejednokrotnie go zwiodły, a zgodnie z jedną z naczelnych reguł, jakich zamierza bezwzględnie przestrzegać, nigdy nie należy „ufać w zupełności tym, którzy nas chociaż raz zwiedli”⁵.

Oto Kant zawiesza zaufanie do metafizyki, gdyż – w przeciwieństwie do innych nauk – nie widzi w jej rozwoju żadnego postępu badawczego:

nie ma przeto wątpliwości, że jej postępowanie było dotychczas tylko kręceniem się po omacku i – co najgorsze – pośród samych tylko pojęć⁶.

Wina leży tu po stronie rozumu, który próbuje stworzyć metafizykę opartą jedynie na nim samym, bez odwoływania się do danych doświadczenia. Toteż krytyka musi zostać odniesiona do samego czystego rozumu.

³ Wedle lapidarnego sformułowania słownikowego, „Krytyka [gr.] *metodol*, poddanie pod osąd rozumu jakiegoś dzieła, poglądu, nauki, poprzez jego analizę i ocenę z pewnego punktu widzenia (np. poprawności, przydatności, celowości) czy też ze względu na określone wartości (np. praktyczne, poznawcze, estetyczne, moralne, naukowe); niezbędny element myślenia”. *Nowy leksykon PWN*, Warszawa 1998, s. 876.

⁴ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 751, B 779, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 429.

⁵ René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przełożyli Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. 1, s. 21

⁶ I. Kant, op. cit, B XV. Warto przytoczyć zdania poprzedzające tę konstatację: „Albowiem rozum stale ulega w niej [tzn. w metafizyce – W. S.] zahamowaniu, nawet wtedy, gdy chce (jak sobie do tego rości prawo) *a priori* zrozumieć prawa, które potwierdza najpospolitsze doświadczenie. Trzeba w niej niezliczoną ilość razy zawracać z drogi, ponieważ pokazuje się, że nie wie gdzie ona tam, dokąd się chce dojść. A co się tyczy jednomyślności jej zwolenników w twierdzeniach, to tak jej jeszcze daleko do tego, że jest ona raczej polem bitwy, które wydaje się całkiem specjalnie do tego przeznaczone, żeby ćwiczyć na nim siły w potyczkach prowadzonych dla zabawy, i na którym jeszcze żaden szermierz nie mógł sobie wywalczyć najmniejszego nawet miejsca ani też oprzeć na swym zwycięstwie trwałego [jego] posiadania”. B XVI–XV. Przekład polski, op. cit. t. 1, s. 29–30.

Rozumiem zaś przez to nie krytykę książek i systemów, lecz krytykę samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia, a więc rozstrzygnięcie możliwości lub niemożliwości metafizyki w ogóle i określenie zarówno jej źródeł, jak i jej zakresu i granic, wszystko to jednak na podstawie zasad naczelnych⁷.

W obu przytoczonych przypadkach przedmiot krytyki sam ujawnia niejako swą słabość. Niekiedy jednak teoretyczna sytuacja wydaje się nie wymagać żadnej krytyki. Gdy jest nią jakieś twierdzenie lub system twierdzeń, dobrze jest zastanowić się nad ich założeniami lub (i) konsekwencjami, dociekając, czy w nich nie kryją się jakieś słabe punkty, wymagające krytycznego spojrzenia i ewentualnej naprawy. Ponadto zawsze pozostaje jeszcze jeden zabieg. Polega on na postawieniu wobec badanej sytuacji podstawowego pytania: „Czy tak musi być?” Jeśli uzyskana z pełną oczywistością odpowiedź okaże się negatywna, otworzy się wiele rozwiązań alternatywnych, które wymagać będą kolejnych badań, aż po uzyskanie najbardziej zadowalającego rozwiązania, zgodnego z kryterium, które od początku przyświecało badaniu. Jeśli odpowiedź będzie pozytywna (a dotyczyć to także może jednej z możliwych alternatyw), wolno będzie uznać ją za ostatecznie uzasadnioną, spełniającą w szczególności czy to kartezjańską dyrektywę jasności i wyraźności, czy Husserlowską „zasadę wszystkich zasad”, głoszącą,

że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w „intuicji” źródłowo [...] przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje⁸.

Zasada ta prowadzi nas do wyjaśnienia drugiego warunku krytyki: jej podstawy, będącej niczym innym, jak kryterium jej działania. Ona także powinna być poddana krytyce i uzasadniona – taka jest w końcu rola filozofii pierwszej. Jak wiadomo, Kartezjusz widział ją w jasności i wyraźności poznania, Hume w zgodzie z doświadczeniem zmysłowym dla nauk empirycznych i w poznaniu apriorycznym dla nauk dedukcyjnych⁹, Kant w swej krytyce czystego rozumu, w konieczności oparcia wszelkiej wiedzy, z metafizyką włącznie, na doświadczeniu.

To, że czas i przestrzeń są tylko formami zmysłowej naoczności, a więc tylko warunkami istnienia rzeczy jako zjawisk, że nadto pojęcia intelektu, a więc elementy [służące] do poznania rzeczy mamy tylko o tyle, o ile dane naoczne odpowiadające tym pojęciom mogą się pojawić, i że w następstwie tego możemy mieć poznania przedmiotu nie jako rzeczy samej w sobie, lecz tylko o tyle, o ile on jest obiektem zmysłowego oglądania, tj. zjawiskiem [...] z tego] płynie na-

⁷ Ibidem, Przedmowa do wydania pierwszego, A XIII.

⁸ Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 78–79.

⁹ Przypomnijmy, jak kończą się *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*: „Biorąc do ręki jakiś tom, traktujący np. o teologii albo szkolnej metafizyce, zapytujemy: Czy zawiera jakieś rozumowanie abstrakcyjne, dotyczące wielkości lub liczby? Nie. Czy zawiera jakieś oparte na doświadczeniu rozumowanie dotyczące faktów i istnienia? Nie. A więc w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisterei i złudzeń!” Przekład J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego, Warszawa 1977, s. 200.

turalne ograniczenie wszelkiego możliwego spekulatywnego poznania rozumu do samych tylko przedmiotów doświadczenia¹⁰.

Z tego nie wynika jednak, by należało ignorować rzeczy same w sobie. Są one wprawdzie niepoznawalne, ale dają się pomyśleć. „Inaczej bowiem wynikałoby z tego niedorzeczne twierdzenie, że istniałoby zjawisko bez czegoś, co by się przejawiało”. W konsekwencji nie moglibyśmy na przykład wytłumaczyć wolności naszej woli: wolnej, a zarazem podlegającej konieczności przyrodniczej. Ponadto krytyka czystego rozumu nie zamyka pola dalszych dociekań, wprawdzie już nie na gruncie rozumu teoretycznego, lecz praktycznego.

Doświadczenie świata empirycznego jest doświadczeniem zmysłowym:

Zdolność uzyskiwania wyobrażeń (zdolność odbiorczości) w taki sposób, w jaki jesteśmy pobudzani przez przedmioty, nazywa się zmysłowością¹¹.

Pojęcia przedmiotu natomiast pochodzą od intelektu. Wszelkie myślenie musi się jednak wprost lub pośrednio odnosić do danych naocznych, a więc do zmysłowości: w inny sposób żaden przedmiot nie może być nam dany.

Musimy postawić teraz kolejne pytanie: czy tego rodzaju doświadczenie, doświadczenie sprowadzające się ostatecznie do poznania zmysłowego, jest jedynym możliwym? Od odpowiedzi zależy bardzo wiele. Gdyby się okazało, że tak, otwierałaby się jedyna droga dla nauki i filozofii, prowadząca ostatecznie do materializmu i fizykalizmu. W sposób najbardziej konsekwentny wkroczył na nią neopozytywizm. Ale – powtórzmy nasze zasadnicze pytanie – czy tak musi być? A to znaczy przede wszystkim: czy jesteśmy skazani na jeden rodzaj i jeden sposób doświadczenia? Odpowiedź negatywną dała tu fenomenologia. Nie ma żadnych racji, by teren doświadczenia ograniczać do poznania zmysłowego. Oprócz przedmiotów fizycznych dane są nam przedmioty innych rodzajów: idee, stany duchowe, twory intencjonalne, wartości. Te ostatnie zaś tworzą szczególnie świat przekraczający zmysłowe doświadczenie, mimo że w świecie tym są w jakiś szczególnie realizowane. W konsekwencji możemy mówić o doświadczeniu aksjologicznym, a w nim, czy obok niego, moralnym, estetycznym, religijnym. A także, co bodaj najważniejsze, o doświadczeniu metafizycznym, którego Kant nie zauważył, a jeśli nawet przeczuwał, to przerzucił je na teren rozumu praktycznego. Każde z wymienionych tu doświadczeń ma swój własny dobór przedmiotów, każde rządzi się własnymi prawami, niesprowadzalnymi do innych. Ale też każde wymaga określonych zabiegów krytycznych, dla wyznaczenia ich specyfiki i ich właściwych zakresów. Być może rzecz sama w sobie nie musiałaby pozostać poznawczo nietknięta: próby Schopenhauera, by doświadczać jej jako woli, albo Bergsona, by osiągnąć jej mocą intuicji, dają tu w każdym razie do myślenia.

Przejdźmy wreszcie do trzeciego, ostatniego warunku krytyki. Kant domaga się, by wszystko, co w krytyce się dokonuje, odbywało się na podstawie zasad

¹⁰ I. Kant, op. cit., Przedmowa do drugiego wydania, B XXV–XXVI.

¹¹ I. Kant, op. cit., s. A 19, B 33.

naczelnych. Im – jeśli dobrze rozumiem – winna być krytyka podporządkowana. A więc nie ma być ona sztuką dla sztuki, krytyką wypalającą się w jej własnym działaniu. Kazimierz Twardowski stawia rzecz wyraźnie: naukowy krytycyzm ma być drogą do jednego celu: do wyświetlania prawdy. Ideą regulatywną krytyki jest tedy prawda. Jej ma służyć, jej musi być podporządkowana. To bardzo ważne stwierdzenie, krytyka bowiem różne może mieć oblicza, w zależności od tego właśnie, czemu ostatecznie służy. Znamy pojęcia krytyki naukowej, religijnej (opartej na takiej czy innej ortodoksji), krytyki klasowej. Nie zapominajmy, że tej ostatniej „poddawana była nawet nauka, nie mówiąc już o filozofii i jedynie słusznym światopoglądzie. Jak jednak zagwarantować rządy prawdy?

Wydaje się, że musimy tu zakreślić swoiste hermeneutyczne koło. Dopuszczać do głosu wszystkie możliwe doświadczenia i wszystkie wyrastające z nich kierunki filozoficzne. Badać ich teoretyczne horyzonty, ich otwartość i ich ograniczenia. I pytać za każdym razem: czy musi być tak, jak one głoszą. I jakie niosą w sobie konsekwencje. Jedno tylko musimy zaakceptować jako szczególną filozoficzną wiarę: że prawda istnieje i że domaga się jej sama rzeczywistość. I że jej światło nie jest nam obce. Więcej, że nas oświeca, jeśli tylko z dobrą wolą zabieramy się do jej poszukiwania: w nas i dookoła nas. Jedyne poglądy, który z góry będzie budził naszą nieufność to ten, który głosi, że prawdy nie ma...

Barbara Anna Markiewicz

Czy filozofii potrzebna jest tradycja?

Kłopot, jaki wiąże się z tytułowym pytaniem, polega przede wszystkim na tym, że nie ma dzisiaj prostej odpowiedzi na pytanie, co to jest filozofia, a co więcej, to właśnie odwołanie się do określonej tradycji uprawomocnia występującą we współczesnej filozofii dyferencjację. Dlatego od razu chciałabym wyjaśnić, że nie chodzi mi tutaj o tradycję w znaczeniu historii filozofii, ani o wyróżnione w niej kierunki czy szkoły. Odwołując się do pojęcia tradycji, mam na myśli pewien rodzaj dziedzictwa, które przekazywane przez pokolenia uznane zostało za wartość. Jeśli wartość ta nadal zyskuje zwolenników, jest przez nich akceptowana, oznacza to również, że będą oni kontynuować określoną tradycję, starając się przekazać ją – w jak najmniej zmienionej formie – swoim następcom. W ten sposób można także mówić o „żywej tradycji”.

Taka tradycja okazuje się nie tylko określonym dorobkiem przeszłości. W pewien sposób my sami ją generujemy, wpisując do naszego systemu wartości i poczuwając się za nią do odpowiedzialności. To przede wszystkim tego rodzaju poczucie odpowiedzialności sprawia także, że tradycja zdobywa nad nami władzę, wymuszając na nas działania, które mają służyć jej konserwacji. W tym sensie uznać ją trzeba także za autorytet. W swej klasycznej formie, jak zauważa Hannah Arendt w pracy poświęconej temu tematowi¹, autorytet wymagał posłuszeństwa, jego porządek był zawsze hierarchiczny, sam ten porządek uznawany był również za słuszny i prawowity. Zastanawiając się nad znaczeniem i pochodzeniem autorytetu w kulturze rzymskiej, skąd wywodzi się samo to pojęcie, przypomina ona, że opierał się on zwykle, niczym na kamieniu węgielnym, na jakimś ustanowieniu istniejącym w przeszłości. Jeśli chodzi zaś o jego funkcję, to według niej, nie jest ona historycznie ograniczona, ponieważ autorytet:

daje światu trwałość i stabilność, których ludzie potrzebują właśnie dlatego, że są istotami śmiertelnymi, najbardziej niestałymi i kruchymi ze wszystkich.

Dostrzegając takie pozytywne znaczenie autorytetu, występuje Arendt także przeciw utożsamianiu go z władzą totalitarną, jej autorytaryzmem.

¹ H. Arendt, *Co to jest autorytet?*, [w:] H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, Warszawa 1994.

W kulturze europejskiej od czasów oświecenia, w dużej mierze także dzięki filozofii, wyraźnie daje o sobie znać zanik autorytetów. Temu procesowi towarzyszyło również przewartościowanie czasu przeszłego, który utracił swą rolę normatywną, wzorcową na rzecz nieokreślonej formy czasu przyszłego. Przeszłość to zawsze czas dokonany, człowiek nie ma nad nią władzy, jawi mu się ona jako konieczność albo fakt – „było tak a nie inaczej” i nie da się tego już zmienić. Stąd również przeszłość mogła sprawować władzę nad teraźniejszością, a nawet w pewnym sensie nad przyszłością. W przeciwieństwie do tego przyszłość wydawała się stanowić obszar wolności, który możemy kształtować według własnych wyobrażeń i własnej woli. I to tym bardziej twórczo, im bardziej bylibyśmy w stanie wyzwolić się od wzorów z przeszłości.

Z drugiej strony uznanie tradycji za autorytet, jeśli dokonuje się w „twardej” formie, jest narzucone, ściśle przestrzegane i egzekwowane może sprawić, że owa „trwałość i stabilność” świata, o której mówiła Arendt, usztywnia się i wzmacnia do tego stopnia, iż w miejsce bezpiecznego świata, pojawia się świat zamknięty – więzienie. Ponieważ jednak coraz bardziej zdajemy sobie dzisiaj sprawę, że obraz przyszłości zawsze wyrasta z naszych dawnych wyobrażeń, a odrzucenie wszelkich wartości i norm owocuje chaosem i zbrodnią, to w coraz większym stopniu skłonni jesteśmy także uznawać pozytywne znaczenie tradycji jako autorytetu, lecz raczej w „miękkiej” niż „twardej” wersji. Tradycji rozumianej jako, w dużej mierze swobodnie, na własną odpowiedzialność, wybieranego systemu wartości. Systemu, którego prawomocność polega na indywidualnej akceptacji i właśnie na tym, że czujemy się za niego odpowiedzialni, a przez to także przez niego zobowiązani.

W tym sensie, jak sądzę, filozofia potrzebuje tradycji, jeśli sama jako filozofia, czyli wyróżniona dziedzina wiedzy i aktywności zajmujących się nią naukowców nadal chce występować. Taką samoidentyfikację filozofii od początku jej istnienia wzmacniały towarzyszące jej instytucje, czyli szkoły, a następnie uniwersytety i akademie. W ten ciąg instytucjonalnych nośników tradycji wpisują się, więc również towarzystwa filozoficzne, a w tym także Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Jakiego zatem rodzaju tradycję przechowuje i chce przekazywać dalej Polskie Towarzystwo Filozoficzne? Jakiego rodzaju autorytetem może być dzisiaj taka instytucja jak PTF? To przede wszystkim odpowiedzi na takie pytania poszukiwałam w tekście Kazimierza Twardowskiego.

1. Tradycja „ducha” Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Podążając za wyznaczonym przez Twardowskiego tokiem myślenia, na pierwszym miejscu postawiłabym nie tyle tradycję samej instytucji, w sensie struktury formalno-prawnej, ale przede wszystkim tradycję jej „ducha”. To bardzo interesujące, że Twardowski w swym inauguracyjnym wystąpieniu dokonuje takiego rozróżnienia i tak wielką wagę przywiązuje do warstwy duchowej, powoływanej przez siebie do życia towarzystwa. Można oczywiście doszukiwać

się tutaj zwrotu retorycznego (jest to przecież przemówienie publiczne), specyficznego języka epoki, a może i śladów psychologizmu, który dla Twardowskiego stanowił jeszcze oczywisty element filozofii. Zauważmy jednak, że warunki prawne i formalna podstawa działania takich instytucji, jak PTF (m.in. statut) są niejako z góry określone. Zmieniają się także stosownie do wymagań administracyjnych. Czymś co naprawdę wyznacza ich tożsamość, czymś trwałym może okazać się jedynie sposób traktowania takiej instytucji przez jej członków, sposób myślenia o niej i o swoim w nim miejscu. To właśnie ten sposób myślenia konstytuuje także „ducha instytucji”. Ze sposobu, w jaki Twardowski myślał o Polskim Towarzystwie Filozoficznym, wynika zatem, że jego duch miał się cechować: 1) pluralizmem, w odniesieniu do składu osobowego i tematów badawczych; 2) krytycyzmem jako podstawową metodą badawczą i 3) pryncypializmem w sposobie traktowania celów naukowych i samej filozofii.

Nie jest chyba przypadkiem, że najczęściej cytowane dzisiaj zdania z inauguracyjnego przemówienia Twardowskiego dotyczą właśnie owego „ducha pluralizmu”, jaki według niego panować powinien w Polskim Towarzystwie Filozoficznym. Świadczy to najlepiej o tym, że taki właśnie wybór antycypował także współczesne rozumienie demokratycznego charakteru tego rodzaju instytucji, i że jest to tradycja żywa. Tak właśnie jak chciał Twardowski, i co zacytowane zostało także w obecnym Statucie PTF, Towarzystwo nadal pragnie:

skupiać w sobie nie tylko wszystkich naszych pracowników na polu filozofii, lecz także wszystkie kierunki ich pracy, wszystkie kierunki reprezentowane w ich poglądach. Polskie Towarzystwo Filozoficzne nie będzie służyło żadnemu kierunkowi filozoficznemu wyłącznie, albowiem pragnie objąć sobą wszystkie kierunki. Chce być wolnym od wszelkiej jednostronności, chce być jak najbardziej wszechstronnym. Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej.

To przeciw dogmatyzmowi sformułował Twardowski postulat krytycyzmu jako podstawowej metody badawczej, którym się powinno kierować w pracach badawczych prowadzonych w ramach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego:

Jeżeli w ogóle dla każdej pracy filozoficznej krytycyzm jest niezbędnym warunkiem powodzenia, trudno nie przyznać, że tym bardziej powinno się nim kierować w pracach Polskie Towarzystwo Filozoficzne; on powinien nas uchronić od wszelkich uprzedzeń i formułek, z góry narzuconych lub dobrowolnie przyjętych.

Z krytycyzmem wiąże się jeszcze jeden istotny element, który dzisiaj, jak mi się wydaje, zasługuje na szczególną uwagę. Chodzi mi tutaj o dostrzeżoną przez Twardowskiego rolę PTF jako instytucji zdolnej do wewnętrznej weryfikacji wyników naukowych w obrębie filozofii. W filozofii, ze względu na jej specyfikę, taki proces jest bardzo trudny i skomplikowany. Łatwo tutaj kreować, do czego przyczyniają się zwłaszcza media, pozorne wielkości i wyolbrzymiać miażdżące problemy. Nauki filozoficzne, jak słusznie zauważył Twardowski:

poruszając się w zakresie najdalej idących abstrakcji, a mając do czynienia z kwestiami łączącymi się bezpośrednio lub pośrednio, ale bez wyjątku i zawsze z życiem duchowym człowieka, najłatwiej narażają swych pracowników na liczne błędy i pomyłki, które po-

wstają najczęściej tam, gdzie uchwycenie faktycznego stanu rzeczy i wskutek tego sprawdzenie hipotez jest najtrudniejsze. Nigdzie tak łatwo nie przeocza się pewnych faktów, nigdzie tak łatwo nie interpretuje się ich mylnie, jak w dziedzinie faktów, będących przedmiotem filozofii.

W tej sytuacji prezentacja wyników badań filozoficznych na forum towarzystwa filozoficznego, a przede wszystkim zewnętrzna (w stosunku do własnego środowiska akademickiego) fachowa dyskusja powinny pomóc sprawdzić wartość wyników, „odsiać ziarna od plew”. Jak twierdził Twardowski:

ustawiczna kontrola wzajemna jest niezbędna; tutaj niepodobna zrzec się wysłuchania zdań współpracowników, którzy widząc rzecz z innego punktu widzenia, mogą skutecznie zapobiec jednostronnemu jej pojmowaniu. Wspólne zatem omówienie zagadnień i usiłowań, zmierzających do ich rozwiązania, musi zająć jedno z miejsc naczelnych.

Dodajmy do tego jeszcze jeden element, który Twardowskiemu nie przychodził pewnie w ogóle do głowy. Wobec pojawiających się, także w obszarze filozofii, oskarżeń o plagiat, taka możliwa kontrola dzięki środowiskowej dyskusji, powinna dotyczyć także kwestii autentyczności prezentowanych wyników. Być może nadszedł czas, aby środowisko skupione w Polskim Towarzystwie Filozoficznym spróbowało ustalić także określone kryteria takiej kontroli.

Od czasu Twardowskiego nie zmienił się także cel, którym, jak chcę wierzyć, kierują się w swych pracach badawczych członkowie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Według niego, duch Towarzystwa powinno charakteryzować dążenie do tego „aby wszystkie kierunki pracy i poglądów filozoficznych ... ku jednemu zmierzały celowi, ku wyświehleniu prawdy”. W taki bowiem zasadniczy, pryncypialny sposób pojmował Twardowski działalność naukową w obszarze filozofii. I taki duch pryncypialności panował także w Polskim Towarzystwie Filozoficznym, którym kierował.

Można zatem na tej podstawie stwierdzić, że tradycja „ducha Polskiego Towarzystwa Filozoficznego” to tradycja rzetelnej i uczciwej pracy naukowej w dziedzinie filozofii. Nic więcej, ale i nic mniej.

2. Tradycja „służby”

Zgodnie z zamierzeniem Twardowskiego powstanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego nie było celem samym w sobie. Jego głównym celem nie była nigdy także troska jedynie o pomyślność samych jej członków. Jak wyraźnie wynika z przemówienia inauguracyjnego pierwszego przewodniczącego PTF, miało ono mieć charakter służebny. Słowo to dzisiaj brzmi dość archaicznie, staromodnie i budzi nie najlepsze skojarzenia. Dzisiaj nikt nikomu nie chce już służyć, uznając to za uchybienie godności i upokorzenie. W naukowym języku będzie się mówiło przy tej okazji o „instrumentalizacji” i „urzeczowieniu”. Samo pojęcie pozostawia się głównie językowi teologii. A przecież jego usunięcie z języka opisującego relacje międzyludzkie zubożyło nas wszystkich. Odrzu-

cając je, odrzuciliśmy bowiem także bardzo wyrazistą i dobrze określoną formę, w jakiej realizować się może oddanie, poświęcenie i ofiarność.

W zamyśle Twardowskiego członkowie PTF mieli służyć przede wszystkim samej filozofii. Dzięki oddaniu i ofiarności poszczególnych ludzi ich zjednoczone instytucjonalnie wysiłki miały doprowadzić do umocnienia i rozbudowy polskiej filozofii, której stan z tego czasu zdiagnozował Twardowski jako krytyczny:

Po wielkim bogactwie konstrukcji i spekulacji filozoficznych nastąpiła u nas epoka zastoju; dowodem tego niski stan ogólnego wykształcenia filozoficznego i lekceważenia filozofii, które do niedawna u nas panowało...

Już w tym inauguracyjnym przemówieniu zapowiada Twardowski także zwiększenie starań w celu unowocześnienia polskiej myśli filozoficznej. Podejmując tradycję „Biblioteki Warszawskiej”, przerwana przez burze historyczne, chce przyspieszyć i zintensyfikować prace translatorskie, mające przyswoić polskiej myśli, a przede wszystkim polskiemu językowi filozoficznemu, pozwalając go wzbogacić i rozwinąć, najwybitniejsze dzieła z zakresu nowożytnego i nowoczesnego dorobku światowej filozofii.

Takie intelektualne kontakty na poziomie ludzi i idei wydawały mu się dla polskiej filozofii szczególnie ważne. Polskiej filozofii, według niego, nie służy izolacja, zamknięcie się na obce wpływy pod hasłem autonomicznej filozofii narodowej. Nie służy jej także nadmierne uleganie jakimś określonym wpływom, gdyż prowadzi to do jednostronności. Chcąc dobrze służyć polskiej filozofii, nie powinniśmy, jak twierdzi Twardowski,

ulegać jednostronnemu wpływowi tego lub owego kierunku, ani nawet tego lub owego narodu. Naszymi przewodnikami nie powinni być ani Anglicy, ani Francuzi, ani Niemcy wyłącznie, lecz wszyscy razem. Jesteśmy w tym szczęśliwym położeniu, że trzy przodujące w filozofii narody są nam w równej mierze obce, a przeto w równej mierze bliskie. I nie wolno nam dogmatycznie wierzyć, że ten lub ów z wymienionych narodów jest *kat exochen* narodem filozoficznym; musimy w pracy naszej opierać się na tym, co zdziałał każdy z nich. Nie wolno nam się dać opanować wpływom obcym, lecz musimy sami nad nimi zapanować i posiłkując się tym, co po sumiennym zbadaniu wyda się trwałym, samodzielnie brać udział w pracy wspólnej.

Jednak Polskie Towarzystwo Filozoficzne, zgodnie z zamysłem Twardowskiego, miało służyć nie tylko polskiej filozofii. W sposób równorzędny traktuje Twardowski powinności Towarzystwa wobec polskiego społeczeństwa. Z perspektywy minionych stu lat widzimy, jak wspaniale z tej powinności wywiązało się Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Troska o poziom filozoficznego wykształcenia na poziomie średnim i wyższym zaowocowała wprowadzeniem filozofii do szkół jako osobnego przedmiotu oraz poprawą poziomu kształcenia. W całym okresie międzywojennym Towarzystwo utrzymywało kontakty z władzami oświatowymi i nauczycielami. Z inspiracji tej instytucji powstawały podręczniki dla szkół, takie jak ceniony także dzisiaj podręcznik Kazimierza Ajdukiewicza.

Taka służba była możliwa dzięki podporządkowaniu się członków Towarzystwa rygorom wspólnej pracy, potrzebom wzajemnej stymulacji („dawania i odbierania podnieć”) i wspieraniu przez nich samego Towarzystwa. Wymagało to, jak pokazywał Twardowski, centralizacji („zogniskowania wysiłków”) oraz koordynowania prac. Już w chwili powoływania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego do życia zdawał sobie jednak Twardowski sprawę, że do jego funkcjonowania nie wystarczy nawet największa ofiarność i oddanie jego członków. Jak każda instytucja, również PTF, aby działać, musiało zapewnić sobie odpowiednie środki finansowe. Podobnie jak dzisiaj, było on finansowane głównie ze składek członkowskich i dotacji uzyskiwanych od sponsorów, w latach trzydziestych XX wieku także ze środków ministerialnych. Początkowo Twardowski miał nadzieję, że minimalizacja wydatków, m.in. poprzez zaniechanie wydawania własnego czasopisma, pozwoli uwolnić Towarzystwo od ciągłej pogoni za dofinansowaniem. Ostatecznie okazało się, że nowoczesne towarzystwo naukowe nie może funkcjonować bez własnego organu, a rozwijanie coraz to nowych form jego działalności (wydawnictwa książkowe, kursy itp.) sprawiało jego władzom ciągłe problemy finansowe.

Zauważmy przy tym, że dzisiaj po stu latach jesteśmy paradoksalnie bliżej takiej rzeczywistości, w której żył Twardowski, niż w okresie ponad pięćdziesięcioletniego funkcjonowania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w okresie PRL. Po okresie transformacji ustrojowej w roku 1989 byliśmy zmuszeni wpisać naszą działalność w gospodarkę rynkową i natrafiliśmy na podobne problemy finansowe, z jakimi borykało się Towarzystwo od początku swojego powstania. Po pierwsze skąd zdobyć środki finansowe na bieżące funkcjonowanie Towarzystwa i po drugie, jak z tak skromnymi środkami funkcjonować we współczesnej sferze publicznej. I nic nie zapowiada, aby coś w tej sprawie miało się zmienić w przyszłości.

Zastanawiając się nad drugim początkowym pytaniem, które wydawało mi się ważne w kontekście tradycji Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, czyli o kwestie tego, jakim autorytetem może być dzisiaj Towarzystwo, to raz jeszcze chciałabym się tutaj powołać na H. Arendt. Rozważając znaczenie autorytetu w jego klasycznym rozumieniu, uznała ona ostatecznie, że tego rodzaju autorytet ma „siłę, lecz nie ma władzy”. Wynika to z tego, że chociaż materializuje się on w różnych formach, w tym przede wszystkim w formach instytucjonalnych, to pozostaje zawsze czymś nieuchwytnym. Ostatecznie dochodzi Arendt do wniosku, że dla tych, którzy mu się poddają ma on głównie „charakter „porady”, której nie można zignorować”. Odczytane dzisiaj słowa Twardowskiego mogą się stać tego rodzaju autorytetem, „poradą” dla współczesnych, wskazującą, jaki ma być i jak zachować ducha Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. A także jak kontynuować służbę filozofii polskiej i polskiemu społeczeństwu.

Zwróćmy przy tym uwagę, że to m.in. dzięki powołanemu do życia przez Twardowskiego Towarzystwu stało się możliwe wyprowadzenie polskiej filozofii z rozpoznanego przez niego kryzysu i zyskanie przez nią, w okresie międzywojennym, mocnej pozycji w skali międzynarodowej. To dzięki publicystycznej

i popularyzatorskiej działalności również innych towarzystw filozoficznych, współpracujących z PTF, filozofia zdobyła sobie w tym czasie uznanie i szacunek społeczny. Dlatego nie możemy ignorować tych rad, jakich udziela nam założyciel Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, tym bardziej, że dzięki jego działaniom poprzeczka ustawiona została bardzo wysoko. Kierując się określonym przez niego „duchem” i poczuciem służby Towarzystwa musimy znaleźć nowe formy działania, które pozwolą przenieść tę instytucję w nowe czasy. Stąd tak ważną sprawą wydaje mi się utworzenie Muzeum Filozofii Polskiej oraz przemyślenie na nowo sposobu, w jaki Towarzystwo wykorzystywać będzie najnowsze środki komunikacji, w tym Internet.

Na zakończenie swojego wystąpienia, inauguracyjnego powstanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego sto lat temu, Kazimierz Twardowski wyraził następujące życzenie:

Oby praca nasza przyniosła nie tylko nam samym korzyści, lecz także całemu społeczeństwu, oby była istotnym dorobkiem dla nauki, oto najgorętsze pragnienie, z którym działalność naszą rozpoczynamy.

Myślę, że nikt z nas nie ma dzisiaj wątpliwości, iż to pragnienie twórcy PTF udało się w pełni zrealizować. I chyba nie pozostaje nam dzisiaj nic innego, jak z podobnym pragnieniem rozpocząć następne stulecie działalności tej instytucji.

Jacek J. Jadacki

W sto lat później

1. Tekst przemówienia pierwszego przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Kazimierza Twardowskiego, członek tego towarzystwa czyta dziś – sto lat po wygłoszeniu – ze wzruszeniem. Jeśli zaś uważa się przy tym za kontynuatora Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – to czyta go z czcią należną Założycielowi Szkoły. Jako filozof jednak – zadaje sobie pytanie nie tyle, czy ów tekst zasługuje na wzruszenie lub wymaga czci, ile czy jest prawdziwy w tym, co twierdzi, a słuszny w tym, do czego nakłania.

Spójrzmy więc na przemówienie Twardowskiego oczyma filozofa.

2. Przemówienie rozpoczyna się od przeciwstawienia sobie dwóch rodzajów wyjaśniania.

W pierwszym chodzi o znalezienie przyczyn; w drugim – o wskazanie celów. Wyjaśnienia kauzalnego oczekujemy, gdy stajemy „wobec nowego zjawiska przyrody”; wyjaśnienia funkcjonalnego domagamy się wobec „wyniku świadomej pracy ludzkiej”. Ale wobec tego ostatniego można też oczekiwać i wyjaśnienia przyczynowego.

Tej diagnozy prostować nie trzeba. Domaga się ona natomiast dziś uściślenia i uzupełnienia.

3. Proces uściślenia zapoczątkowali zresztą już dwaj wielcy uczniowie Twardowskiego. W odniesieniu do pojęcia *przyczyny* zrobił to Jan Łukasiewicz w klasycznej pracy *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*; w odniesieniu do pojęcia *celu* – albo szerzej: działania celowego – Tadeusz Kotarbiński, dając podwaliny całej dyscyplinie takie działanie mającej za przedmiot, a mianowicie prakseologii.

Uzupełnić zaś trzeba diagnozę Twardowskiego o jeszcze jeden rodzaj wyjaśniania – o wyjaśnianie strukturalne. W odniesieniu do wytworów „świadomej pracy ludzkiej” (i nie tylko zresztą) można bowiem – i trzeba – pytać nie tylko o ich przyczynę i skutek, lecz także o ich budowę. Teoria, która dała podwaliny jednemu z kierunków takiego wyjaśniania, została znowu zapoczątkowana w Szkole Twardowskiego: była to oczywiście mereologia Stanisława Leśniewskiego.

4. W dalszym ciągu przemówienia Twardowskiego określony zostaje charakter nauk filozoficznych: że ich dziedziną są „najdalej idące abstrakcje”,

a podnoszone na ich gruncie kwestie „łączą się bezpośrednio lub pośrednio [...] z życiem duchowym człowieka”.

Nie sposób się z tym i dziś nie zgodzić, a także z tym, że z tego właśnie powodu – wysokiej ogólności i nieuchwytności zjawisk duchowych – uprawianie filozofii jest tak bardzo narażone na „błędy i pomyłki”, w szczególności na jednostronność, groźną zwłaszcza przy uogólnieniach dotyczących zjawisk duchowych. Warto przy okazji wybić aktualne i dziś uwagi Twardowskiego o metodzie badań w filozofii. Po pierwsze, że chodzi w niej nie o samo stawianie zagadnień, do czego od pewnego czasu znowu niektórzy chcą ograniczyć robotę filozofa. Chodzi w niej bowiem także o poszukiwanie dla tych zagadnień – satysfakcjonujących rozwiązań. Po drugie, że badania w filozofii prowadzi się nie za pomocą jakichś tajemniczych – swoiście filozoficznych – metod badawczych, lecz przy użyciu „normalnych” procedur naukowych. Chodzi bowiem w tych badaniach o zwykłe sprawdzenie hipotez wysuniętych dla „pojęcia” – czyli zinterpretowania – „faktycznego stanu rzeczy”.

Nie ma tu miejsca na żadne mistyfikacje w postaci analizy fenomenologicznej, egzystencjalistycznej hermeneutyki czy postmodernistycznych dekonstrukcji!

5. Jak to jednak pogodzić z deklaracją, że Polskie Towarzystwo Filozoficzne „pragnie skupiać w sobie nie tylko wszystkich naszych pracowników na polu filozofii, lecz także wszystkie kierunki ich pracy, wszystkie kierunki reprezentowane w ich poglądach”? Czyż nie jest to deklaracja totalnej tolerancji – tak wielkie szkody przynoszącej współczesnej filozofii w Polsce? Deklaracja dopuszczania do głosu – a nawet przyjmowania z uznaniem – najdzikszych fantazji i najordynarniejszego bełkotu? Otóż nie! Polskie Towarzystwo Filozoficzne – ustami swego pierwszego przewodniczącego – deklaruje otwarcie się na „wszystkie kierunki filozoficzne”, ale pod warunkiem, że będą to kierunki akceptujące zasadę krytycyzmu naukowego.

Jednym z sofistycznych chwytów, stosowanych przez zdeklarowanych wrogów tej zasady, jest następująca pułapka myślowa. Jeśli przyjmujesz bezwzględnie zasadę krytycyzmu naukowego, to jesteś dogmatykiem. A dogmatyzm jest przecież niezgodny z tą zasadą. Nie możesz więc jej przyjąć – nie łamiąc jej zarazem. Twardowski uprzedza taki atak. Nie wypiera się wszelkiego dogmatyzmu. Przyznaje się w szczególności do jednego *meta*-dogmatu: „że dogmatyzm – ale nie ów metadogmat, dodajmy wyraźnie – jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej”. A więc przyznaje się właśnie do metadogmatu krytycyzmu.

6. Zgodnie z metadogmatem – nie bójmy się więc już teraz tego słowa – krytycyzmu naukowego „będziemy zawsze usiłovali zdawać sobie sprawę z podstaw, na których się nasze twierdzenia i poglądy opierają”. Krótko mówiąc chodzi o to, aby hipotezy – nie dogmaty! – filozoficzne były odpowiednio uzasadnione. Odpowiednio – to tutaj tyle, co – w stopniu nie mniejszym niż stopień pewności, z jakim te hipotezy żywimy.

I znowu – uczniowie i następcy Twardowskiego zrobili dużo, aby nie tylko pod tym względem zbadać „podstawy” wielu hipotez filozoficznych, lecz także zanalizować samo pojęcie *uzasadniania* i jego najróżniejszych odmian. Nie można w związku z tym nie wymienić badań Kazimierza Ajdukiewicza. Ale w istocie chodzi tu o cały ogromny dorobek logiczny Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

7. Wyniki badań logicznych – osiągnięte w Szkole i gdzie indziej – pokazują niezbicie, że uprawianie filozofii *bez* logiki, a tym bardziej *wbrew* logice (logiki nie wyłączając – jakkolwiek by to dla kogoś nie zabrzmiało paradoksalnie), jest dzisiaj anachronizmem albo w najlepszym razie dyletantyzmem. Trochę przewrotnie – ale jak zwykle drażniąco celnie – ujął to Józef Bocheński w hasło: „Poza logiką jest tylko nonsens”.

Twardowski w przemówieniu sprzed stu laty dodaje jednak z naciskiem, że filozofia – i ogólniej: nauka – nie zadowolają „wszystkich potrzeb” człowieka. Można to powtórzyć bez zastrzeżeń i dzisiaj – parafrazując i uzupełniając hasło Bocheńskiego: Poza logiką – w nauce (i filozofii) – jest tylko nonsens, ale poza nauką są w życiu człowieka ważne także inne rzeczy. „Zimne, naukowe, logiczne operacje umysłu ludzkiego” – niezbędne w działalności naukowej – nie wyczerpują całej aktywności człowieka. W innych jej rodzajach mogą się okazać zbędne – a nawet wprost szkodliwe.

Miniony wiek pokazał to z tragiczną dobitnością.

8. W przemówieniu Twardowskiego zawarta jest diagnoza stanu nie tylko filozofii w ogólności, ale i – w szczególności – filozofii polskiej początku XX wieku. Czy pasuje ona do początku wieku XXI? Nie!

Co prawda w drugiej połowie minionego wieku znowu „nastała u nas epoka zastoju”, „niskiego stanu ogólnego wykształcenia filozoficznego i lekceważenia filozofii” przy zewnętrznych pozorach rytualnej atencji. Ale była ona wynikiem zewnętrznej presji politycznej beneficjentów komunistycznego despotyzmu, nie zaś naturalną reakcją na „dogmatyczne bujanie w obłokach” poprzedniego okresu. Pierwsza połowa XX wieku w filozofii polskiej była bowiem okresem nie bezkrytycznej spekulacji, lecz porządnej, krytycznej roboty myślowej. Impuls do niej dał m.in. właśnie Twardowski i stworzona przez niego Szkoła, a kierowane przez Twardowskiego Polskie Towarzystwo Filozoficzne stało się forum, na którym wyniki tej roboty mogły być prezentowane i cyzelowane.

9. Ale są powody, aby na pytanie, czy diagnoza Twardowskiego pasuje do filozofii polskiej początku XXI, odpowiedzieć także: Tak!

I teraz bowiem trzeba powtórzyć wezwanie Twardowskiego: „Powinniśmy korzystać z nauki, którą nam daje nasza własna przeszłość filozoficzna”. „Nie wolno nam się dać opanować wpływom obcym, lecz musimy sami nad nimi zapanować i posiłkując się tym, co po sumiennym zbadaniu wyda się trwałym, samodzielnie brać udział w pracy wspólnej.”

Chodzi o to, że ostatecznemu zrzuceniu z polskiej filozofii gorsetu politycznego w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku towarzyszyło – i niestety towarzyszy nadal – dobrowolne „oddanie się w niewolę” filozofii zachodnio-

europiejskiej i północnoamerykańskiej. Objawy tego dobrowolnego niewolnictwa – to: zalew (tandetnych nieraz) przekładów obcej literatury filozoficznej, nawałnica (peryferyjnej często) importowanej problematyki, fala (bezproduktywnych najczęściej) wyjazdów na zagraniczne stypendia i konferencje, oddawanie honorów emisariuszom (pseudonaukowej w całości) gadaniny feministycznej itd., itd. Dochodzi do tego, że w „majestacie” uregulowań prawnych ceni się najwyżej publikacje w obcych, z naszego punktu widzenia egzotycznych pismach filozoficznych – a tak podstawowym dla ugruntowania własnej tradycji dziełom, jak *Bibliografia filozofii polskiej*, odmawia się subwencji nazywając je „mało innowacyjnymi”.

10. W sprawie produkcji wydawniczej Twardowski wypowiada w przemówieniu znamienne słowa. Postuluje mianowicie, żeby polegała ona na „wydawaniu bądź polskich przekładów klasycznych dzieł filozofii obcej, bądź przedruków dzieł polskich dawniejszych, niedostępnych, a przecież zasługujących na rozpowszechnienie, bądź oryginalnych monografii”.

Otóż nie mam wątpliwości, że proporcje w tej dziedzinie ulegają systematycznej zmianie na niekorzyść „dzieł polskich dawniejszych”. Znamionnym skutkiem tego jest, że taki niekwestionowany klasyk polskiej logiki, jak Stanisław Leśniewski, cytowany jest przez polskich autorów na podstawie jedyne go dostępnego wydania zbiorowego, które jest zbiorem angielskich *przekładów* jego dzieł! Równie kompromitujące jest – także dla naszego Towarzystwa – że dotąd nie zdobyliśmy się na wydanie dzieł zebranych samego Twardowskiego. Nie dziw, że nadal pokutują opinie – powtarzane nawet przez osoby przyznające się do tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – jakoby Twardowski był raczej nauczycielem niż uczonym. Nic bardziej fałszywego!

Jak jednak walczyć z tym przesądem, skoro ostatnie wydanie dzieł filozoficznych pierwszego przewodniczącego PTF pochodzi z roku 1965?!

11. Poza diagnozą dotyczącą filozofii – a w szczególności filozofii polskiej – w przemówieniu Twardowskiego zawarte są też pewne ważne i dziś obserwowane dotyczące Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Mowa tam o rozdzieleniu w Towarzystwie działalności teoretycznej od popularyzatorskiej. Ta ostatnia przeznaczona jest dla „szerszej publiczności”; ta pierwsza powinna odbywać się „wyłącznie w zamkniętym gronie członków Towarzystwa”. Postulat jak najbardziej aktualny!

Mam wrażenie, że nasze Towarzystwo – i wiele innych towarzystw naukowych – coraz bardziej miesza ze sobą te dwa rodzaje działalności. Efekt może być tylko jeden: obniżenie rygorów – a w konsekwencji i „lotów” – naukowych.

12. Wydaje mi się, że wiem też, jakie są przynajmniej dwa powody takiej tendencji.

Powód pierwszy związany jest z szerzącym się coraz bardziej obłędem wzajemnego instytucjonalnego oceniania się. Nie ma się co łudzić, że mając w perspektywie to, że „na każdym miejscu i o każdej porze” możemy stać się przedmiotem takich instytucjonalnych (często „kapturowych”) ocen, które przesądzą nieraz o kolejnych (wielu!) etapach naszej kariery akademickiej, będzie-

my ryzykować twardą – do bólu i prawdy – publiczną krytykę potencjalnych naszych krajowych „oceniaczy”. Zamiast „wzajemnej kontroli” – mamy wzajemne „szachowanie się”.

Powód drugi się z tym łączy – i współgra ze wspomnianymi wyżej tendencjami ogólniejszymi. Podporządkowanie się instytucjonalne i – nie waham się tego tak nazwać w kilkanaście lat po upadku komunizmu – ideowe obcym ośrodkom intelektualnym musi skutkować nie tylko upokarzającym uperyferyjowaniem, marginalizacją, ale i niebezpieczną dyspersją naszej własnej myśli. Nie tylko nie sprzyja to krystalizacji środowisk – w których mogłoby się dokonywać „wspólne [...] omawianie zagadnień i usiłowań, zmierzających do ich rozwiązania” – ale wręcz taką krystalizację uniemożliwia. Świat jest wielki – a Polska mała. Coraz więcej filozofów polskich odczuwa większą więź ideową z kolegami z Berlina, Paryża, Wielkiej Brytanii czy Stanów Zjednoczonych – niż z kolegami z Poznania, Krakowa, Lublina czy Warszawy.

O czym tu więc dyskutować – różnymi językami – na poznańskim, krakowskim, lubelskim czy warszawskim bruku?

13. Kazimierz Twardowski zakończył przemówienie słowami: „Oby praca nasza przyniosła nie tylko nam samym korzyści, lecz także całemu społeczeństwu; oby była istotnym dorobkiem nauki”.

Trudno o lepsze – we wszystkich trzech wymiarach – życzenia dla Polskiego Towarzystwa Filozoficznego na progu drugiego stulecia jego istnienia.

Jan Woleński

Kilka obrachunków rocznicowych*

Rocznice, zwłaszcza okrągłe, skłaniają do obrachunków. Nikt nie ma wątpliwości co do arcyważnej roli, by tak rzec, filozoficzno-twórczej Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, towarzystw filozoficznych w poszczególnych miastach i wreszcie ogólnopolskiego Towarzystwa Filozoficznego. By ograniczyć się do tradycji, która jest mi najbliższa, wspomnę tylko, że na posiedzeniach PTF we Lwowie Łukasiewicz po raz pierwszy przedstawił logikę wielowartościową, a Tarski semantyczną definicję prawdy. W ogólności, trudno byłoby znaleźć nawet średnio wybitną postać w filozofii polskiej ostatnich stu lat, która by nie wystąpiła z referatem na posiedzeniu PTF (dla uproszczenia będą niekiedy wyrażał się tak, jakby zawsze istniało jedno i tylko jedno Polskie Towarzystwo Filozoficzne). Było też Towarzystwo wolnym forum dyskusyjnym nawet w najtrudniejszych latach po drugiej wojnie światowej i walcie przyczyniło się do tego, że polskie środowisko filozoficzne, mimo rozmaitych przeszkód, zachowało swój akademicki i profesjonalny charakter. Gdyby Twardowski mógł do nas przemówić, na pewno miałby satysfakcję z tego, co założone przez niego towarzystwo zrobiło w przeciągu stulecia.

Nie ma jednak róży bez kolców. I dlatego w swojej wypowiedzi chcę skupić się na tym, co jest do zrobienia, a co jakoś wiąże się z programem, który Twardowski zarysował sto lat temu. Mam na myśli dwie kwestie: po pierwsze, miejsce filozofii polskiej w świecie, a po drugie, miejsce filozofii w szeroko rozumianym życiu intelektualnym naszego społeczeństwa. Nie adresuję swoich uwag wyłącznie do PTF. Żyjemy w innych czasach. Sto lat temu Polskie Towarzystwo Filozoficzne we Lwowie było jedyną profesjonalną reprezentacją filozofii polskiej, nawet jeśli nie całej, to z pewnością jej najbardziej znaczącej części. Dzisiaj większość z nas należy do kilku organizacji specjalistycznych, które mogą powołać się na genetyczny związek z filozofią. Działa Komitet Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk. Moje uwagi są skierowane po

* Tekst niniejszy w swym zasadniczym kształcie powstał pod koniec 2003 r. Jego znaczna część ukazała się jako wprowadzenie do dyskusji o kondycji filozofii polskiej toczonyj na łamach internetowego czasopisma filozoficznego „Diametros”. Dyskusja toczyła się w czerwcu 2004 r. i jest dostępna w archiwum tego pisma. W wersji niniejszej dodałem kilka uwag związanych z wydarzeniami w 2004 r., a także w kilku wypadkach zmieniłem czas przyszły na przeszły.

prostu do polskiego środowiska filozoficznego, nie tylko do tych, którzy są członkami PTF.

Twardowski przykładał olbrzymią wagę do roli filozofii w życiu społecznym. Drogą ku uczynieniu z filozofii istotnego elementu świadomości ogółu wykształconych Polaków (na poziomie średnim) była edukacja filozoficzna w szkołach oraz popularyzacja filozofii poprzez wykłady otwarte i stosowne wydawnictwa. Nie chcę przez to powiedzieć, że szeroko rozumiana rola filozofii w życiu publicznym była przedmiotem troski wyłącznie Twardowskiego czy też kręgu skupionego wokół niego, bo ogół polskich filozofów miał to na uwadze. Świadczą o tym publikacje poszczególnych towarzystw filozoficznych, cykle wykładów popularnych, tematyka odczytów czy działalność specjalnych sekcji nauczania filozofii w gimnazjach (liceach). Propedeutyka filozofii była powszechnie nauczana w szkołach średnich. Podręczniki do tego przedmiotu, pióra Ajdukiewicza, Czeżowskiego, Gaweckiego czy Lelesz, wskazują na wysoki poziom propedeutycznej edukacji filozoficznej. Jest godne przypomnienia, że czołowi polscy filozofowie nie unikali dydaktyki na poziomie przeduniwersyteckim, a wielu z nich (np. Dąbska, Ingarden, Kotarbiński, Zawirski) zaczynało kariery od uczenia w szkołach. Broszury opublikowane w ramach „Licealnej Biblioteczki Filozoficznej” czy książka Dąbskiej o historii filozofii greckiej (specjalnie napisana dla Biblioteki Filomaty) świadczą o zapotrzebowaniu uczniów na zaawansowane opracowania problematyki z zakresu teoretycznej i praktycznej. Trudno dzisiaj ocenić, na ile filozofia była obecna w środkach masowego przekazu. Mogę tylko powiedzieć, że w antykwarycznych książkach filozoficznych można jeszcze dzisiaj znaleźć sporo wycinków z prasy codziennej poświęconych filozofii, bibliografie filozofów zawierają zaś wiele pozycji prasowych czy radiowych.

Twardowski miał pewną wizję stosunku filozofii polskiej do tego, co dzieje się w świecie. Po raz pierwszy wypowiedział się na ten temat przy końcu wystąpienia inauguracyjnego działalności PTF w 1904 roku. Swe myśli powtórzył w artykule w pierwszym numerze „Ruchu Filozoficznego” (1911), a jeszcze raz w obszernej wypowiedzi na temat filozofii w dyskusji o stanie i potrzebach nauki polskiej opublikowanej w pierwszym tomie pisma „Nauka Polska” (1918). Była to bardzo ważna dyskusja. To właśnie w niej po raz pierwszy został przedstawiony program Janiszewskiego, dotyczący rozwoju matematyki polskiej, projekt, jak wiadomo, zrealizowany z wynikami, których zapewne nikt nie przewidywał w 1918 roku. Cała ta dyskusja, starannie przygotowywana od 1916 roku, była świadectwem wielkiej wagi, jaką polskie środowiska akademickie, bardzo przecież rozproszone, przykładały do racjonalnej organizacji życia naukowego i edukacji uniwersyteckiej.

Artykuł Twardowskiego w „Ruchu Filozoficznym” („Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej”) jest może najbardziej interesujący. Stanowi on ukrytą polemikę ze Struwigiem, który bardzo wysoko cenił filozoficzne możliwości Polaków. Uważał nawet, że są powołani do stworzenia jakiejś uniwersalnej syntezy filozoficznej. Twardowski nie podzielał tego poglądu. Uważał za rzecz

fundamentalną, by filozofowie polscy jasno określili swój stosunek do filozoficznych potęg, Anglii, Francji i Niemiec. Sam Twardowski studiował w niemieckim obszarze językowym, aczkolwiek nie w obrębie typowej filozofii niemieckiej, bo pod kierunkiem Brentana. Brentanizm był bowiem w opozycji do kantyzmu i idealizmu niemieckiego. Przypomnijmy, że austriacka myśl filozoficzna przed pojawieniem się Brentana w Wiedniu nie była zbyt imponująca. Władze austriackie najzupełniej świadomie blokowały wpływy niemieckie, bo te kłóciły się z rywalizacją o hegemonię polityczną w świecie niemieckojęzycznym. Skutkiem tego filozofia austriacka była dość staromodna, zwłaszcza w Austrii rdzennej, gdzie dominowały scholastyka lub eklektyzm; jedynym godnym uwagi (a nawet wielkim) myślicielem w monarchii habsburskiej w I połowie XIX wieku był Bolzano, działający w Pradze. Brentano musiał więc budować od nowa. Niemców nie znosił, ale cenił Milla i Comte'a. Na jego seminariach czytano Locke'a i Hume'a (tradycję tę przejął m.in. Husserl, a po nim Ingarden). Nie miał on jednak zamiaru tworzenia narodowej filozofii austriackiej, ani tym bardziej niemieckiej. Filozofia była dla niego czymś uniwersalnym, nauką jak każda inna, a nie przedsięwzięciem zabarwionym jakimkolwiek kolorytem narodowym.

Twardowski miał przy tym do rozwiązania problem, który nie zaprzętał Brentana. Ten przybył do Wiednia z Niemiec, z jednego niepodległego państwa (już zjednoczonego) do stolicy wielkiego imperium. Twardowski został profesorem na peryferiach monarchii austro-węgierskiej. Podobnie jak Brentano musiał zaczynać od nowa. Nawet historycy filozofii austriackiej nie są w stanie wymienić jakiegokolwiek filozofa w Uniwersytecie Lwowskim przed 1870 rokiem. Po polonizacji Uniwersytetu pojawił się tam wprawdzie hr. Dzieduszycki, ale miał na głowie wiele innych rzeczy oprócz filozofii. Próżnia filozoficzna we Lwowie zapewne pomogła Twardowskiemu w realizacji jego programu. Wszelako Twardowski działał w konkretnych warunkach historycznych. W kraju podzielonym i takim, którego dwie trzecie (biorąc pod uwagę liczbę zaborów) nie miało własnego życia akademickiego. Gdy został profesorem, upłynęło niespełna trzydzieści lat od wprowadzenia języka polskiego w nauczaniu w Krakowie i Lwowie. To wszystko mogło się zmienić, zależnie od aktualnej sytuacji politycznej, na lepsze lub gorsze, ale wtedy rozwijanie własnej kultury było jedną z dróg wyrażania aspiracji narodowych przez Polaków. Twardowski nie ukrywał, że budowa filozofii w Polsce była dla niego powiązana z tym właśnie aspektem życia Polaków. Być może to właśnie zdecydowało, że użył nazwy „polska filozofia narodowa”. Muszę wyznać, że gdy po raz pierwszy zobaczyłem tytuł *Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej*, nie spodziewałem się znaleźć w nim nic specjalnie ciekawego, bo tytuł sugerował jakieś odniesienie do polskiej filozofii romantycznej, zapewne wielce krytyczne, jak się domyślałem, znając ogólne nastawienie Twardowskiego. Istotnie, nie cenił zbyt tej formacji myślowej. Za dwie rzeczy, po pierwsze, za skłonność do spekulacji, a po drugie, za zbytnią podległość myśli niemieckiej. Ale był także krytyczny wobec pozytywizmu warszawskiego, mianowicie także za świecenie blaskiem odbitym, nadto za

eklektyzm. Twardowski przyznawał filozofii olbrzymie znaczenie kulturotwórcze. I chciał, by Polacy byli wykształceni filozoficznie. U siebie, nie u innych. Nie wystarczył mu wcale liczny zastęp filozofów polskich pobierających nauki za granicą, bo byli oni zbyt poddani ideom krążącym w miejscu, gdzie studiowali. Chciał środowiska świadomego tego, co czyni, wzajemnie współpracującego, pluralistycznego, ale podzielającego określone standardy dotyczące się roboty filozoficznej. Powołanie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego było jednym z elementów realizacji tego programu. Twardowski uczynił to po dziesięciu latach nauczania we Lwowie, gdy mógł uznać, że osiągnął jakiś sukces.

Twardowski nie miał nic przeciwko filozofii niemieckiej, francuskiej czy angielskiej, jeśli była uprawiana w sposób należyty. Uważał jednak, że myśl stworzona przez naród nie należący do dominant filozoficznych narażona jest na podwójne niebezpieczeństwo. Może zacząć rozwijać się całkiem obok filozofii światowej, lekceważąc kontakt z nią lub też bez reszty ulec wpływowi jednej z orientacji. W jednym i drugim wypadku nie będzie w stanie stworzyć nic oryginalnego. Jak temu zaradzić? Odpowiedź Twardowskiego była prosta. Trzeba mianowicie starać się czerpać z tego, co w świecie jest wartościowe i nowe. Wtedy, być może, pojawią się oryginalne idee. Apelował do uczniów, by śledzili światowe życie filozoficzne. Po to w końcu powołał „Ruch Filozoficzny”. Piszcie podręczniki po polsku, zwłaszcza te do historii filozofii, apelował. Dzieje filozofii napisane przez Francuza podkreślają dorobek myśli francuskiej, przez Niemca – dorobek myśli niemieckiej, przez Anglika – dorobek myśli angielskiej. W szczególności, nie ma wielkich szans, by polska myśl filozoficzna została należycie doceniona przez przedstawicieli nacji dominujących. One żywią się ideami własnymi. Twardowski chciał, by filozofia polska z jednej strony korzystała z dorobku filozofii światowej, a z drugiej, by utrzymywała, by tak rzec, równy dystans od filozofii światowej. Realizację tego programu uznał za drogę ku filozofii narodowej w swym rozumieniu, innym niż to, które pozostało po romantyzmie.

Łatwo taki program nakreślić, trudniej zrealizować. Zawsze też pojawią się wątpliwości, czy rozpoznanie takich czy innych nowinek światowych jako ważnych było (czy jest) trafne i co to znaczy, że filozofia jest należycie uprawiana. Niemniej jednak, niezależnie od takich czy innych ocen, Twardowski i jego uczniowie sporo zrobili, by wyżej scharakteryzowany program był wdrażany. Sam Twardowski wykładał o nowinkach w logice, dokładnie na przełomie XIX i XX wieku. Nie dzieło niemieckie ani francuskie, ale *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* Hume'a (tłum. Twardowski i Łukasiewicz) zostały obrane jako pierwszy tom zapowiadanej serii przekładów z języków obcych. Poważne zainteresowania Łukasiewicza logiką matematyczną zaczęły się od lektury *Principles of Mathematics* Russella. *Historia filozofii* Tatarkiewicza jest właśnie takim podręcznikiem, o jakim myślał Twardowski, zasadniczo sprawiedliwym wobec Anglików, Francuzów i Niemców. Dwa inne znane podręczniki wydane w okresie międzywojennym, mianowicie *Psychologia* Witwickiego i *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* Kotarbińskiego noszą wy-

raźne piętno Twardowskiego wizji rozwoju filozofii polskiej i filozoficznego kształcenia Polaków. Proszę zwrócić uwagę na to, że większość artykułów publikowanych przez filozofów polskich w językach obcych, niemal równocześnie ukazywała się w języku polskim. Gdy Łukasiewicz projektował *Collectanea Logica*, specjalistyczne pismo logiczne, chciał, by każdy artykuł Polaka ukazywał się w języku polskim i tłumaczeniu na jakiś język światowy. Zainteresowania Ajdukiewicza konwencjonalizmem francuskim wzięły się z potrzeby zrównoważenia wpływów niemieckich. Polscy logicy pozostawali pod wpływem Russella, ale znali dobrze Fregego i Peirce'a. Ten drugi był ignorowany we własnym kraju, a Heinrich Scholz explicite stwierdził, że to właśnie wielcy logicy polscy przywrócili światu pierwszego. Dla Hilberta czy Gödla (mowa o okresie międzywojennym) zacytowanie Husserla w pracy z logiki matematycznej byłoby zdecydowanym dziwactwem, ale proszę przejrzeć prace Leśniewskiego i Tarskiego pod tym względem.

Pierwszy poważny jubileusz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego odbył się w 1929 roku. Z tej okazji wydano specjalną księgę pamiątkową. Zawiera ona przemówienie Twardowskiego wygłoszone z okazji tego jubileuszu. Nie poruszał on już spraw programowych, a skupił się bardziej na kwestiach metafizycznych. W przemówieniu tym można wyraźnie wyczuć zadowolenie z tego, co zrobiono przez 25 lat. Nie tylko w sensie organizacyjnym, np. w związku z organizacją dwóch ogólnopolskich zjazdów filozoficznych (Lwów 1923 rok, Warszawa 1927 rok; trzeci odbył się w Krakowie w 1936 roku), ale również ideowym. Mowa jest tam o krytycyzmie, już nie tylko z punktu widzenia kantyizmu, ale także innych filozofów, przede wszystkim Hume'a. Między wierszami brzmi chyba coś takiego: „My też mamy prawo do oceniania wielkich filozofów, bo sami zrobiliśmy niemało.” Nie było jeszcze szkoły lwowsko-warszawskiej w pełnym znaczeniu, polska szkoła logiczna zaczęła dopiero wychodzić na szerokie wody, Koło Wiedeńskie dopiero za rok miało zauważyć, że najbliżej mu do Warszawy i Lwowa, Carnap, Menger i Scholz być może już przygotowywali się do swych wizyt w Polsce, które wprawiły ich w zdumienie z powodu poziomu filozoficznych dyskusji w Polsce, a Ingarden zaczynał pisanie swego *opus magnum* o dziele literackim. Nie wiemy, czy Twardowski to wszystko dostrzegł, ale nie ma wątpliwości, że jego wizja filozofii polskiej znacznie przyczyniła się do jej rozkwitu w Drugiej Rzeczypospolitej.

Jak dzisiaj mają się sprawy w związku z miejscem filozofii w życiu publicznym i międzynarodową pozycją filozofii polskiej? Zacznę od tej drugiej sprawy. Myślę, że program Twardowskiego jest aktualny również dzisiaj. Oczywiście, nie można twierdzić, że jesteśmy w takiej samej sytuacji jak w 1904 roku, niemniej jednak, ciągle warto rozważać, jak ma się filozofia polska do filozofii światowej. Na pewno nie jesteśmy filozoficznym supermocarstwem. Nigdy zresztą nie byliśmy. Mamy jednak już prawie siedem wieków nieprzerwanej akademickiej tradycji w filozofii, a całej nawet więcej, jeśli liczyć od Witelona, chyba najdłużej w pasie geograficznym od Skandynawii po Bałkany. Miała filozofia polska rozmaite okresy. Dobrze, jak w XV i XVI wieku, mierne, jak XVII

i pierwszej połowie XVIII wieku (aczkolwiek trzeba odnotować interesującą jezuicką scholastykę wileńską z tego okresu), odżyła w okresie oświecenia, trzeba inaczej niż Twardowski zapatrywać się na romantyzm i pozytywizm polski. Po-tem przyszedł XX wiek ze szkołą lwowsko-warszawską, fenomenologią, pró-bami modernizacji neoscholastyki, pojedynczymi postaciami, jak Petrażycki, Chwistek, Witkacy czy Elzenberg, całkiem interesującym marksizmem polskim, przynajmniej u niektórych jego przedstawicieli oraz okresem ostatnim, jeszcze niemożliwym do zbilansowania. Bywało, że filozofia polska wpływała na kształt myśli światowej, np. w przypadku filozofii politycznej XV i XVI wieku, czy polskiej szkoły logicznej (mimo wszystko zaliczam ją do filozofii, a nie mate-matyki). Zapewne mogła wpłynąć wydatniej, gdyby świat docenił np. Petrażyc-kiego czy Witkacego. Filozofia polska była na ogół pluralistyczna, otwarta na świat i w zasadzie trzeźwa, wbrew ocenom bazującym na kształcie naszej myśli romantycznej. Nie unikała pytań ważnych z narodowego punktu widzenia (w sensie podstawowych problemów politycznych).

Wszelako, jeszcze raz powtarzam, nie jesteśmy supermocarstwem. Nie tyl-ko nie byliśmy, ale też pewnie nigdy nie będziemy. Rodzi to rozmaite konsekwencje, całkowicie podobne do ogólnej oceny dorobku kulturowego małych i średnich narodów. Możemy oczywiście debatować, co by było, gdyby Wy-spiański żył w Paryżu, a nie w Krakowie, podobnie jak potoczyłaby się kariera Witkacego, gdyby znalazł się w jakiejś światowej stolicy artystycznej. Co dały-by ukazanie się dzieł Petrażyckiego po angielsku w swoim czasie, albo jak po-toczyłaby się fenomenologia, gdyby *Spór o istnienie świata* mógł być powszechnie czytany w świecie, a nie tylko w Polsce. Wedle mojego przekonania nie zmieniłoby to biegu wydarzeń w plastyce, literaturze czy filozofii. Jest bowiem tak, że o znaczeniu danego dzieła jako bardzo ważnego, czy nawet tylko ważne-go, decyduje jego powszechna akceptacja jako takiego, a nie tylko jego obiek-tywna wartość. Moźni tego świata nie są filantropami w dziedzinie osiągnięć duchowych. Dziela się nimi chętnie, ale tylko pod warunkiem, że są uznani za ich twórców. Ogólna ocena nauki niemieckiej nie zmieni się na jotę, gdy Ko-pernik zostanie uznany za Polaka, to samo dotyczy Marii Curie-Skłodowskiej i Francji, analogicznie Chopina i muzyki francuskiej. Amerykanie na ogół mó-wią, że Tarski był logikiem amerykańskim, w najlepszym (dla nas) razie, że pol-sko-amerykańskim. Bynajmniej nie namawiam do kruszenia kopii o narodowość. To zresztą niczego nie da. Paradoksalnie, ale im dana nacja bardziej zasłużona w kulturze, tym jest bardziej nacjonalistyczna w kwestii swego dorobku. Ein-stein wyraził to z właściwym sobie poczuciem humoru, około 1918 roku, gdy jeszcze nie było wiadomo, czy ogólna teoria względności jest trafna: „Jeśli moja teoria okaże się prawdziwa, to Niemcy uznają mnie za Niemca, a Francuzi za obywatela świata, ale jeśli okaże się fałszywa, to dla Francuzów będę Niemcem, a dla Niemców Żydem.” Właśnie.

Otóż nic nie jest za darmo w przypadku miejsca filozofii średniego czy małego narodu w światowym szyku. Trzeba natrudzić się sporo, by tam być do-strzegany i uznanym. Gdy Tatarkiewicz zastanawiał się nad tematem swego

doktoratu w Marburgu, Natorp poradził mu, by zajął się Arystotelesem. „Może to przydać się w Pańskim kraju” – dodał (kontekst wskazuje, iż czołowy neokantysta sądził, że w Polsce Arystotelesem nie zajmowano się). Tatkiewicz nie odnotował, jakim tonem ta zachęta została wypowiedziana, ale można przypuszczać, że z dobrotliwą wyższością. Dzisiaj można to skwitować ironiczną uwagą, że Natorp nie wiedział, iż akurat we Lwowie wychodzi (lub nawet wyszło) najciekawsze dzieło o Arystotelesie napisane w początkach XX wieku, mianowicie książka Łukasiewicza *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Tatkiewicz wspomina dalej, że z Marburga pojechał do Lwowa, by przekonać się, jak Polacy pracują w filozofii. I skonstatował, że lepiej niż gdzie indziej. Wszelako dla tych „gdzie indziej” było to na ogół bez znaczenia. Quine był zaprzyjaźniony z wieloma Polakami. Z rozrzewnieniem wspominał swój pobyt w Warszawie w 1932 roku. Gdy zostałem mu przedstawiony od razu sypnął kilkanaście nazwiskami i to nie tylko tymi najważniejszymi, np. pamiętał o Wajsbergu. A jednak napisał w jednej ze swych najważniejszych książek (*Słowo i przedmiot*, s. 82 wyd. polskiego), że nie zdziwił się, iż Bolzano antycypował jego definicję prawdy logicznej, natomiast zupełnie przeciwnie było, gdy zauważył, że idea ta znajduje się u Ajdukiewicza. Chciałoby się zapytać, cóż w tym takiego dziwnego (w formie anegdoty podam, że Quine uważał Zammenhofa za Rosjanina, zapewne z uwagi na końcówkę nazwiska). Gdy zebrałem cytaty z Bolzana u filozofów polskich lat 1900–1930 i przekazałem dane Janowi Bergowi, czołowemu znawcy myśli bolzanowskiej, był też wielce zdziwiony. Wcześniej wiedział tylko, że Twardowski powoływał się na *Wissenschaftslehre* w swej habilitacji z 1894 roku. Wszelako praca habilitacyjna Twardowskiego wyszła po niemiecku i była dziełem znaczącym w tym czasie. Znakomita historia filozofii Überwega (wydanie z lat dwudziestych poprzedniego wieku) ma nawet dość spory rozdział o współczesnej (relatywnie do czasu wydania) filozofii polskiej. Od kilku lat wychodzi nowa edycja, znacznie poszerzona. Jakiś czas temu „Ruch Filozoficzny” podał, że nie ma wielkich szans na to, by znalazło się miejsce dla analogicznego rozdziału w obecnym wydaniu. Nie twierdzę, że tego rodzaju fakty czy wypowiedzi są powszechne. Na pewno można przytoczyć im przeciwne, może nawet więcej. Nie chcę też sugerować, że uwagi Natorpa czy Quine’a albo też decyzja redaktorów nowego wydania Überwega świadczą o uprzedzeniach. Niemniej jednak, nie ma co łudzić się. Są one wyrazem postaw, które w najlepszym razie przejawiają się w uprzejmej, acz chłodnej obojętności. Jest ona osadzona w głębokim przekonaniu, że nie ma co zakładać a priori, iż w filozofii polskiej dokonano czegoś naprawdę wartościowego.

Czy można coś zrobić, by było inaczej? By ludzie nie dziwili się, że taka lub inna ważna idea pojawiła się w Polsce? By nie sądzono, że Polak winien zająć się Arystotelesem, bo to może się przydać w jego ojczyźnie. By nie ignorowano myśli polskiej w podręcznikach historii filozofii? Można, pewnie nie zawsze, ale często. Tutaj muszę odwołać się do własnego doświadczenia, a więc do popularyzacji myśli polskiej w jednej tylko dziedzinie, mianowicie w logice i filozofii analitycznej. Chcę przy tym wyraźnie stwierdzić, że nie przypisuję

sobie wyłączności w tej sprawie. Nie byłem pierwszym i nie byłem jedynym, że wspomnę tylko J. Bocheńskiego, H. Hiża, Z. Jordana, J. Kalinowskiego, Cz. Lejewskiego, J. Skolimowskiego i J. Szrednickiego z dawniejszych, a J. J. Jadackiego z czasów obecnych. Moje (i zapewne innych) doświadczenie sugeruje prostą replikę na to, że nie ma co zakładać a priori, iż w filozofii polskiej dokonano czegoś naprawdę wartościowego. Trzeba mianowicie starać się pokazać, że jest właśnie inaczej. Gdy zaczynałem swoją działalność, by tak rzec międzynarodową, powszechnie identyfikowano polską filozofię analityczną z logiką matematyczną. Dzisiaj na szczęście jest inaczej. Ale trzeba było ku temu wielu konferencji, odczytów, artykułów, książek (łącznie z wydaniem prac filozofów polskich w językach światowych), obecności w globalnym życiu filozoficznym (bo outsiderzy nie są wiarygodni, może to niesprawiedliwe, ale tak jest) i dyskusji prywatnych. Te ostatnie są osobliwie ważne, bo jeśli nie przekonamy kolegów z zagranicy (dokładniej: z filozoficznych supermocarstw) o naszych racjach, to to, co robimy nie będzie skuteczne. Oczywiście, o ile owe racje zasługują na akceptację, ale sam niewiele zrobiłbym, gdyby nie pomoc Kevina Mulligana, Barry'ego Smitha i Petera Simonsa (trzeba też pamiętać, że ich uczył Lejewski). Przy wszystkich problemach z oceną dokonań filozoficznych, świat nie uznaje lipy, przynajmniej na dłuższą metę. Dzisiaj funkcjonuje pojęcie „filozofii austriacko-polskiej” (ukute poza Polską) odnoszone do kombinacji brentanizmu i logiki współczesnej. Gdy po raz pierwszy spotkałem Hintikę (było to w 1982 roku w Helsinkach), kurtuazyjnie zapytał, czym się zajmuję. Odpowiedziałem, że piszę monografię o szkole lwowsko-warszawskiej. „Czy masz zamiar wydać po angielsku?” „Chciałbym, ale nie wiem, gdzie”. Natychmiast zaproponował, by rzecz ukazała się w „Synthese Library”. I tak się stało (w ubiegłym roku ukazało się wydanie rosyjskie, być może ukaże się także francuskie). Można powiedzieć więc, że udało się. A gdy uda się, to wtedy rychło okazuje się, że myśl „prowincjonalna” bywa atrakcyjna („jasna jak angielska, głęboka jak niemiecka” – tak krótko Barry Smith podsumował charakter filozofii polskiej, przynajmniej analitycznej i fenomenologii w wersji Ingardena). W rozważanym przypadku, filozofia austriacko-polska jest nie wyłącznie kategorią historyczną, ale także pewną alternatywą dla analitycznej tradycji wyrosłej ze źródeł anglosaskich.

W samej rzeczy, liczba międzynarodowych konferencji i sympozjów na temat analitycznej filozofii polskiej jest imponująca. Oto przykłady: 1986 – Jabłonna, filozofia polska i austriacka; 1986 – Manchester, stulecie filozofii polskiej w związku z setną rocznicą urodzin Kotarbińskiego, Leśniewskiego i Tarkiewicza; 1988 – Jabłonna, prakseologia; 1989 – Kraków, teoria przedmiotów Meinonga i Twardowskiego; 1989 – Trento, środkowoeuropejskie źródła epistemologii; 1990 – Kraków, filozofia Kazimierza Ajdukiewicza; 1991 – Lwów, filozofia i myśl społeczna na Zachodniej Ukrainie na przełomie XIX i XX wieku; 1992 – Grenoble, Leśniewski; 1993 – Kraków, dziedzictwo Brentana; 1993 – Kraków, sześćdziesiąt lat semantycznej definicji prawdy; 1995 – Kazimierz, Tarski and Davidson; 1995 – Lwów, Warszawa, stulecie szkoły lwowsko-war-

szawskiej; 1996 – Dublin, Łukasiewicz; 1997 – Freiburg, Bocheński; 1998 – Wiedeń, Tarski i Koło Wiedeńskie; 2001 – Warszawa, stulecie urodzin Tarskiego; 2001 – Jerozolima, stulecie urodzin Tarskiego; 2002 – Freiburg, stulecie urodzin Bocheńskiego; 2003 – Nancy, filozofia polska; 2004 – Montreal, złote lata filozofii polskiej; Jerozolima – francusko-izrealsko-polskie sympozjum filozoficzne ze szczególnym uwzględnieniem roli polskich filozofów pochodzenia żydowskiego; Paryż – kolokwium o filozofii polskiej w ramach roku polskiego we Francji. Do tego dochodzą konferencje Ingardenowskie (por. niżej), dni polskie w ramach kongresów GAP (por. niżej) i cały szereg filozoficznych spotkań bilateralnych na Ukrainie, np. w każdą rocznicę śmierci Twardowskiego. To daje (od 1985 roku) więcej niż dwie konferencje międzynarodowe rocznie poświęcone wyłącznie lub prawie wyłącznie filozofii polskiej. A wątek austriacko-polski jest stale i silnie obecny na wielu innych imprezach filozoficznych. I trzeba być upartym, chociaż to czasem denerwuje słuchaczy. Göran Sundholm, Szwed, profesor w Leiden, powiedział w Montrealu, że gdy mnie pierwszy raz zobaczył na konferencji (było to w Pradze jakieś 10 lat temu), bardzo denerwował go facet, który niemal w każdej dyskusji podkreślał, co na dany temat mieli do powiedzenia Polacy. „Teraz myślę, że na ogół mieli rację” – dodał.

Powie ktoś, że przykład nie jest dobrany właściwie, bo dotyczy filozofii analitycznej, gdzie język jest dość uniwersalny i istnieje pewien ustalony standard problemowy. Być może, ale próbować trzeba. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych odbyły się w Krakowie międzynarodowe konferencje ingardenowskie ze znaczącym udziałem gości z zagranicy. Miały odbywać się raz na pięć lat. Od przeszło dziesięciu lat zapadła głucha cisza w tej sprawie. Ingarden jest powszechnie wymieniany jako jeden z największych filozofów polskich, nierzadko jako największy. Wszelako samymi oświadczeniami tego rodzaju niczego się nie zdziała. Bo świat filozoficzny musi wiedzieć, co on takiego stworzył, że zasługuje na miano wielkiego filozofa. Jest prawdziwym skandalem, że *Spór o istnienie świata* nie jest dostępny w języku angielskim. Wydawcę można znaleźć bez kłopotu, ale trzeba przygotować tłumaczenie (ostatnio zainteresowałem tą sprawą Polski Instytut Książki i może coś z tego wyniknie, ale tak sobie myślę, że przecież to nie ja, zatracony analityk, powinienem dbać o spuściznę Ingardena). Są filozofowie zagraniczni, którzy uczą się języka polskiego, by móc czytać polskich autorów w oryginale, ale nie ma co liczyć na powszechność w tym względzie. Gdyby książka *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* nie ukazała się po niemiecku, a potem po angielsku, semantyczna definicja prawdy pozostałaby ideą lokalną lub zostałaby sformułowana ponownie przez kogoś innego, zapewne nie Polaka, od razu po angielsku lub niemiecku i zdobyłaby podobne uznanie, jakie stało się udziałem konstrukcji Tarskiego. Zakłęcia w rodzaju „Mieliśmy jedynie trzech wybitnych filozofów: Ingardena, Elzenberga i (nie wymienię trzeciego nazwiska)”, „Elzenberg był jednym z trzech najwybitniejszych umysłów europejskich” lub „Obok tradycji lwowsko-warszawskiej mieliśmy nie mniej ważną wileńsko-krakowską” są efektowne, ale całkowicie bezproduktywne. O ile wiem, autorzy tych oświadczeń nawet palcem

nie kiwnęli, by cokolwiek uczynić dla okazania, że są one trafne, nawet w skali lokalnej.

Cytowane wypowiedzi podkreślają znaczenie pewnych tradycji filozoficznych. Nie jest to rzecz osobliwa w filozofii. Sam też to czynię, bo twierdzę, że szkoła lwowsko-warszawska była najważniejszym wydarzeniem w historii filozofii polskiej. Do głowy by mi jednak nie przyszło, by publicznie oświadczać, że mieliśmy tylko trzech wybitnych filozofów, np. Twardowskiego, Ajdukiewicza i Kotarbińskiego lub, że Tarski był jedną z największych umysłowości w Europie czy nawet świecie. Po pierwsze, dlatego, że tego rodzaju rankingi są w gruncie rzeczy absurdalne, a po drugie, ponieważ staram się wystrzegać absolutyzowania własnego punktu widzenia. Ingarden nie cenił zbyt wysoko szkoły lwowsko-warszawskiej. Wszelako protestował przeciwko próbom uznawania jej li tylko za filię Koła Wiedeńskiego. Dotykam tutaj kwestii szacunku dla naszej własnej przeszłości i teraźniejszości filozoficznej. Nie mogę uznać, że jej przejawem jest artykuł o filozofii polskiej w *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Wynika z niego, że filozofia polska była i jest w połowie katolicka. Autorzy znaleźli miejsce dla Wincentego Kadłubka, ale nie dla Kotarbińskiego. Organizatorzy wyżej wspomnianej konferencji w Manchesterze zaprosili do udziału w niej wielu filozofów żyjących na emigracji. Nikt z emigrantów po 1968 roku nie przyjechał, ba nawet nie odpowiedział na zaproszenie, a dotyczy to również takich, których honoruje się za „rozślawianie imienia Polski w świecie”. Notujemy zasadniczy kontrast pomiędzy tym, co zdziałali „dawni emigranci” (nazwiska wymieniłem wcześniej) a dokonaniem późniejszych polskich filozofów, którzy znaleźli się na obczyźnie, aczkolwiek ostatnio sprawy idą w lepszym kierunku, że wspomnę o nowych postaciach dbających o obraz filozofii polskiej w świecie, np. W. Miśkiewicz i A. Zielińskiej, obu z Paryża, bardzo zasłużonych dla wydarzeń w 2004 roku (Montreal, Paryż, Jerozolima) czy A. Chrudzimskim. W 2001 roku przypadła setna rocznica urodzin Tarskiego. O ile mi wiadomo, żaden z oddziałów PTF nie poświęcił jakiegokolwiek uwagi temu wydarzeniu. Jeśli myślę się, to z niewiedzy, ale wiem na pewno, że Oddział Krakowski odmówił mojej propozycji wygłoszenia specjalnego wykładu z tej okazji („E, to nie” – dosłownie). A sprawa dotyczyła autora bodaj najważniejszego odczytu w dziejach PTF. Dla sprawiedliwości, setna rocznica urodzin Ingardena także przeszła bez większego echa, ale to tylko pogłębia negatywne odczucie. W latach dziewięćdziesiątych w ramach kongresów Gesellschaft für analytische Philosophie odbywały się dni polskie. W Monachium w 1997 roku było tak sobie, ale w Bielefeld w 2000 roku znacznie lepiej. Sukces dnia w Bielefeld skłonił redaktorów pisma „Erkenntnis” do wydania polskiego zeszytu. Niestety nasze skromne możliwości finansowo-organizacyjne utrudniają współpracę, bo w końcu Niemcy powiadają (i słusznie) „To nie może być tak, że tylko strona niemiecka organizuje dzień polski, a wy nie jesteście zbyt nim zainteresowani”. Skutkiem tego kongres w 2003 roku (też w Bielefeld) już nie miał dnia polskiego. Przykro to powiedzieć, ale w wielu przypadkach ani nie jesteśmy solidarni wobec własnej tradycji, ani nie umiemy lub nie chcemy się o nią upomi-

nać. Bo jak inaczej rozumieć utracenie, zapewne rękami kolegów-filozofów posiadających w KBN ambitnego projektu L. Nowaka, by seria „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” miała dział „Polish Analytical Philosophy” poświęcony tłumaczeniom dzieł filozofów polskich na język angielski. Prawdziwymi wydarzeniami w naszym życiu filozoficznym były konferencje o filozofii Davidsona i Putnama z udziałem tych dwóch wybitnych myślicieli, zorganizowane przez U. Żegleń. Kiedy jednak przyszło do publikacji tekstów o Davidsonie, wydawnictwo Routledge ponoć zażądało pominięcia artykułów Polaków i redaktor książki niestety ugiął się. Chyba przedwcześnie, bo tom o Putnamie ma już inny charakter.

Przechodzę do spraw wewnętrznych. Szacunek dla własnej filozofii, to nie tylko stosunek do jej tradycji. To także pewien typ solidarności z tym, co robi się na własnym podwórku. Życie filozoficzne było i jest związane z praktykami marketingowymi. Jedni, np. twórcy filozofii uprawianej po góralsku, stoją tam lepiej, inni gorzej. To rzecz zwyczajna i trudno mieć pretensje o to, że jedni potrafią, za pomocą gazet, radia i telewizji, wysunąć swoich faworytów lub samych siebie na czoło, a inni są mniej efektywni w tym względzie. Inaczej jednak rzecz wygląda, gdy dotyczy sposobu odnoszenia się do roboty czysto profesjonalnej (używam tej kategorii w sensie czysto opisowym, a nie wartościującym). Gdy przeglądam literaturę rosyjską, czeską, węgierską, francuską, niemiecką czy angielską, to uderza dbałość o to, by powoływać się na prace (współczesne, a nie dawne) powstałe w danym (w takiej kolejności) kręgu, ośrodku czy kraju. U nas rzecz na ogół ogranicza się do kręgu (jest to zrozumiałe z uwagi na relacje osobiste lub służbowe), a dalsze szczeble są ignorowane. Nie można rzeczy tłumaczyć zalewem informacji czy rozumiałą (aczkolwiek nie do końca) tendencją doktoranta, by cytować Quine’a lub Ricoeura, a nie polskiego Iksińskiego. Przykłady, gdy np. autor pracy o historii filozofii polskiej nie cytuje nikogo, ewentualnie poza samym sobą, nawet, gdy pisze o szkole lwowsko-warszawskiej, są bardziej komiczne niż irytujące. Przypadki ignorowania polskiego dorobku przy nadmiarze cytowania obcego są nader częste. Jakikolwiek byłyby tego powody, nie świadczą one najlepiej o szacunku dla własnej myśli filozoficznej, nawet gdy nie jest ona tak ważna jak obca. Wystarczy przeglądnąć rozmaite leksykony, encyklopedie czy opracowania, by przekonać się, jak ich autorzy czy redaktorzy ciągną w swoją stronę (miasto, uniwersytet, kierunek, znajomi, a czasem zwykła chęć przypochlebiania się, ostatnio częściej w związku z filozofią katolicką). Niedawno na łamach jednej z gazet codziennych odbyła się dyskusja pomiędzy dwoma stołecznymi luminarzami w sprawie stanu rzeczy w humanistyce polskiej. Jak to u nas bywa, zaczęło się od rozdzierania szat, jak to źle sprawy się przedstawiają. Replika polegała na wskazaniu kilkunastu nazwisk wyłącznie (poza jednym) z Warszawy, świadczących o tym, że jest inaczej.

Nie mam zamiaru nawoływać, by każdy polski filozof czuł się zobowiązany do zajmowania się historią rodzimej filozofii oraz popularyzowania jej w kraju i za granicą. Byłoby to absurdem. Każdy ma prawo do własnego wyboru. Nie ma powodu, by kwestionować postawy polegające na zapoznawaniu

historii i koncentracji na sprawach zasadniczych. Aczkolwiek moje przekonanie jest inne, rozumiem tych, którzy powiadają, że filozofia jest jedna, trzeba szukać prawdy, tylko prawdy i całej prawdy, a nieważne, jest to, co ktoś powiedział na dany temat i w jakim języku wyraził swoje myśli, a nawet czy ktokolwiek zechce zapoznać się z tym, co mamy do powiedzenia. Nie ma jednak wątpliwości, że zawsze znajdzie się grono osób zainteresowanych problemami, których kontekst staram się naszkicować. Jest tedy rzeczą ważną, by im przynajmniej nie przeszkadzać.

Nie jest zresztą wykluczone, że poziom filozofii systematycznej w danym kraju jest jakoś związany z szacunkiem dla rodzimej myśli. Na wszelki wypadek, lepiej mieć to na uwadze niż ignorować. Wspominałem wyżej, nawet nieco żartobliwie o postawie zamkniętej na świat. Twardowski uważał to za wysoce szkodliwe. Powinniśmy iść za jego przykładem. Tym bardziej, że mamy to i owo do nadrobienia. Zło okresu powojennego polegało nie tyle na administracyjnej dominacji jednej tylko filozofii, ile na sztuczności sytuacji, w której filozofia była uprawiana. To, że marksizm był administracyjnie wyróżniony nie podlega oczywiście najmniejszej wątpliwości, ale nie należy przesadzać z opowiadania o zniewoleniu umysłów w Polsce, w każdym razie, jakoby było tak zawsze w latach 1945–1989. Sztuczność, o jakiej wspominałem, brała się ze świadomości uprawiania gry polegającej na udawaniu, że wszystko było normalne lub prawie normalne. Nie było, a każde udawanie rodzi złe skutki. Nie mieliśmy np. normalnych kontaktów międzynarodowych i całkowicie swobodnego dostępu do literatury. Każdy młody filozof fiński czy szwedzki spędzał co najmniej rok za granicą przy okazji robienia doktoratu, a skutki tego dla stanu myśli filozoficznej w tych krajach są powszechnie znane. Myśmy cieszyli się, gdy ktoś do nas przyjechał na jeden odczyt. Nie ma co się oszukiwać. Choć sytuacja filozofii polskiej była nieporównanie lepsza niż radzieckiej, czeskiej, wschodnio-niemieckiej itd., jej rozwój nie był naturalny. Trzeba odrobić te zaległości. Będzie łatwiej, gdy będzie się to odbywało w świadomości, że Polacy nie gęsi i swoją filozofię mają. Może nie tylko jako mniej lub bardziej złotą legendę przeszłości.

Mam znacznie mniej do powiedzenia w sprawie pozycji filozofii w naszym życiu publicznym, co nie znaczy, że nie ma tematów wartych dyskusji, np. kształtu bieżącego rynku wydawniczego. Jest on wysoce zdeorganizowany. Publikuje się wiele, nawet bardzo, ale w sposób chaotyczny, nie mówiąc już o jawnym piractwie. Skutki tego są szybko widoczne w księgarniach taniej książki. Zagrożone są znaczące serie wydawnicze, np. „Biblioteka Klasyków Filozofii”. Nie udało się uruchomić polskiego anglojęzycznego pisma filozoficznego. To, jakie mamy środki finansowe, zależy od czynników zewnętrznych. Nie załatwimy sami więcej pieniędzy dla filozofii. Nie sprawimy, by państwo lub świat businessu sponsorowały imprezy filozoficzne. A bez tego trudno będzie odrobić zaległości. Polska jest atrakcyjnym krajem, turystycznie i intelektualnie. Filozofowie chętnie do niego przyjeżdżają. XI Międzynarodowy Kongres Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki zorganizowany w Krakowie w 1999 roku był sporym sukcesem. Lokalny sponsoring był znikomym, ale rzecz została sprawnie

przeprowadzona z uwagi na relatywnie małe koszty (w porównaniu z krajami zachodnimi). Sytuacja zmienia się. W zeszłym roku zorganizowaliśmy konferencję stypendystów Centrum Historii i Filozofii Nauki w Pittsburgu. Impreza ta odbywa się raz na trzy lata. Wielu Polaków skorzystało z gościny tej znakomitej instytucji i było rzeczą ze wszech miar uzasadnioną, że kolejna konferencja odbędzie się w naszym kraju. Trzeba się w gruncie rzeczy palić ze wstydu z powodu stosunku do tej imprezy ze strony możliwych sponsorów, tym bardziej że Argentyna, pogrążona w straszliwym kryzysie trzy lata temu, zdołała wyasygnować około 20 tys. dolarów na konferencję w 2001 roku. Tegoroczna nie zostałaby zorganizowana, gdyby nie pomoc z zagranicy, ale sytuacja jest dla nas wysoce upokarzająca. Zaproponowano Polsce organizację Europejskiej Szkoły Języka, Logiki i Informacji w 2006 roku. Byłoby to z wielkim pożytkiem przede wszystkim dla polskich studentów. Ale trudno przyjmować zobowiązania organizacyjne w takiej sytuacji, jaka jest obecnie i gdy nic nie wskazuje, że się zmieni.

Także pozycja filozofii w mediach nie jest najlepsza. Zdarza się, że imprezy filozoficzne są po prostu wyszydzane, jak w przypadku złośliwej wzmianki „Gazety Wyborczej” o konferencji „Dziedzictwo Brentana” w Krakowie w 1994 roku. Nie dało się przekonać prasy codziennej i TVP, że warto coś napisać lub wyemitować w stulecie szkoły lwowsko-warszawskiej, potem tyleż lecie urodzin Tarskiego (ponoć „Gazeta Wyborcza” ma zamiar opublikować jakiś tekst o nim, ale, o ile mi wiadomo, pióra kompletnego amatora; kilka miesięcy temu dziennik ten zajął się Kotarbińskim, niezbyt zresztą udanie), o stuleciu PTF i w końcu o Zjeździe Filozoficznym w Szczecinie (tylko media lokalne o tym wspominały). Tygodniki są łaskawsze, ale i one grymaszą lub zachowują rezerwę. „Tygodnik Powszechny” zgodził się opublikować tekst o Twardowskim i jego znaczeniu, dopiero gdy okazało się, że Jan Paweł II przysłał bardzo sympatyczny list z okazji zorganizowania konferencji we Lwowie i Warszawie. Stosunek do szkoły lwowsko-warszawskiej jest przy tym przykładem niezwyklej ślepoty politycznej. Wszak formacja ta jest znakomitym przykładem tego, co może łączyć Polskę i Ukrainę, ale organizatorzy (z naszej strony) roku polskiego na Ukrainie nie pomyśleli o tym, przynajmniej ja nic o tym nie wiem. Być może polityka mediów wobec filozofii jest w jakimś stopniu rezultatem wspomnianego wyżej marketingu filozoficznego, na pewno popieranego przez jakąś część naszego środowiska. Jeśli tak jest, to wypadaloby zaapelować do tej grupy, by nieco powściągnęła swe ambicje na rzecz bardziej ogólnego interesu. Rodzynki w rodzaju wykładów Kołakowskiego w telewizji nie równoważą przeważającego milczenia mediów w sprawach filozoficznych.

Nie jesteśmy też dobrze zorganizowani jako środowisko. Od lat nikt z filozofów nie został wybrany do Polskiej Akademii Nauk. Zapewne jest tak, że szanse są na to niewielkie. Dawny system polegał na przyznawaniu miejsc poszczególnym dyscyplinom. Został on odrzucony jako antydemokratyczny na rzecz wolnego wyboru. Potem wprowadzono kompromis, mianowicie ustala się grupy dyscyplin. Ponieważ w Wydziale I Nauk Społecznych najwięcej jest

historyków i językoznawców, oni decydują o zasadach. Nie były one korzystne dla filozofów. Niemniej jednak, socjologowie i psychologowie zdecydowali się na manewr, który zwiększył szanse tych dyscyplin, a nawet okazał się skuteczny. Każde z tych środowisk wystawia tylko jednego kandydata. Co uczynili filozofowie w przedostatnich (o ostatnich w ogóle nic nie wiem) wyborach? Desygnowali sześcioro. I oczywiście wszyscy sromotnie przegrali. Jeszcze raz powtarzam, że szanse filozofa nie są wielkie, ale po co je zmniejszać? Jeszcze innym przykładem jest Zjazd Filozoficzny w Szczecinie w ubiegłym roku. Odbył się, ale nikt nie ma zamiaru wydać materiałów.

I na koniec o edukacji filozoficznej, głównie w szkołach średnich. Propedeutyka filozofii znikła z polskich liceów na początku lat pięćdziesiątych, aczkolwiek przynajmniej pozostała logika. Sporadycznie starano się o przywrócenie przedmiotu po 1956 roku oraz w latach 1980–1981. Sam uczyłem wtedy propedeutyki w jednym z liceów wrocławskich i mogę zaświadczyć, że uczniowie byli nią zainteresowani. Zmiany polityczne po 1989 roku zdawały się dobrze wróżyć przywróceniu filozofii w liceach. Należałem nawet, z ramienia PTF, do jednej z ministerialnych komisji pracujących nad programem dla szkół średnich. Obiecywano powszechne wprowadzenie propedeutyki od połowy lat dziewięćdziesiątych, już ubiegłego stulecia. Na tej podstawie znacznie rozszerzono uniwersyteckie kształcenie filozofów w Polsce, właśnie dla potrzeb nauczania w szkołach średnich. Szybko jednak przestałem otrzymywać zaproszenia na posiedzenia owej komisji. PTF i KNF wielokrotnie apelowały do różnie nazywających się ministerstw odpowiedzialnych za edukację o rozwiązanie problemu, od czasu do czasu pojawiały się artykuły prasowe na ten temat, ale decydenci albo milczeli albo rzecz odkładali na później. Rzecz ciekawa, ta postawa charakteryzowała w równym stopniu ekipy stemplowane przez lewicę i prawicę. Wreszcie zapadła decyzja o wprowadzeniu propedeutyki jako przedmiotu opcjonalnego, ale z możliwością zdawania go na maturze, dokładniej w ramach tzw. nowej matury, od 2005 roku. Ale i to zostało przesunięte na święty nigdy. „Gazeta Wyborcza” zajęła się problemem i proklamowała (w 2004 roku) akcję „Filozofia w szkole”. Stało się tak po artykule Jana Hartmana, jeszcze jednym wezwaniu do przywrócenia propedeutyki filozofii. Minister Łybacka zapowiedziała, że filozofię będzie można zdawać na maturze od 2006 roku. Wszelako można odnieść wrażenie, że ministerstwo znowu kręci. Wprawdzie przygotowywana jest podstawa programowa i wymagania maturalne, ale wszystko wskazuje, że obie sprawy nie zostaną przygotowane na 2006 rok. Wspomniana akcja „GW” była dość rachityczna. Kilka zdawkowych wypowiedzi znaczących filozofów, jeden wywiad z dyrektorką szkoły, a także trochę opinii nadesłanych drogą internetową. Żadnej informacji o postulatach całego środowiska, ale przypisywanie sobie pomysłu i ewentualnej zasługi. Wszystko gdzieś głęboko ukryte w dodatku dotyczącym tematów edukacyjnych. Wypowiedzi prominentów filozoficznych szybko znikły z Internetu. Opinie były różne, ale w większości zdecydowanie pozytywne. W tym kontekście zacytowana niżej wypowiedź Ireny Dzier-

gowskiej, byłej wiceminister edukacji, jest naprawdę kuriozalna. Oto co miała do powiedzenia:

„To dobry pomysł [chodzi o zapowiedź włączenia propedeutyki do matury w 2006 roku – J. W.], który – nie wiadomo dlaczego – został odrzucony. Nie można jednak zakładać powszechnego nauczania filozofii w szkołach, żeby nie tworzyć fikcji. Filozofia powinna wrócić do tych szkół, gdzie dyrektorzy mają wizję jej nauczania, mają dobrego nauczyciela i uczniów, którzy chcą na filozofię chodzić”.

Ciekawe, czy tego rodzaju projekt ma dotyczyć także innych przedmiotów? Jak sprawdzić, czy filozofii można powszechnie uczyć, o ile tego się nie spróbuje? Wypowiedź ta najlepiej świadczy, jakie są konsekwencje braku nauczania zasad porządnego myślenia i formułowania opinii. A prawdziwie zdumiewające jest to, że niektórzy koledzy popierają p. Dzierżgowską.

A fakty są takie. Olimpiady filozoficzne, a więc z przedmiotu nieobecnego w nauczaniu gromadziły corocznie około 2 tys. uczestników, o połowę mniej niż olimpiady polonistyczne, najbardziej popularne. To wynik imponujący. Wśród laureatów były prawdziwe perły, np. uczeń, który z pamięci cytował Platona po grecku. Polacy systematycznie zajmowali czołowe miejsca w międzynarodowych olimpiadach filozoficznych. Wszelako to zmienia się, właśnie z powodu antyfilozoficznej polityki ministerstwa. Akcja „GW” trafia zresztą kulą w płot. Od lat środowisko filozoficzne domaga się wprowadzenia propedeutyki jako przedmiotu powszechnie nauczanego, niekoniecznie zresztą maturalnego. Uważamy bowiem, że elementy wykształcenia filozoficznego są niezbędne dla należytego rozumienia świata. Nie my jedni, bo filozofii uczy się w szkołach średnich w większości krajów europejskich. Jesteśmy więc jednym z niezbyt chlubnych wyjątków w Europie. Mogłem się o tym przekonać na specjalnej konferencji poświęconej nauczaniu filozofii odbytej w Paryżu w styczniu 2004 roku; na mój wniosek sprawa powszechnego nauczania filozofii w szkołach średnich została włączona do programu rozwoju filozofii w świecie przygotowywanego przez UNESCO. Gra idzie w rzeczywistości o stawkę poważną. Badania pedagogów nad poziomem wykształcenia polskich licealistów są dość alarmujące, zwłaszcza w zakresie rozumienia tekstu i sprawności dedukcyjnych. W ogólności polska młodzież charakteryzuje się niskim stopniem plastyczności w przystosowywaniu się do nowych sytuacji. Filozofia jest m.in. gimnastyką umysłu. Nie tylko zaspokaja potrzeby intelektu i tęsknoty metafizyczne, ale uczy, jak adaptować się do świata. To dlatego absolwenci filozofii są cenieni przez pracodawców. To, że zlikwidowano propedeutykę filozofii w czasach komunistycznych jest zrozumiałe. Obawiano się konfrontacji marksizmu z inną myślą. Jest rzeczą ciekawą, czego obawiają się obecni decydenci. Warto by poznać odpowiedź. Ale dobrze byłoby, gdyby polskie środowisko filozoficzne zdobyło się na rzetelny całościowy rachunek sumienia.

Ryszard Kleszcz

O filozofii i jej charakterze

Problem charakteru filozofii, jej celu, funkcji, metod i stosunku do nauk zwanych szczegółowymi jest jednym z kluczowych problemów metafizologii. Różne odpowiedzi udzielane na wiążące się z tym kwestie oraz proponowane – często niezgodne – propozycje rozwiązań, wskazują na różne orientacje metodologiczne filozofów. Problematyka metafizologiczna pojawia się także w twórczości założyciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, Kazimierza Twardowskiego¹. Te metafizologiczne wątki odnajdujemy w różnych jego publikacjach, odczytach i wystąpieniach. Problematyka ta pojawia się także w przemówieniu, które w dniu 12 lutego 1904 roku zagajało inauguracyjne posiedzenie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie². Słowa, które wypowiedział tam Twardowski dotyczyły bowiem nie tylko kwestii organizacyjnych nowego stowarzyszenia, lecz dotyczyły także pewnych zagadnień tyjących się samej już filozofii i jej statusu. W poniższym tekście, nawiązując do pomysłów Twardowskiego, chciałbym odnieść się do niektórych problemów, jakie zostały tam postawione. Ich przedstawienie, a także krytyczne rozpatrzenie stanie się także punktem wyjścia do wskazania (a ściślej zasygnalizowania) rozstrzygnięć merytorycznych, które dotyczyć będą pewnych kwestii z zakresu metafizologii.

W tekście tym w szczególności odwołam się do tych prac Twardowskiego, które związane są z dydaktyczną i organizacyjną działalnością filozofa. Poza tekstem przemówienia inauguracyjnego Polskie Towarzystwo Filozoficzne mam na myśli jego wcześniejszy wykład z 1895 roku, który rozpoczynał jego działalność nauczycielską na Uniwersytecie Lwowskim oraz wystąpienie z okazji dwudziestopięciolecia PTF, które podsumowywało nie tylko dorobek stowarzyszenia, lecz także wyrażało przemyślenia dojrzałego, będącego już w przededniu emerytury, uczonego. W znacznej mierze refleksje te dotyczą niektórych kwe-

¹ Sam termin „metafizologia” został po raz pierwszy użyty przez M. Lazerowitza (1942), choć, co oczywiste, faktyczne analizy niektórych problemów, jakie skłonni jesteśmy dziś do metafizologii zaliczać, spotkać można już u zarania refleksji filozoficznej.

² Por. K. Twardowski, Przemówienie na otwarciu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, (dalej jako *Przemówienie*), „Przegląd Filozoficzny” t. 7, 1904, z. 2, s. 239–243.

miotem jej badań są bowiem: 1) analiza stosunków rozmaitego rodzaju (teoria stosunków); 2) takie kwestie – tradycyjnie rozważane przez filozofów – jak: problem początku świata, relacje dusza–ciało, cel istnienia Wszechświata, etc. Metafizyka leży więc niejako na pograniczu nauk przyrodniczych i innych – niż sama metafizyka – nauk filozoficznych. Ma więc metafizyka swój przedmiot, wbrew temu, co sądzą na ten temat negatywnie do niej nastawieni pozytywiści (*Wykład*, s. 229).

Jeśli chodzi z kolei o metody, to nauki przyrodnicze zwykle charakteryzowane są jako posługujące się metodą indukcyjną. To jednak nie dotyczy wszystkich nauk. Są bowiem takie, które mają charakter opisowy (zoologia) oraz takie, które są dedukcyjne (mechanika). Zdaniem Twardowskiego pozwala to na stwierdzenie, że brak zasadniczych różnic między naukami przyrodniczymi a filozoficznymi. Te ostatnie bowiem posługują się podobnymi metodami. Logika jest dedukcyjna, teoria stosunków opisowa, indukcyjne byłoby zaś badanie takiej choćby kwestii, jak wspomniany już problem celu ostatecznego wszechświata. Metafizyka posługiwałaby się także metodami dedukcyjnymi, co dotyczy zagadnienia: czy istnienie świata jest wieczne, czy też miał on początek w czasie. Zdaniem Twardowskiego już Arystoteles zaproponował rozstrzygnięcie tej kwestii za pomocą dedukcji (*Wykład*, s. 232). Dedukcyjne mogłyby również być etyka i estetyka, o ile dałoby się uzyskać zgodę co do podstawowych praw, z których można by wyprowadzić normy szczegółowe. Sporne jest natomiast rozstrzygnięcie tego, jak szukać tych ogólnych praw, indukcyjnie, czy też poprzez bezpośrednią oczywistość. Generalnie rzecz biorąc, można więc powiedzieć, że ostre przeciwstawianie nauk przyrodniczych i filozofii nie jest – w opinii Twardowskiego – uzasadnione⁵. W przypadku stosunku nauk przyrodniczych (czy szerzej nauk specjalnych w ogóle) do filozofii można mówić, co najwyżej, o różnicy stopnia. Stąd też Twardowski, nie widząc zasadniczej różnicy między nimi, może posługiwać się, w sposób dlań uprawniony na gruncie przyjętych przez siebie założeń, pojęciem filozofii naukowej.

Ten obraz metafizyki zmienił się jednak w koncepcji Twardowskiego w okresie późniejszym. Początkowo wyrażał on umiarkowany optymizm, co do możliwości budowy metafizyki, choć budowę systemu filozoficznego uważał za zadanie niezwykle trudne, które można by podjąć, wzorując się na osiągnięciach nauk szczegółowych (*Wykład*, s. 232 i n.). Uznając, że budowa systemu metafizycznego wymaga wielu prac przygotowawczych wyrażał przekonanie, że przed wykonaniem takich prac możliwa byłaby tylko budowa systemu częściowego (*Wykład*, s. 234). W okresie późniejszym, w szczególności w przemówieniu z okazji dwudziestopięciolecia PTF, Twardowski kwestie metafizyczne, oprócz teorii stosunków, lokuje poza sferą filozofii naukowej (*Przemówienie jubileuszowe*, s. 379 i n.). Zagadnienia te umieścić trzeba w sferze poglądu na świat, który naukowym nie jest i naukowym w pełni być nie może. Pogląd na świat

gicznymi Husserla, co dokonało się w 1902 roku. Por. R. Kleszcz, *Filozofia, nauka, światopogląd. Casus Twardowskiego*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 30, 2002, z. 4, s. 78–81.

⁵ Por. R. Kleszcz, op. cit., s. 74 i n., gdzie szeroko omawiam te zagadnienia.

powinien być tylko niesprzeczny i nie zawierać treści będących w niezgodzie z osiągnięciami nauki danej epoki. Choć pogląd taki może podlegać unaukowieniu, to w pełni naukowym nigdy stać się nie może. Skoro więc filozofia ma być naukowa, to tak rozumiana metafizyka, z jej obrębu musi być wykluczona. Twardowski był przy tym świadomy tego, że pewne potrzeby umysłu ludzkiego nie mogą być zaspokojone przez, jak to mówił: „...zimne, naukowe, logiczne operacje.” (*Przemówienie*, s. 242). Dostrzegał on więc przydatność, a nawet niezbędność światopoglądu w życiu człowieka. Zarazem widział potrzebę jego separacji od filozofii. Postulat oddzielenia filozofii naukowej i sfery poglądu na świat stał się bliski dla wielu autorów zaliczanych do szkoły, która została przez Twardowskiego stworzona. Choć samo oddzielenie, tak jak zostało ono przeprowadzone przez Twardowskiego, rodzić może rozmaite wątpliwości, o których szerzej pisałem w innym miejscu⁶.

2. Te przedstawione powyżej poglądy założyciela Szkoły Lwowsko-Warszawskiej budzić mogą rozmaite pytania i wątpliwości. Niekiedy mają one charakter głównie terminologiczny, w pewnych jednak przypadkach nabierają – jak postaram się pokazać – charakteru wyraźnie już rzeczowego. Twardowskiego koncepcja „filozofii naukowej” i jego ujęcie relacji filozofia – nauki szczegółowe nie wydaje się bowiem w pełni przekonujące. Przedstawienie tego wymaga oczywiście najogólniejszego choćby zarysowania, czym jest filozofia i jej metody⁷. **Filozofia jest, jak przyjmuję, rodzajem myślenia teoretycznego, w którym dąży się do sformułowania pytań i odpowiedzi dotyczących świata i człowieka.** Te pytania mają charakter ogólny, dotyczą kwestii podstawowych, wyrażane zaś są za pomocą aparatury technicznej, właściwej dla filozofii danej epoki. Język filozofii jest zasadniczo językiem naturalnym, choć możliwość stosowania aparatury formalnologicznej pozwala na (ograniczoną) formalizację niektórych zagadnień. Niezależnie od tego, że dyskurs filozoficzny toczony bywa nader często w języku naturalnym, to jednak musi być on uporządkowany i podporządkowany pewnym regułom.

Problem stosowania metod logicznych w filozofii godny jest oczywiście odrębnych analiz. Tutaj chciałbym tylko zauważyć, że z pewnością **znaczenie logiki i jej metod dla filozofii związane jest nie tylko z (ewentualną) możliwością formalizacji, lecz także z walorami analizy pojęciowej, która wymaga odwoływania się do narzędzi logicznych, szeroko już rozumianych.** Bocheński, pojmujący szeroko tę rolę, widział rolę logiki jako narzędzia, które przyczynia się do postępu w filozofii. To oddziaływanie logiki na filozofię dokonywać by się miało na trzech piętach. Po **pierwsze logika byłaby niejako wychowawczynią** (paidagogos) **filozofii**, dostarczając tej ostatniej wzorców sposobów myślenia i mówienia. Po **drugie logika byłaby narzędziem** (orga-

⁶ Por. R. Kleszcz, *Filozofia, nauka, światopogląd*, s. 89–92.

⁷ Por. R. Kleszcz, *Co to jest filozofia?*, „Ruch Filozoficzny”, t. 60, 2003, nr 4, s. 527–531. Uwagi dyskusyjne w stosunku do pewnych wątków myśli Twardowskiego przedstawiam w: *Filozofia, nauka, światopogląd*, s. 86 i n.

non) **filozofii**, dodajmy narzędziem doskonalszym od innych. Po **trzecie** zaś **byłaby** w pewnym sensie **częścią filozofii**, co należałoby rozumieć tak, że badania stricte logiczne prowadzą nie tylko do precyzowania pojęć używanych w filozofii, ale i do uzasadniania ich⁸. Ze swej strony chciałbym w tym miejscu zauważyć, że obserwacja życia filozoficznego dostarcza w tym względzie potwierdzenia opinii wyrażonej przez ojca Bocheńskiego. Moje własne doświadczenia przemawiają za tym, że filozofowie jakoś porządnie obeznani z logiką (nie znaczy to wcale, że profesjonalnie ją uprawiający) filozofują inaczej. Nie twierdzą, że zawsze i bezwyjątkowo lepiej. Zwykle jednak zwracają uwagę na znaczenie używanych pojęć, podejmując się, gdy trzeba, zabiegów precyzacyjnych. Kontrolują też poprawność przeprowadzanych wnioskowań. Mając do dyspozycji narzędzia logiczne i próbując je stosować, dochodzą niekiedy do ciekawych spostrzeżeń, pomijanych przez filozofów, z takich czy innych względów, logikę ignorujących. Stąd zastosowanie narzędzi logicznych dostarczać może także ciekawych wyników w przypadku analizy tekstów klasyków filozofii.

Oczywiście widzieć zarazem trzeba trudności związane ze stosowaniem logiki. Tutaj pragnąłbym tylko zauważyć, że z faktu, iż logika jest jednym z podstawowych narzędzi filozofii, nie wynika wcale, że każde zastosowanie logiki w filozofii jest czymś właściwym i pożądanym. Niekiedy oczekiwania związane z zastosowaniem logiki idą zbyt daleko. Jest np. kwestią dyskusyjną, na ile realizowalny jest, proponowany przez Jana Łukasiewicza, program reformy filozofii. W niektórych innych przypadkach zdarza się, że to zastosowanie jest z kolei wadliwe. **Nadto – co nader ważne – znajomość logiki i technik logicznych nie wystarcza, aby ktoś z nimi obeznany był tym samym dobrym filozofem. Tutaj, jak sądzę, potrzebna jest jeszcze dobra znajomość tradycji filozoficznej i coś, co nazwałbym wycuciem problemów filozoficznych** (inaczej i nadal nieco metaforycznie mówiąc wrażliwością na problemy filozoficzne). To ostatnie nabywa się nie tylko przez trening w zakresie analiz tekstów filozoficznych, klasycznych i współczesnych, lecz jest ono także efektem pewnych intelektualnych predyspozycji. Stąd nie każdy dobry (znający przy tym logikę), a nawet wybitny uczony, reprezentujący nauki szczegółowe, może stać się dobrym filozofem. Potwierdzają to przypadki nieudanych prób filozofowania, jakie zaobserwować możemy nawet u bardzo wybitnych uczonych.

Filozofia przy tym nie ogranicza się do jakiejś jednej określonej wyraźnej sfery poznania. To różni ją od nauk szczegółowych, mających zawsze określony – specyficzny dla danej nauki – przedmiot. Przedmiotem badania filozoficznego mogą być także obiekty badane przez nauki szczegółowe, tyle że filozof zainteresowany jest innymi ich aspektami i bada je w innej nieco perspektywie. Filozofia podejmuje problemy – z reguły – najogólniejsze. Takimi filozoficznymi pytaniami są pytania o istotę takiego, czy innego przedmiotu, w czym, jak wiadomo, Roman Ingarden widział zadanie filozofii. Zarazem jednak do filozofii należą zagadnienia, które nie są podejmowane przez żadną z nauk szcze-

⁸ Por. J. M. Bocheński, *Co logika dała filozofii?*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 6–7, s. 8.

gólowych. Celem filozofa bywa też np. wykrywanie założeń przyjmowanych w nauce (formalnej, przyrodniczej, czy humanistycznej), w wiedzy potocznej, czy w innych jeszcze sferach kultury. Filozof, nie traktując takich założeń jako czegoś oczywistego, wykrywa w ten sposób ontologiczne zaangażowania nauki, czy wiedzy zdroworozsądkowej. Problematyka metafizyczna, ontologiczna, w jakiejś części, ma taki właśnie charakter, wykraczający poza to, co badają owe nauki zwane przez Twardowskiego specjalnymi. Tak więc przekonania filozoficzne (twierdzenia, teorie) są budowane w znacznej mierze poprzez to, co nazwać można krytyczną analizą przekonań należących do nauk szczegółowych (humanistycznych i przyrodniczych), przekonań zdrowego rozsądku, przekonań moralnych, czy religijnych. Filozof, analizując te przekonania, poddaje je probierzowi krytycznego namysłu, analizie językowej, odwołując się do argumentacji pro i contra. Bezstronne rozpatrzenie takich argumentów pozwala na przyjęcie lub odrzucenie takich przekonań oraz na podanie racji (argumentów), dlaczego to się czyni. Stąd wynika potrzeba, aby filozof brał pod uwagę zdobycze innych nauk oraz dane dostarczane przez inne działy kultury⁹.

Twardowski, jak już mówiliśmy, w kwestii metod stosowanych w nauce i filozofii nie dopatrywał się między nimi zasadniczych różnic. Różne działy filozofii (różne nauki filozoficzne) posługiwałyby się wszystkimi metodami, jakie znamy z nauk szczegółowych. W tej kwestii można by przystać na taką tezę, rozumianą jednakże w tym sensie, że filozofia może stosować wszelkie metody, jakie znane są z rozmaitych nauk. Powstaje jednak pytanie, czy to charakteryzuje wystarczająco specyfikę filozofii. Pragnę przy tym zauważyć, że nie zakładam tutaj istnienia czegoś, co byłoby metodą swoistą dla filozofii, które to zagadnienie wymaga skomplikowanej analizy¹⁰. Sądzę tylko, że stosowana w filozofii argumentacja nie ogranicza się do tej znanej nam z nauk szczegółowych¹¹. Stosowanie argumentacji byłoby bowiem czynnikiem, który nadaje jej twierdzeniom walor ponadsubiektywny. Jako kwestia kluczowa jawi się w tym miejscu zagadnienie argumentu trafnego, prawomocnego. Nie mogę jednak tego problemu tutaj podjąć i rozpatrzyć, pozwalam sobie tylko na podkreślenie, że stosowanie argumentacji i jej charakter byłyby istotnymi czynnikami odróżniającymi filozofię od nauk szczegółowych.

W stosunku do charakteryzowanych przez Twardowskiego metod filozofii powstaje z kolei wiele niepewności szczegółowych. Można więc mieć wątpliwości, czy tylko metafizyka jest tą nauką filozoficzną, która wykracza poza ba-

⁹ Por. R. Wójcicki, *Przeszłość i przyszłość filozofii polskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 24, 1996, z. 1, s. 130, gdzie czytamy: „Filozof, który oznajmia światu, że nie musi liczyć się z odkryciami innych, że nie obchodzi go ani prawda stanowiąca akt wiary, ani prawda odkryć nauki, ani prawda dzieł sztuki, filozof, który głosi pełną autonomię refleksji filozoficznej, jest równie ciasny w swych przekonaniach, jak zwolennik którejś tam z rzędu wersji filozofii naukowej”.

¹⁰ Por. w tej kwestii S. Judycki, *Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 21, 1993, z. 4, s. 15–39.

¹¹ W tej kwestii por.: R. Kleszcz, *O racjonalności i jej granicach*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 51, z. 1, s. 175–181.

danie zjawisk umysłowych lub duchowych. Zgodzić się zaś można co do tego, że metafizyka leży na pograniczu nauk przyrodniczych i nauk filozoficznych, o ile rozumieć to w tym sensie, że filozof metafizyk nie może abstrahować od dorobku nauk szczegółowych. Znajomość teorii z fizyki, biologii i innych dyscyplin z zakresu przyrodznawstwa wydaje się niezbędna dla filozofa podejmującego pewne zagadnienia z zakresu metafizyki. Zarazem jednak pamiętać należy, że teorie naukowe nie wyznaczają w sposób jednoznaczny stanowisk metafizycznych w tych kwestiach, dla których dorobek odpowiednich dyscyplin przyrodniczych jest ważny. Skądinąd odpowiednie teorie naukowe nie muszą wcale reprezentować wyraźnych opcji metafizycznych. Wracając teraz do konstatacji czynionych przez Twardowskiego, powiedzieć należy, że niewłaściwe wydaje się dążenie do nadania dyscyplinom takim, jak etyka i estetyka charakteru dedukcyjnego. Nader wątpliwe wydaje się znalezienie takich praw ogólnych, z których można by dedukcyjnie wyprowadzać normy o charakterze szczegółowym. Ta droga konstruowania teorii etycznych (estetycznych) wydaje się niewłaściwa.

3. Niezależnie od pewnych wątpliwości, jakie nasuwają koncepcje Twardowskiego, należy także zwrócić uwagę na to, w jakie cechy pragnął on wpośazyć filozofię, która realizowałaby jego metodologiczne założenia. Cechy te, jego zdaniem, warte byłyby upowszechnienia w myśli polskiej, mającej za sobą przeszłość idealizmu, idealizmu niewolniczo naśladowującego wzorce niemieckiej filozofii idealistycznej (*Przemówienie*, s. 242). Filozofowanie pozostające pod wpływem niemieckiej myśli idealistycznej, niezależnie od walorów jego przedstawicieli, nie przyniosło dla myśli polskiej dobrych rezultatów. Twardowski wyraźnie to podkreśla, stwierdzając:

Najświetniejsze chwile rozwoju filozofii w Polsce pozostawały pod wpływem niemieckiej filozofii pokantowskiej, która wzięła od Kanta wiele pomysłów, ale nie przejęła się jego duchem krytycyzmu i dlatego wyrodziła się w niesłychany dogmatyzm – i upadła. A filozofia polska, wydawszy pod jej wpływem nie mniej świetne blaski, również upadła” (*Przemówienie*, s. 242).

Na jej przykładzie filozof pragnie pokazać następstwa panowania prądów, dla których krytycyzm nie był istotnym znamieniem. Niezależnie od walorów, jakie można by przypisać polskiej filozofii idealistycznej, jej podstawowy brak nie pozwala więc traktować jej jako wzorca dla późniejszych pokoleń filozoficznych. Jej dalsze losy uwiadcniają też niekorzystne skutki zastąpienia dogmatyzmu jednego kierunku pozytywizmem, którego Twardowski nie uznaje za filozoficznie twórczy kierunek.

Stąd zrozumiałe staje się dążenie do zapewnienia filozofii cech chroniących ją przed dogmatyzmem. W tym celu Twardowski kładł bardzo silny nacisk na to, że winna to być myśl, którą charakteryzuje **krytycyzm**, jako przeciwieństwo dogmatyzmu. Krytycyzm („naukowy krytycyzm”) ma nas bowiem chronić od uprzedzeń i z góry przyjętych arbitralnych stanowisk (*Przemówienie*, s. 241–242). Hasło krytycyzmu wiązało się z nazwiskiem Kanta, którego setna rocznica śmierci przypadała akurat w dniu inauguracji Polskiego Towarzystwa Filozo-

ficznego. Twardowski zwracał uwagę na to, że hasło krytycyzmu kantowskiego bliskie było niektórym polskim filozofom, by wspomnieć tutaj Jędrzeja Śniadeckiego, czy Feliksa Jarońskiego. Choć pamiętać należy, że nawet filozofowie nawiązujący do Kanta nie zawsze dobrze rozumieli jego stanowisko. Nawiązując do kantyzyzmu, Twardowski był zarazem jak najdalszy od niewolniczego, doktrynerskiego, trzymania się myśli Kanta. Godna to zalecenia myśl, aby nie powiełać bezkrytycznie rozwiązań przyjmowanych przez najwybitniejszych nawet filozofów. Dodajmy, że tym bardziej nie należy powiełać koncepcji pochodzących od autorów drugorzędnych, za którymi przemawia niekiedy tylko przemijająca moda. Stąd nadal chyba aktualny apel Twardowskiego:

Nie powinniśmy ulegać jednostronnemu wpływowi tego lub owego kierunku, ani nawet tego lub owego narodu.... Nie wolno nam się dać opanować wpływom obcym, lecz musimy sami nad nimi zapanować i posiłkując się tym, co po sumiennym zbadaniu wyda się trwałym, samodzielnie brać udział w pracy wspólnej (*Przemówienie*, s. 242–243).

Pamiętać warto, że mówił to nie zaściankowy profesor, któremu daleko było do znajomości ówczesnej myśli filozoficznej. Mówił to filozof Europejczyk, uczeń wybitnego mistrza Franza Brentano i kolega wielu innych, wybitnych uczniów austriackiego filozofa. W jego intencjach krytycyzm winien się więc łączyć z **samodzielnnością myślenia** i poszukiwaniem tego, co dostarczyć może dla filozofii trwałego oparcia. Ta samodzielność powinna stać się przymiotem tak poszczególnych myślicieli, jak i filozofii polskiej traktowanej jako całość. Czy dla nas, w początkach wieku XXI, nie płyną stąd pewne ostrzeżenia? Nie brak przecież bezkrytycznego naśladownictwa myślicieli europejskich i amerykańskich, nie zawsze najwyższego lotu i nie zawsze dostarczających tego, co można by uznać za wartościowe w sensie tak formalnym, jak i merytorycznym.

Powracając do samego hasła krytycyzmu, powiedzieć należy, że nie budzi ono wątpliwości, wtedy gdy operujemy nim na pewnym poziomie ogólności. O jego rzeczywistych walorach przekonać się jednak można dopiero wtedy, gdy szcharakteryzujemy bliżej wiążące się z nim postulaty. Próbując to uczynić, należy zwrócić uwagę, że słowo „krytyka” wywodzi się od greckiego κρίνειν. Grecy odnosili je tak do zabiegów o charakterze myślowym, jak i zmysłowym¹². Grecy posługiwali się także słowami: κρίσις (odróżnienie, opinia, sąd) oraz κρίτικός (zdolny do odróżnienia). We współczesnych użyciach termin krytyka odnosi się już tylko wyłącznie do zabiegów o charakterze myślowym.

Krytyka może być rozumiana jako odnoszenie tego, co krytyce podlega (tekst, mowa, etc), do pewnego wzorca i następnie stwierdzenia, czy to co poddawane krytyce spełnia, czy też nie, to kryterium w tymże wzorcu zakładane. Krytyka wiąże się więc z dokonywaniem oceny i wydawaniem sądu

¹² Arystoteles w traktacie *O duszy* stwierdza, że „każdy zmysł ma swój własny przedmiot, istnieje w organie zmysłowym jako takim i odróżnia (κρίνει) różnice zachodzące w danym przedmiocie zmysłowym”. W innym zaś miejscu tego traktatu zauważa, że myślenie (złożone z wyobrażeń i mniemań) to władza wypowiedzania sądów (osądzeń) o rzeczach. Por. Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1972, odpowiednio 426b i 428a.

wartościującego¹³. Krytyka byłaby efektem postawy, którą można określić mianem krytycyzmu. Mówiąc o krytyce, musimy odróżnić zabieg poddawania krytyce (a więc czynność pewnego rodzaju) od wyniku tej czynności w postaci tekstu krytycznego lub odpowiedniej mowy (wytwór). Krytyka rozumiana jako czynność i/lub wytwór wiąże się genetycznie z postawą zwaną krytycyzmem. Warto jednak zadać w tym miejscu pytanie, jakie są cechy charakterystyczne dla myślenia krytycznego. Z postawą krytycyzmu bywają łączone takie cechy, jak: dociekliwość, sceptycyzm, obiektywizm. Zdaje się też ona zakładać pewne cechy moralne, takie jak: odwaga czy pryncypialność oraz kierowanie się sprawiedliwością. Sądzić można, że niekiedy niektóre z tych cech mogą pozostawać w pewnych sytuacjach w konflikcie. Nietrudno wyobrazić sobie – w pewnej sytuacji – konflikt między postulatami sceptycyzmu i pryncypialności. Sądzę też, że nie każda postać sceptycyzmu sprzyja krytycyzmowi. Nie jest tak chyba w przypadku sceptycyzmu radykalnego i dogmatycznego. Warto natomiast zwrócić uwagę na to, że realizacja postulatów krytycyzmu wymaga, aby poddawany krytyce tekst (mowa) charakteryzował się odpowiednim stopniem precyzji. Twardowski należał do grona tych filozofów, którzy nie byli skłonni do uznania tezy, że stopień komplikacji pewnych zagadnień musi pociągać za sobą ich niejasność. W tekście *O jasnym i niejasnym stylu filozoficznym* takie stanowisko odrzucał, wiążąc niejasność stylu z mętnością i niejasnością sposobu myślenia. Stąd z jasnością myślenia wiązałyby się – zdaniem Twardowskiego – jasność pisania. Ten postulat jasności, bliski myśli analitycznej w ogóle, stał się wyróżnikiem myślicieli pozostających w kręgu oddziaływania Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Kwestia ta wydaje się obecnie nie mniej istotna niż w czasach Twardowskiego i wiąże się ze stosowaniem narzędzi logicznych sensu largo. W pracach z zakresu rozmaitych dyscyplin filozoficznych i humanistyki szeroko rozumianej mamy często do czynienia z wzorcami językowymi bardzo odległymi od założeń Twardowskiego, nawet jeśli je traktować dosyć liberalnie. Sądzę, że zagadnienie to winno stać się przedmiotem zainteresowania środowiska filozoficznego. Bez porozumienia się co do podstawowych reguł, co do charakteru języka dialog w środowisku filozoficznym, a bardziej jeszcze w środowisku przedstawicieli rozmaitych nauk humanistycznych, stawał się będzie coraz mniej możliwy¹⁴.

Z postawą krytycyzmu skłonny byłbym przy tym łączyć następujące dwa postulaty:

1. Postulat (niekartezjańskiego) wątpienia metodycznego, który domaga się, aby każdą dyskutowaną tezę (twierdzenie, hipotezę, teorię, doktrynę, etc.) poddawać próbie argumentów za i przeciw. Takie „wypróbowywanie”

¹³ Por. J. Pelc, *Krytyka i krytycyzm w nauce*, [w:] *Krytyka i krytycyzm w nauce*, Fundacja Nauki Polskiej, Warszawa 1998, s. 10, także R. Kleszcz, *Krytycyzm a autorytet w filozofii i humanistyce*, [w:] *Autorytety i normy*, red. D. Kowalska, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2003, s. 191 i n.

¹⁴ Por. *Język współczesnej humanistyki*, red. J. Pelc, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 2000, *passim*.

mocy tezy nasuwa analogię z metodą scholastyczną. W przypadku tej ostatniej, jeśli analiza tekstu poddawanego lekturze wyłaniała sprzeczność, to rozważano argumenty za i przeciw, dążąc zarazem do znalezienia rozwiązania i uzyskania odpowiedzi na powstające zastrzeżenia. Argumenty w domenie filozofii są, o czym już wspominałem, kwestią sporną. Ważną rolę tutaj odgrywają zabiegi o charakterze interpretacyjnym (hermeneutycznym). To wątplenie zaś, o którym mówimy – w naszym postulatcie – nie ma jednak charakteru kartezjańskiego. Nie domagamy się bowiem niepodważalnych podstaw i nie postulujemy refutacji wszystkiego, co budzi najmniejszą nawet wątpliwość. Takie radykalne wątplenie nie wydaje się bowiem niezbędne dla myślenia krytycznego.

2. Postulat bezstronności, domagający się uniezależnienia akceptacji lub odrzucenia tezy od tego, kto ją głosi. Także własne stanowisko powinniśmy przy tym poddawać takim samym próbom, jakim poddajemy stanowiska innych. Wydaje się to tym bardziej ważne, że nie brak stanowisk hiperkrytycznych, których krytycyzm jest jednak dziwnie osłabiony (lub wręcz nieobecny), gdy idzie o ich własne stanowisko. Nasza zaś decyzja o przyjęciu/odrzuceniu winna być maksymalnie niezależna od naszych wcześniejszych nastawień, żywionych przekonani, sympatii czy antypatii. W praktyce dążymy zawsze do bezstronności osiągalnej. Postulat bezstronności łączyć można z zasadą sprawiedliwości, która nakazuje, aby wszystkich uczestników dyskursu (z sobą włącznie) traktować tak samo. Bezstronność wiąże się z zajęciem obiektywnego punktu widzenia. Taki zaś punkt widzenia jest pewnym ideałem, który możliwy jest do realizacji, w faktycznej działalności poznawczej, tylko w pewnym stopniu.

Krytycyzm jest niezbędny w myśleniu w ogóle, w szczególności zaś niezbędny jest w domenie filozofii. W jej obrębie bowiem krytyka (i autokrytyka naukowa) jest nieodłączną częścią działalności badawczej. **Krytycyzm chroni nas bowiem nie tylko przed dogmatyzmem, ale także przed błędem.** Szczególny charakter filozofii powoduje, że w tej dziedzinie komplikacje, z jakimi mamy do czynienia, łatwo prowadzić mogą do błędów. Dostrzegali to Kazimierz Twardowski, mówiąc o naukach filozoficznych:

Nauki te, poruszając się w zakresie najdalej idących abstrakcji, a mając do czynienia z kwestiami łączącymi się bezpośrednio lub pośrednio, ale bez wyjątku i zawsze z życiem duchowym człowieka, najłatwiej narażają swych pracowników na liczne błędy i pomyłki, które powstają najczęściej tam, gdzie uchwycenie faktycznego stanu rzeczy i wskutek tego sprawdzenie hipotez jest najtrudniejsze” (*Przemówienie*, s. 240–241).

Szczególną rolę krytycyzmu w domenie filozofii podkreślało wielu myślicieli zwłaszcza, choć niewyłącznie, reprezentujących orientację analityczną.

Zagadnienie krytyki (krytycyzmu) rodzi dalsze, szczegółowe już kwestie wtedy, gdy bierzemy pod uwagę: jej typy wyróżniane ze względu na rozmaite kryteria, szczegółowe cele, etc¹⁵. Warto natomiast jeszcze zwrócić w tym miejscu uwagę na jedną tylko kwestię. Krytycyzm, zwykle traktowany jako jedno ze

¹⁵ Omawiam to szczegółowo w: R. Kleszcz, *Krytycyzm a autorytet w filozofii i humanistyce*, passim, zwłaszcza zaś s. 195 i n.

znamion racjonalności i racjonalizmu, bywa przeciwstawiany wszelkiemu odwoływaniu się do autorytetu. Wiadomo jednakże, że w historii myśli filozoficznej nie brakło takich autorów, którzy jako autorytet byli traktowani przez swych uczniów, zwolenników danej szkoły filozoficznej, czy przez szerszą filozoficzną publiczność. Takimi autorytetami dla wielu pokoleń myślicieli bywali: Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, dla niemałego zaś grona współczesnych jest nim Ludwig Wittgenstein. Takich autorytetów nie brakowało też w filozofii polskiej, jednym z nich był niewątpliwie sam Kazimierz Twardowski¹⁶.

Przed błędami chronić nas więc może z jednej strony krytycyzm, z drugiej zaś, co podnosi Twardowski, wspólna, **zbiorowa praca** nad tymi zagadnieniami. Praca, która wymaga wspólnych spotkań, posiedzeń, dyskusji. Stąd też, wedle Twardowskiego, czymś niezbędnym byłaby działalność stowarzyszeń i towarzystw filozoficznych stwarzających dla takich dyskusji odpowiednie forum (*Przemówienie*, s. 240 i n.). Działalność stowarzyszenia grupującego filozofów – wedle Twardowskiego – winna być otwarta na wszystkie kierunki myślenia, nie może służyć wyłącznie jakiemuś jednemu kierunkowi filozoficznemu. Można zatem powiedzieć, że **pluralizm orientacji metodologicznych** jest w tym przypadku najlepszym rozwiązaniem. Sam Twardowski nie sądził skądinąd, że pluralizm ten jest celem ostatecznym filozofii. Albowiem, jego zdaniem, tym celem jest **wyświetlenie prawdy** (*Przemówienie*, s. 241–242). Istnieje więc tutaj potrzeba podejmowania dwu nie zawsze zgodnych działań, godzących faktyczny pluralizm z nastawieniem na prawdę jako cel filozoficznej aktywności poznawczej.

4. Powyższe uwagi dotyczące wybranych zagadnień metafizycznych, które znajdujemy u Twardowskiego, były przedmiotem rozmaitych analiz. Sama koncepcja filozofii naukowej budziła i budzi liczne kontrowersje. Sądzę, że część z nich ma charakter terminologiczny, ale część ma charakter niewątpliwie rzeczowy. Jeśli przez filozofię naukową rozumieć tę refleksję filozoficzną, która spełnia standardy językowe i argumentacyjne, to tak rozumiany postulat filozofii naukowej skłonny byłbym nawet podzielać. Sądzę, że przy takiej koncepcji filozofii, nie powinno się z góry wyrzucać poza jej obręb pewnych zagadnień, tak jak to zrobił Twardowski z problematyką metafizyczną przeniesioną przezeń do sfery światopoglądowej. Zgodzić by się zarazem można z twierdzeniem, wyrażanym np. przez o. Bocheńskiego, że ta problematyka metafizyczna należy do najbardziej zawitych w filozofii. O ile zaś ma spełniać wspomniane standardy, to powinna być poprzedzona skomplikowanymi działaniami przygotowawczymi. Jeśli by nawet wyrazić zgodę na tak rozumianą filozofię naukową, to nie likwiduje to odrębności filozofii i nauk szczegółowych. Filozofia bowiem różni się od każdej z nauk i od każdego z typów nauk (formalne, przyrodnicze, humanistyczne). Z tych to względów – dla uniknięcia nieporozumień – nie uważam za

¹⁶ Problematyka autorytetu w ogóle, autorytetu w filozofii zaś w szczególności, rodzi rzecz jasna wiele kwestii terminologicznych i epistemologicznych. Por. J. Bocheński, *Co to jest autorytet*, [w:] idem, *Logika i filozofia*, PWN, Warszawa 1993, s. 195–266; R. Kleszcz, *Krytycyzm a autorytet w filozofii i humanistyce*, s. 201–215.

właściwe posługiwanie się pojęciem filozofii naukowej. Wystarcza, jak sądzę, postulat filozofii rzetelnie uprawianej, przestrzegającej postulatów dotyczących języka i argumentacji oraz stosującej takie narzędzia, które są w odniesieniu do danej problematyki najlepszymi z dostępnych.

Twardowski, mówiąc o filozofii, formułował zarazem (w szczególności w *Przemówieniu*) wskazania dotyczące cech, które winna posiadać filozofia godna tego miana. O cechach tych była już mowa. Warto teraz jednak przyjrzeć się im w kontekście obecnych uwarunkowań, w jakich toczy się życie filozoficzne w Polsce.

A. Filozofię winno cechować otwarcie na dyskusję, co zakłada wspólną pracę i wzajemną kontrolę. Wtedy bowiem, gdy patrzy się na dany problem z rozmaitych punktów widzenia, pozwala to na zapobieżenie jednostronności. W tym miejscu należy jednak dodać, że współcześnie możliwości takiego wspólnego namysłu nad zagadnieniami stały się możliwe, w daleko szerszym zakresie, dzięki elektronicznym środkom porozumiewania się. Środki te powodują, że tracą znaczenie granice i odległość. Rzeczą wartą dyskusji jest natomiast ustalenie, czy rozwój tych elektronicznych środków komunikowania się nie przyczynia się do osłabienia, a niekiedy wręcz atrofii tradycyjnych sposobów prowadzenia dyskusji. Można, nie bez podstaw, zakładać, że dotychczasowe formy kontaktowania i komunikowania się filozofów przeżywają pewien kryzys. Przyjrzenie się uczestnictwu w posiedzeniach odczytowych oddziałów Polskiego Towarzystwa Filozoficznego skłaniać może do przychylenia się do tej tezy. Stąd rzeczą pierwszorzędnej wagi staje się potrzeba dyskusji o tym, czy należy tylko doskonalić dotychczas stosowane formy, wierząc że mamy do czynienia z chwilowym kryzysem, czy też podjąć próbę gruntownej zmiany (wzbogacenia) dotychczasowych form działalności intelektualnej (w tym popularyzatorskiej) towarzystw naukowych. Dziś ta działalność powinna, choć roztropnie, sięgać do nowych możliwości komunikowania się. To wykorzystywanie Internetu powoduje, że tracą znaczenie granice i odległość. Dla Polskiego Towarzystwa Filozoficznego nie wystarczy już chyba dysponowanie czasopismem i organizowanie zebrań dyskusyjnych. Warto, abyśmy także zaczęli korzystać z Internetu i możliwości, jakie on stwarza. Własna strona internetowa towarzystwa wzbogaciłaby niewątpliwie możliwości komunikowania się i toczenia dyskusji. Ich zaś niezbędność była, jak to już odnotowaliśmy, podnoszona wielokrotnie przez założyciela stowarzyszenia.

B. Celem towarzystwa miało być skupianie wszystkich kierunków filozoficznych tak, aby wspólnie zmierzać do wspólnego celu, którym dla Twardowskiego była prawda. Z jednej strony pluralizm, któremu Polskie Towarzystwo Filozoficzne pozostawało wierne – jak to się tylko udawało – nawet w najtrudniejszym okresie swej historii. To na jego posiedzeniach, niekiedy nawet w okresie nocy stalinowskiej, prowadzono rzeczywiste filozoficzne dyskusje. Polskie Towarzystwo Filozoficzne także dziś skupia filozofów różnych orientacji. Może więc ono stymulować i wspierać takie, także międzyszkolne (w sensie reprezentowania rozmaitych metodologicznych podejść), dyskusje. Pytanie, na

które należy znaleźć odpowiedź, dotyczyłoby tego, czy w warunkach daleko idących rozbieżności możliwe są takie dyskusje, które nie byłyby tylko prezentacją własnego stanowiska, lub którąś z kolei nieudaną próbą filozoficznego dialogu. Skoro niekiedy filozofom trudno porozumiewać się, a nawet rozmawiać ze sobą w sytuacji niewielkich różnic poglądów, to wątpliwości co do efektów dialogu, w sytuacji istnienia zasadniczych różnic są naturalne. Warto byłoby podjąć na ten temat dyskusję w środowisku Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wszystko to rodzi pytania o możliwość prowadzenia dyskursu między zwolennikami tak odmiennych orientacji poznawczych i metodologicznych. Czy możliwy jest dyskurs w sytuacji niezgody zasadniczej co do narzędzi filozofii, prawomocnej argumentacji czy celów aktywności filozoficznej? Z drugiej jednak strony filozofia jest jednym z ostatnich miejsc, gdzie ludzie o tak różnych założeniach i punktach wyjścia mogą się spotykać. Nie należy więc pochopnie z możliwości dyskursu rezygnować. I to, mimo że doświadczenia co do efektów takich dyskusji, w sytuacji daleko idących rozbieżności metodologicznych, nie napawają – jak dotychczas – specjalnym optymizmem¹⁷. Gdzie szukać w takim przypadku wspólnej podstawy? Czyż byłibyśmy więc w takiej sytuacji skazani na sytuację opisywaną przez Wittgensteina: „Gdzie rzeczywiście spotykają się dwie zasady, których nie sposób uzgodnić, tam każdy ma drugiego za głupka i niedowiarka”¹⁸. Jeśli jednak uznać, że świat w którym żyjemy jest dla wszystkich ten sam i że wszyscy dysponujemy rozumem, to rozwiązanie takie jawi się jako trudne do przyjęcia. Na gruncie tego punktu widzenia, który ceni jasność prezentowanych tez i domaga się rzeczowej argumentacji, rezygnacja z tych wymagań nie jest możliwa. Albowiem, jak się zdaje, żadne koncesje na rzecz przeciwników rozumu nie są właściwe, ani nie prowadzą do pożądaných rezultatów. Czy bowiem, wyrzekając się rozumu, nie stajemy się igraszką w rękę sił, nad którymi nie będziemy już mogli mieć intelektualnej kontroli? Wszystko to wymaga, jak sądzę, zasadniczego namysłu, także – a może przede wszystkim – w środowisku Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

C. Postulowane przez Twardowskiego nastawienie na prawdę, może być realizowane wtedy, gdy myślenie nasze będzie cechował naukowy krytycyzm. Wydaje się, że te narzędzia, do wypracowania których przyczyniła się Szkoła Lwowsko-Warszawska, są w filozofii polskiej ciągle jakoś (choć może niezadowolająco) obecne. Wspólną troską powinno być dążenie do utrzymania, a chyba nawet wzbogacenie tychże standardów. To czy w ramach naszego towarzystwa, a szerzej na gruncie całej polskiej filozofii, przestrzega się wymagań krytycyzmu w ramach dyskusji naukowych winno być, jak sądzę, przedmiotem szerszej debaty. Zakorzenie krytycyzmu w praktyce filozofowania ma chronić nie tyl-

¹⁷ Te różnice, jakie dzielą filozofów są niekiedy czymś więcej niż różnicami poglądów, czy nawet różnicami uznawanych metod. W tych przypadkach jest bowiem możliwe wzajemne zrozumienie się. Najbardziej skrajna jest sytuacja, w której brak nawet wspólnej intencji, co czyni niezrozumiałą czynność wykonywaną przez drugą stronę. Por. S. Judycki, *Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?*, s. 22–25.

¹⁸ Por. L. Wittgenstein, *O pewności*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, § 611.

ko przed jednostronnością, ale i przed uleganiem rozmaitym intelektualnym modom. Tymczasem takie mody wydają się istnieć w naszym dzisiejszym życiu intelektualnym. Łączy się z nimi nierzadko fascynacja tym, co rzekomo wartościowe, bo nowe, całkowicie odbiegające od naszych dotychczasowych standardów, czy też zalecone przez rozmaitych filozoficznych modnych pisarzy. Daje się często zauważać fascynacja myślą niezborną, a mającą wyzwalać nas z „niewoli” racjonalizmu. To, przed czym staje współczesny filozof, to nie tylko lokalne kwestionowanie władzy rozumu, czy odwoływanie się do budzących wątpliwości teoriopoznawcze władz poznawczych. Mamy bowiem do czynienia z kryzysem o znacznie szerszym zasięgu. Rozum, zwłaszcza w jego wydaniu zachodnim, uznaje się niekiedy (wcale nierzadko!) za uwarunkowany całkowicie przez czynniki inne niż poznawcze. Dla niektórych autorów były to (czasami nadal są) np. kryteria klasowej przynależności autora, mające determinować jego filozoficzne przekonania. Częściej może w dniu dzisiejszym mówi się nawet o innych czynnikach, o podobnym statusie, np. o czynniku płci. Nadto zaś uznaje się rozum i kategorie takie, jak racjonalność, za źródło rozmaitych opresji w kulturze zachodniej. Opresje te powinny być usuwane za pomocą mniej lub bardziej radykalnych strategii emancypacyjnych.

D. Wedle polskiego filozofa, winno się korzystać z nauk, których dostarcza nam nasza własna przeszłość filozoficzna. Dzisiaj wymaga to znajomości całej wartościowej tradycji i kultywowanie tych wątków, które uznamy za szczególnie wartościowe. Wszystko to skłania do wniosków, które sformułował w połowie lat dziewięćdziesiątych prof. Ryszard Wójcicki:

Pora, pora najwyższa, abyśmy zaczęli szanować i pielęgnować naszą przeszłość. Jeśli tego nie uczynimy, grozi nam, że znów znajdziemy się na obrzeżach cywilizowanego świata, jeśli nie wręcz stoczymy się do roli konsumentów postmarksistowskiej papki, tak dziś modnej na Zachodzie. Tak – nie pomyliłem się: właśnie postmarksistowskiej, bo wszystkie te relatywistyczne trendy, które śledzimy z zapalem, z reguły mają swe korzenie w „nieśmiertelnej myśli” klasyków marksizmu. Pewne filozofie kompromitują się, ale wcale niełatwo giną¹⁹.

Warto byśmy tej szansy twórczego nawiązania do naszych najlepszych tradycji nie stracili.

5. Taka filozofia winna być uprawiana – zdaniem Twardowskiego – także w sferze oddziaływania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Te założenia bliskie stały się uczniom Twardowskiego, czy szerzej tym wszystkim, którym bliski stał się ten sposób uprawiania filozofii, choćby nawet – jak Władysław Tatarkiewicz – wyszli z innych środowisk. Nie znaczy to wcale, że były one powszechnie przyjęte przez całe polskie środowisko filozoficzne wieku dwudziestego. W okresie międzywojennym, jak i w okresie powojennym, nie brakło głosów utożsamiających Szkołę Lwowsko-Warszawską z pozytywizmem²⁰. Głosy

¹⁹ Por. R. Wójcicki, *Przeszłość i przyszłość filozofii polskiej*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 24, 1996, z. 1, s. 140.

²⁰ Pomijam oczywiście krytykę prowadzoną przez urzędowych marksistów w latach pięćdziesiątych XX wieku, albowiem nie miała ona charakteru rzeczowego, a co niemniej ważne dokonywała się w warunkach monopolu ideologicznego.

takie słyszano w środowisku neoscholastycznym, a w szczególności dotyczyły one propozycji stosowania logiki w filozofii. Tym tendencjom przeciwstawiał się Jan Łukasiewicz i związana z nim grupa skupiona w Kole Krakowskim. W jakiejś mierze z takim podejściem mamy także do czynienia w przypadku pracy Leszka Kołakowskiego *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*. Kołakowski jednemu z paragrafów tejże książki nadaje tytuł *Empiryzm logiczny w Polsce*, omawiając w nim poglądy: Kazimierza Ajdukiewicza, Jana Łukasiewicza, Tadeusza Kotarbińskiego i Alfreda Tarskiego²¹. Choć Kołakowski dostrzegał pewne różnice między tymi filozofami a pozytywizmem Koła Wiedeńskiego, to jednak łączył ich jakoś z prądem pozytywistycznym. Takie traktowanie dorobku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się niewłaściwe. Zwłaszcza błędne jest to, co już ponad siedemdziesiąt lat temu pokazywał Jan Łukasiewicz, czyli utożsamianie z pozytywizmem wszelkiej filozofii chcącej stosować logikę do badań filozoficznych²². Mimo tego spotykamy nadal stanowiska używające w odniesieniu do filozofii Szkoły miana pozytywizmu²³.

Z pewnością jednak najważniejszymi spośród krytyków Szkoły Lwowsko-Warszawskiej byli Roman Ingarden i Henryk Elzenberg. Choć niektóre z sformułowanych przez nich zarzutów wydają się dziś wątpliwe (np. Ingardena wizja logiki i krytyka tego, co nazywał logiką pozytywistyczną), to nie ulega jednak wątpliwości, że w przypadku tych autorów mamy do czynienia z myślicielami najwyższej próby. Reprezentowane przez nich stanowiska i sformułowane krytyki mogą dostarczyć, także współcześnie, filozofii polskiej niejednej inspiracji. Ich (a także niektórych innych autorów) dyskusje ze Szkołą dotyczą często spraw fundamentalnych, poziom dyskusji zaś jest zwykle wysoki. Warto nawiązać do tych polemik dotyczących rozmaitych kwestii, np. koncepcji rozumu czy wizji racjonalności. Ich krytyka pewnych założeń Szkoły, niezależnie od swej dyskusyjności, odwołuje się zwykle do pewnych racji (argumentów). Te konflikty i spory pozwalają zwykle na określenie tego, co jest ich przedmiotem i jakie racje przytaczane są na ich rzecz. To co ich różniło, to nie tylko różnice metodologiczne, lecz także odmienne sfery zainteresowań, w stosunku do tych typowych dla Szkoły (aksjologia i filozofia kultury w przypadku Elzenberga, estetyka i ontologia – Ingardena). Sądzę więc, że te dyskusje i inspiracje, jakie tam znajdujemy, zasługują na większą uwagę współczesnych polskich myślicieli. Większą niż ta uwaga, jaką darzy się niekiedy dyskusje spotykane u niektórych autorów zachodnioeuropejskich. Rzecz jasna mam na myśli tych autorów zachodnioeuropejskich, którzy unikają programowo jakichkolwiek zabie-

²¹ Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. (Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa 1966, s. 209–211.

²² Por. J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa 1961, s. 197–198.

²³ Por. np. R. Wójcicki, *Pozytywizm polskiego dwudziestolecia*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 20, z. 1–2, passim. W tym jednak przypadku posługiwanie się tym terminem związane jest z nadawaniem mu szerszego, niż standardowo się przyjmuje zakresu.

gów precyzacyjnych i równie programowo, a właściwie alergicznie, reagują na tzw. logocentryzm. W stosunku do tych filozofów i tych sposobów filozofowania aktualna wydaje się bowiem sformułowana przed dwoma wiekami opinia polskiego filozofa Józefa Kalasantego Szaniawskiego:

Ta przewrotna nieufność w siły rozumu, to buntownicze uraganie się z jego obietnic, świeżym jest wieku zepsutego płodem, zaś usiłowania rozumu powstającego przeciw rozumowi oburzający dają widok metafizycznego (jak je Leibnitz nazywał) samobójstwa²⁴.

²⁴ Por. J. K. Szaniawski, *Co to jest filozofia*, [w:] *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, red. W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1970, s. 62–63.

Ulrich Schrade

Na drugie stulecie istnienia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Wyłoszone w dniu 12 lutego 1904 roku przez Profesora Kazimierza Twardowskiego „zagajenie” pierwszego zebrania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego składa się z trzech części. W części pierwszej uznaje się dyskusję i wymianę myśli za podstawową formę unikania paralogizmów i mętnego pustosłowania w pracy filozoficznej, w drugiej ogłasza się rezygnację z wydawania własnego czasopisma, a w trzeciej postuluje się intelektualne usamodzielnienie się filozofii polskiej od zachodnioeuropejskich wpływów. Klamrą spinającą całość „zagajenia” jest troska i dążenie do stworzenia **racjonalnej i samodzielnej filozofii polskiej**. Zamiar ten udało się w pełni zrealizować samemu Twardowskiemu w znakomitej Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Skoro Szkoła Lwowsko-Warszawska była realizacją przesłania leżącego u podstaw powołania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, to można by uznać, że Towarzystwo spełniło swoje zadanie i jest już w zasadzie niepotrzebne. Zauważmy jednak, że Szkoła Lwowsko-Warszawska **była**, ale już **nie jest** dominującą formacją intelektualną w polskiej filozofii. Owszem wyrzyła ona głęboki ślad na polskiej filozofii, ale ślad ten zasypują coraz intensywniej mgławice intelektualne zrodzone na Zachodzie i chętnie przezeń eksportowane na Wschód i równie chętnie importowane przez Polaków na grunt rodzimy. Stąd przesłanie Kazimierza Twardowskiego wzywające do jasności myśli i samodzielności intelektualnej zachowuje w pełni swą aktualność. Trzeba w nim tylko zmienić nazwy prądów filozofii zachodnioeuropejskiej wzbudzających dziś nabożną cześć u Polaków, nazwiska myślicieli niemieckich i francuskich, którzy są przedmiotem wieloletnich wykładów monograficznych, seminariów i translatorów oraz męża opatrznociowego, który mógłby ten stan rzeczy zmienić. Dziś w filozofii polskiej już nie dominuje Hegel i „powierzchnowy pozytywizm”. Królują w niej Husserl, Heidegger i Gadamer oraz Levinas, Derrida i Ricoeur. Nawet twórcza adaptacja ich myśli do rozwiązywania problemów współczesności jest mało strawna dla szerszych kręgów intelektualnych i przez to nie służy promieniowaniu refleksji filozoficznej w obrębie humanistyki. Na szczęście, w stulecie istnienia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego nie musimy już szukać wsparcia uzdrowienia tej sytuacji w krytycyzmie Kanta, a wystarczy odwołać się rodzinnej tradycji Szkoły Lwow-

sko-Warszawskiej. Jak Twardowski u Kanta szukał nie tyle idei, co narzędzi pracy filozoficznej, tak samo i obecnie Szkoła Lwowsko-Warszawska winna dominować w filozofii polskiej nie problematyką, a stylem filozofowania – jasnym i wyrazistym przemyśleniem i przedstawieniem rozważanych kwestii.

Jak zatem należało by dziś zagaić pierwsze zebranie Towarzystwa w drugim stulecie jego istnienia. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że sama nazwa do czegoś zobowiązuje – Polskie Towarzystwo Filozoficzne.

Po pierwsze, więc – „polskie”. Określenie to można wprawdzie interpretować, że „polskie” oznacza tu skupiające filozofów polskich. Byłoby to jednak uproszczenie idei powołującej Towarzystwo. Wszak wystąpienie Twardowskiego tchnie troską o filozofię polską. Skoro Towarzystwo jest „polskie”, to głównym przedmiotem jego starań winien być twórczy rozwój samodzielnej filozofii polskiej i kultury filozoficznej w Polsce. W okresie integracji europejskiej i nieodłącznej od niej unifikacji poglądów i postaw, należy za wszelką cenę dążyć do zachowania jej różnorodności i odmienności. W różnorodności i odmienności jest życie i rozwój. Polskie Towarzystwo Filozoficzne powinno zatem wspierać kształtowanie się oryginalnej, odrębnej od innych – filozofii polskiej. Odrębności tej nie można jednak sztucznie kreować, a powinno się ją czerpać ze specyfiki ducha narodowego. Wszak Twardowski mówił, że kwestie filozoficzne łączą się bezpośrednio lub pośrednio „ale bez wyjątku i zawsze z życiem duchowym człowieka”, a więc i życiem ducha narodowego. Za cechy specyficzne narodu polskiego istotne dla „polskości” filozofii uznają dwie cechy: w teorii, brak wysoce zracjonalizowanych ciągów metafizycznych połączony ze skłonnością do transcendentalnego marzycielstwa, w praktyce, lekkomyślny spryt wobec użytecznej strony życia połączony z wyczekiwaniem na moment wielkiego czynu – czynu niezwykłego, a najlepiej bohaterskiego. Te właśnie cechy powinny stanowić ośnowę budowania filozofii polskiej. W dziejach filozofii polskiej obie te składowe są jakoś obecne, ale zawsze w rozproszeniu. Jedni odnosili się do tych cech aprobująco, inni – korygująco, a jeszcze inni – krytycznie, ale nie zostały one jak dotąd ujęte w jeden zwarty system.

Po drugie w nazwie określone zostało, że PTF jest „Towarzystwem”. Towarzystwo jest stowarzyszeniem w sensie Ferdynanda Toenissa, jednoczącym wiele różnych wspólnot badawczych. Filozofia polska jest pluralistyczna i różnicowana pod względem przedmiotu i metody dociekań teoretycznych. Jedyną wartością, która łączy różne wspólnoty badawcze jest zainteresowanie naczelnymi wartościami kultury wysokiej. Współczesność całkowicie rozchwiała i zatarała sens naczelnych wartości kultury. Wartości te są rozchwiane i przewartościowywane. Kierunek tych przemian rodzi w społeczeństwie dezorientację ideowo-aksjologiczną i budzi uzasadniony niepokój środowisk filozoficznych. Rozwój naukowo-techniczny i przemiany obyczajowo-moralne szokują tempem i radykalnością. Elitaryzm intelektualny współczesnej nauki, jej niedostępność dla szerokich mas powodują, że człowiek odwraca się od naukowego obrazu świata, skłaniając się ku myśleniu magicznemu i magicznemu widzeniu świata. W dziedzinie obyczajowo-moralnej natomiast postępuje rozkład tradycyjnych wspólnot

naturalnych, m.in. pod wpływem nowych i agresywnych form obyczajowości, a tradycyjną moralność wypiera wszechtolerancyjny humanitaryzm. Społeczną rolą filozofii jest racjonalne widzenie i ocenianie tych i innych zjawisk. Ta jej rola jest jednak słabo widoczna w bieżącej działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. PTF powinno się zatem bardziej skoncentrować na opracowaniu i propagowaniu filozoficznych analiz głównych problemów współczesności: poznawczych, etycznych, estetycznych i politycznych. Tylko wokół wspólnych problemów, a nie metody czy nawet dyskusji, można by chyba dziś zintegrować polskie środowisko filozoficzne.

I wreszcie trzeci człon nazwy naszego „Towarzystwa” wskazuje, że jest to towarzystwo „Filozoficzne”. Filozofia docieka ostatecznych podstaw teoretycznych ludzkich poglądów i postaw w najistotniejszych w danym czasie i okolicznościach kwestiach kultury. Tymczasem większość publikacji filozoficznych nieustannie dogania nowe prądy napływające do nas z Zachodu i unika wszelkich deklaracji poglądów i postaw wobec tych nowinek. W imię naukowego obiektywizmu opisuje się tego lub owego myśliciela albo ten lub inny problem, nie zajmując jednak żadnego własnego stanowiska w kwestii poruszanego zagadnienia. Zniechęca to czytelnika do studiowania samych w sobie trudnych tekstów filozoficznych i rodzi podejrzenie, że Polscy filozofowie są całkowicie zależni intelektualnie od zagranicy. Niezapomniany ojciec Józef Maria Bocheński twierdził, że filozofów można podzielić na sceptyków i dogmatyków; sceptyk mętnie myśli i w byle co wierzy, a dogmatyk jasno myśli i głęboko wierzy. Filozofia polska potrzebuje mniej sceptycyzmu i powinna się stać bardziej dogmatyczna w dobrym tego słowa znaczeniu.

Azymut filozofii, jako dociekania ostatecznych podstaw teoretycznych ludzkich poglądów i postaw, jest nastawiony w głąb, a nie wszereż. Tymczasem filozofia polska idzie w ostatnim okresie wyraźnie wszereż, a unika głębi. Ukazuje się mnóstwo czasopism i książek filozoficznych, odbywają się niezliczone konferencje i zjazdy, rosną szeregi zawodowych i amatorskich filozofów. Już nawet profesjonaliści nie są w stanie śledzić tej lawinowo rosnącej ilości publikacji, konferencji i zjazdów. Jakimś rozwiązaniem mógłby tu być rocznik najciekawszych i najwartościowszych przedruków oryginalnych dokonań filozofii polskiej. Kazimierz Twardowski uważał, że Polskie Towarzystwo Filozoficzne nie potrzebuje własnego organu naukowego. Dziś jednak w nawałnicy produkcji filozoficznej można by się zastanowić nad przekształceniem jednego w roku numeru kwartalnika Zarządu Głównego PTF „Ruchu Filozoficznego” w numer zawierający przedruki najwartościowszych dokonań filozoficznych na gruncie polskim. I tam pomieszczone artykuły i opracowania propagować na terenie Europy. Należy żywić nadzieję, że i Polskę kiedyś stać będzie na fundowanie stypendiów studentom z Zachodu, organizowanie ogólnoeuropejskich konferencji poświęconych filozofii polskiej i propagowanie rodzimej myśli filozoficznej w świecie tak, aby kierunek przepływu idei był bardziej wyrównany niż jest obecnie.



Jan Krokos

Polskie Towarzystwo Filozoficzne a projekt odnowy filozofii

Przygotowując tę wypowiedź, zastanawiałem się nad doбором treści, które byłyby godne jubileuszu 100-lecia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, które byłyby ważne, a jednocześnie różniące się od tych, które zostaną przedłożone przez innych prelegentów. Założyłem więc, że wszystkie nasze wypowiedzi będą względem siebie komplementarne. A zatem chciałbym, by to, co powiem, było przyjęte jako dopowiedzenie, zwrócenie uwagi, mała cegiełka włożona w mury budowli.

1. Polskie Towarzystwo Filozoficzne a paradygmat filozofowania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej

W stulecie powstania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego należy je uznać za przedsięwzięcie udane. Tak jak cały projekt odnowy czy odrodzenia filozofii polskiej, zapoczątkowany i wdrażany przez Kazimierza Twardowskiego, tak i PTF, będące jego częścią, przyniosło owoce, którymi należy się szczyścić. Szkoła Lwowsko-Warszawska, zajmująca w tym projekcie miejsce centralne, nie tylko że z biegiem lat się rozwijała, dojrzywała i szlachetniała, to jeszcze twórczo oddziaływała na inne szkoły i nurty filozoficzne w Polsce, a także przekraczała jej granice¹. Wspomnę tylko o dość obfitym czerpaniu z dorobku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej przez neotomistów: o Innocentego Bocheńskiego, ks. Antoniego Korcika i ks. Jana Salamuchę, a także – w innym wymiarze – Stefana Swieżawskiego. Mając na uwadze to, że wymienionych tu filozofów zalicza się formalnie do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, można by mówić o mariażu z tomizmem. Także Szkoła Lubelska tomizmu egzystencjalnego wiele zawdzięcza spotkaniu z filozofią Szkoły Lwowsko-Warszawskiej².

¹ Por. J. Woleński, *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985.

² Podczas sympozjum poświęconego ks. prof. Stanisławowi Kamińskiemu padło pytanie, czy być może nie jemu należałoby przyznać prymat w kształtowaniu sposobu filozofowania na KUL, a także – sposobu uprawiania nauki na tej uczelni? Jeśli opinia studentów i absolwentów odzwier-

O Szkole Lwowsko-Warszawskiej w kontekście jubileuszu PTF należy mówić dlatego, że Towarzystwo to wraz z innymi wówczas istniejącymi towarzystwami filozoficznymi stało się formalną płaszczyzną umożliwiającą realizację jednego z postulatów, jakie w swym projekcie odrodzenia filozofii polskiej zawarł Twardowski. Tym postulatem było możliwie szerokie otwarcie się na różne kierunki i nurty filozoficzne. Pozostałe postulaty mogły być jedynie zrealizowane w pracowniach filozofów i na seminariach. Budowały one – powiedzielibyśmy – paradygmat uprawiania filozofii, wyłożony pokrótce przez Twardowskiego podczas inauguracyjnego posiedzenia PTF³. Na ten paradygmat składały się: danie pierwszeństwa przedmiotowi badań przed ich wynikami; jasność i precyzja wypowiedzi; dbałość o możliwie najlepsze uzasadnienie twierdzeń; konieczność dyskusji w pracy filozoficznej; intersubiektywna kontrolowalność jej wyników (naukowy krytycyzm); dostrzeżenie, że filozofia jedynie wypełniając swój immanentny cel, odpowiedzialnie służy innym naukom i społeczeństwu. Ten paradygmat obowiązywał w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Niezależnie od niej w istocie obowiązywał także w fenomenologii czy w tomizmie – i dlatego wszystkie nurty, w których filozofowało się w ten sposób, mogły się ze sobą spotkać, dyskutować i uczyć się od siebie. Polskie Towarzystwo Filozoficzne, postawione na takim fundamencie, miało zadanie integrujące⁴.

2. Fenomenologiczny i neoscholastyczny projekt odnowy filozofii

Mniej więcej w czasie, gdy kształtowało się PTF, w Niemczech powstał inny projekt odnowy filozofii. Autorem tego projektu był inny uczeń Franciszka Brentana, Edmund Husserl. Fenomenologia, według jego zamysłu, miała być ścisłą nauką i podstawą wszelkich nauk. Pod koniec życia Husserl w fenomenologii dojrzał środek na kryzys nauk i europejskiej kultury. W 1935 roku w Wiedniu wygłosił wykład *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*⁵, a na

ciędlą atmosferę uczelni, to przekonanie o tym, że na KUL szczególnie dba się o metodologię badań, było powszechne. Wykraczało ono poza Wydział Filozoficzny, choć zapewne przeświadczenie to nie zawsze znajdowało odzwierciedlenie w pracach naukowych. Ważne jest to, że atmosferą rzetelnego, metodycznego badania na KUL się oddychało, a zasługę w tym miał m.in. ks. Kamiński, nawiązujący do sposobu uprawiania filozofii w Szkole Lwowsko-Warszawskiej.

³ K. Twardowski, *Przemówienie na otwarcie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1904, nr 7, s. 2.

⁴ Na marginesie chciałbym zwrócić uwagę na ekonomiczną roztropność K. Twardowskiego, który nie podążył za modą i nie obciążył Towarzystwa zbędnymi kosztami wydawania własnego periodyku, lecz skorzystał z wydawanego w Warszawie przez Władysława Weryhę „Przeglądu Filozoficznego”. Złoty środek winien być zachowany także w organizacji życia filozoficznego, któremu nie sprzyja ani jego centralizacja, ani zbytnie rozproszenie.

⁵ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993. Tekst tego odczytu, rozszerzony przez Husserla, został dołączony do VI tomu *Husserliana*, zawierającego *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. W. Biemel, Den Haag 1954.

stępnie w Pradze cztery wykłady, będące podstawą dla opublikowanego w roku następnym dzieła *Kryzys nauk europejskich i transcendentna fenomenologia*⁶. Przyczyn kryzysu Husserl upatrywał m.in. w utracie przez filozofię wyjątkowej roli wśród nauk, w złym rozumieniu jej zadań i możliwości, w dominującym modelu naukowości, jakie wszelkiemu poznaniu teoretycznemu narzuciło matematyczne przyrodoznawstwo, co w konsekwencji doprowadziło do fałszywego rozumienia pozycji człowieka. Lekarstwem miała być filozofia, wyrosła z teoretycznego nastawienia, a polegająca na niezaangażowanym praktycznie obserwowaniu świata. Pierwszeństwo należało się rzeczy samej, a celem była prawda, prawda idealna jako wartość absolutna. Naczelną zasadą pracy filozofa było nieprzyjmowanie z góry żadnej tradycji, lecz nie jej odrzucenie. Krytycyzm filozofowania nieuchronnie domagał się powstania wspólnoty filozofów, którzy wspomagają się w pracy w urzeczywistnianiu idei swego nieskończonego zadania, jakim jest poznawanie prawdy dla niej samej. W filozofach Husserl widział „funkcjonariuszy ludzkości”, którzy służą jej jedynie, jeśli spełniają swoje zadanie rzetelnego filozofowania, i która takiej służby koniecznie potrzebuje. Pisał:

Wprawdzie uniwersalna filozofia wraz ze wszystkimi naukami stanowi tylko cząstkowy przejaw kultury europejskiej, ale [...] część ta jest, by tak rzec, funkcjonującym mózgiem, od którego normalnego funkcjonowania zależna jest rzetelna, zdrowa duchowość europejska. Bycie człowiekiem na wyższym szczeblu człowieczeństwa albo rozumu wymaga zatem autentycznej filozofii⁷.

Jeszcze w XIX wieku, dokładnie 4 sierpnia 1879 roku, ukazał się inny program odnowy filozofii, tym razem filozofii chrześcijańskiej. Tego dnia ukazała się encyklika Leona XIII *Aeterni Patris* – o znaczeniu filozofii⁸. Encyklika jest oficjalnym dokumentem Kościoła i przyporządkowana jest jego posłannictwu religijnemu. Niemniej akcentuje dwie sprawy, które mają szersze znaczenie. Pierwsza to podkreślenie niezbędności filozofii dla kultury. Druga to koncepcja filozofii czy filozofowania. W encyklice *expressis verbis* jest powiedziane, że od filozofii bez wątpienia zależy w dużej mierze poprawność logiczna pozostałych dyscyplin ludzkiej wiedzy⁹. Filozofii potrzebuje także teologia po to, by z jej

⁶ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* została pierwotnie opublikowana w wydawanym w Belgradzie czasopiśmie „Philosophia” 1939, nr 1, s. 77–176. Polskie tłumaczenie tego tekstu, dokonane przez S. Walczewską: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, ukazało się najpierw w Krakowie w 1987, a potem w Toruniu w 1999 roku. Fragmenty tzw. dużego *Kryzysu*, obejmującego także dalsze partie, opracowane przez Husserla w latach 1936–1937, zostały udostępnione w tłumaczeniu J. Szewczyka: *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9, s. 93–121.

⁷ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, s. 39.

⁸ Tłum. polskie K. Pawłowski, www.nonpossumus.pl/encykliki/Leon_XIII/aeterni_patris.

⁹ „Z filozofii bowiem, jakby z przewodzącej mądrości, wszystkie nauki wyzwolone biorą zdrowe zasady i reguły postępowania naukowego, i z niej też, jakby ze wspólnego źródła życia, zwykły czerpać twórczego ducha. Fakty i nieustanne doświadczenia potwierdzają, że nauki wyzwolone wtedy najbardziej się rozwijały, kiedy filozofia znamionowała się mądrym sądem i nieskalanym dostojeństwem. Bywały zaś zaniedbywane i niemal zapomniane, gdy i filozofia podupa-

pomocą nabyć charakteru i twórczego ducha prawdziwej wiedzy naukowej oraz by dokładniej, pełniej i owocniej poznać to, co jest przedmiotem wiary. Prawda, że w encyklice wzorem filozofa jest Tomasz z Akwinu, lecz dlatego, iż starożytnych doktorów „miał w wielkiej czci i dlatego dane mu było osiąść w jakiś sposób zrozumienie ich wszystkich”¹⁰. Z pochwały Tomasza z Akwinu, jaką spotykamy w encyklice, można bez trudu wyłowić cechy filozofowania, za jakimi opowiada się papież. Są to: umiłowanie prawdy, szerokie, lecz krytyczne czerpanie z bogactwa wiedzy ludzkiej, solidność i przenikliwość badań, rzetelność argumentacji, systematyzacja materiału¹¹. Pod koniec encykliki papież napisze:

Oznajmiamy więc, że chętnie i wdzięcznym sercem należy przyjąć wszystko, cokolwiek zostało mądrze powiedziane, cokolwiek zostało przez kogoś odkryte i myślą uchwycone. Was wszystkich, Czcigodni Bracia, wytrwale zachęcamy, abyście dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócili do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerszej ją rozpropagowali. Powiadamy – mądrość świętego Tomasza. Jeśli bowiem coś zostało przez uczonych scholastycznych przebadane ze zbytnią prostotą, bądź za mało rozważnie przekazane, jeśli jest niezbyt przystające do osiągnięć naukowych późniejszych stuleci, lub wreszcie z jakiegokolwiek innego powodu jest nie do przyjęcia, tego oczywiście nie należy pod żadnym zobowiązaniem podawać naszym współczesnym¹².

Podstawowa zbieżność tych trzech programów odnowy filozofii jest widoczna, mimo różnic w wytyczonych drogach ich realizacji. Wszystkie one doceniają filozofię i jej rolę w życiu ludzkim, a przede wszystkim w nauce i całej

dała i wkiłała się w przeróżne niedorzeczności i błędy. Dlatego również dyscypliny przyrodnicze, które są teraz tak bardzo cenione i po dokonaniu tylu wspaniałych odkryć wzbudzają wszędzie szczególny podziw, z przywrócenia filozofii dawnych wieków nie tylko że nie doznają żadnego uszczerbku, lecz wręcz to właśnie one winny spodziewać się największej części z obiecanej pomocy. Samo bowiem rozważanie faktów i obserwowanie natury nie wystarczy dla ich owocniejszego uprawiania i rozwoju; bo gdy już fakty zostaną ustalone, należy wznieść się wyżej i włożyć więcej wysiłku w celu poznania natury rzeczy cielesnych, a także wykrycia praw, którym są posłuszne, oraz zasad, z których pochodzi ich porządek i jedność w różnorodności oraz wzajemne powinowactwo w różnorodności. Jeśli mądrze się ją wyłoży, to filozofia scholastyczna uczczy owym badaniom mnóstwo swego światła, siły i wsparcia”. Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, s. 29.

¹⁰ Ibidem, s. 17. Papież cytuje tu Kajetana.

¹¹ „Zebrał on, jak rozproszone części jakiegoś ciała, teorie Ojców Kościoła w jedną całość, usystematyzował w godnym podziwu porządku i tak znakomicie dopracował, że zdobył tym sobie, zasłużenie i sprawiedliwie mu przysługujące, miano znakomitego obrońcy i ozdoby Kościoła Katolickiego. Odznaczając się genialnym, niesłychanie przenikliwym umysłem, świętą pamięcią, nieskalaną czystością obyczajów, umiłowaniem prawdy i wielkim bogactwem wiedzy ludzkiej i boskiej, porównywany do słońca, Tomasz ogrzał ziemię żarem swych cnót i napełnił ją blaskiem swej nauki. Nie ma takiej dyscypliny filozoficznej, której by solidnie i przenikliwie nie przebadał: o prawach rozumowania, o Bogu, o substancjach niecielesnych, o człowieku i bytach cielesnych, o działaniach ludzkich i ich zasadach rozprawiał tak doskonale, że już nie można żądać ani większego bogactwa zagadnień, ani bardziej stosownej systematyzacji materiału, ani lepszej metody postępowania, ani większej nienaruszalności zasad czy siły argumentacji, ani większej zrozumiałości czy celności wypowiedzi, ani też łatwości wyjaśniania zawiłych i niezrozumiałych rzeczy”. Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, s. 17.

¹² Ibidem, s. 31.

kulturze. Rolę tę może filozofia spełniać jedynie, jeśli będzie rzetelnym poznaniem, czerpiącym inspiracje z dziejów myśli ludzkiej, a jednocześnie jeśli będzie poznaniem krytycznym. Cel ten może zaś osiągnąć poprzez twórczą współpracę filozofów. Można powiedzieć, że zbieżność trzech przedstawionych tu projektów odnowy filozofii zasadza się na przyjęciu minimalnych warunków jej racjonalności, co jest godne zastanowienia nie tylko z punktu widzenia historycznofilozoficznego.

3. Stan filozofii w Polsce u progu XXI wieku

Sytuacja w polskiej filozofii u progu nowego wieku i tysiąclecia napawa optymizmem. Można mówić o ożywieniu filozoficznym, co znajduje statystyczne i socjologiczne odbicie.

Od 1990 roku podjęły działalność przynajmniej cztery nowe ogólnopolskie towarzystwa filozoficzne, skupione wokół określonych nurtów czy programów badawczych: Towarzystwo Naukowe Prakseologii (1990), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu (1996), Polskie Towarzystwo Kognitywistyczne (2001), Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne (2002). Wznowione zostały Zjazdy Polskiej Filozofii. Rozwija się działalność translatorska. Powstają nowe czasopisma i zyskują coraz większą renomę. Filozofia wraca do szkół, choć w formie, która nie zadowala środowisk filozoficznych. Na uczelniach państwowych i prywatnych wśród nowo otwieranych kierunków studiów znajduje się filozofia (ostatnio m.in. na Uniwersytetach: Zielonogórskim, Szczecińskim, Opolskim, Warmińsko-Mazurskim, Rzeszowskim). Ale to, co najważniejsze, rośnie zainteresowanie młodzieży filozofią. Przez Olimpiadę Filozoficzną przeszło tysiące młodzieży, która w większości poznaje filozofię poza programem szkolnym. Jej przygotowanie jest na tyle solidne, że finalistów olimpiady jurorzy chcieliby widzieć pośród swoich studentów. Na przykład na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego notujemy zwiększone zainteresowanie maturzystów podjęciem studiów filozoficznych. Prawda, że wielu przystępuje do egzaminu na filozofię jako na kolejny wybrany przez siebie kierunek. Pocięszające jest to, że zasmakowawszy filozofii na I roku, nawet jeśli po roku podejmują inny kierunek studiów, często ten wymarzony, rzadko chcą rezygnować z filozofii, doceniając jej wartość. Studenci podejmują inicjatywy, z których możemy się chlubić, także dlatego, że są to inicjatywy międzyuczelniane. Taką inicjatywą jest wspólne redagowanie i wydawanie przez studentów filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego magazynu filozoficznego „Prezentacje”, na łamach którego znalazły się wywiady ze znakomitościami polskiej filozofii, profesorami: Stefanem Swieżawskim, Władysławem Stróżewskim, Juliuszem Domańskim, Jerzym Pelcem. Odnotowuję tę inicjatywę, bo sygnalizuje ona, że w najmłodszej filozofii polskiej urzeczywistniana jest myśl Twardowskiego o integracji i współpracy środowisk filozoficznych, a ponadto, że w Polsce zapewne dzieje się więcej, niż notują to „Principia – Ekspres Filozoficzny”, za który inicjatorom i redakcji jesteśmy wdzięczni.

Nie znaczy to, że nie widać cieni na obliczu polskiej filozofii. Zwróć uwagę na dwie sprawy łączące się ze sobą. Z racji programowych (tzw. ścieżek międzyprzedmiotowych) i personalnych filozofia zwłaszcza w gimnazjach jest skazana na nauczanie przez nieprofesjonalistów. Na uczelniach zaś marginalizuje się zajęcia z filozofii na kierunkach niefilozoficznych, niestety także na teologii. Jakie to rodzi konsekwencje, nie trzeba mówić. Filozofię niekiedy przyrównuje się do powietrza, lecz ta metafora unaocznia tylko jeden aspekt rzeczy: powszechność filozofii. O ile jednak przy braku powietrza czy jego zatruciu człowiek się dusi, a zatem zdaje sobie sprawę z tego, że coś nie jest tak, o tyle z braku rzetelnej filozofii rodzi się namiastka filozofii i jej karykatura.

4. Nowe wołanie o odnowę filozofii

I oto znowu, jak przed wiekiem, o rzetelną filozofię upomniał się papież. Podobnie jak Leon XIII, Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* patrzy na filozofię z jedynie właściwego dla siebie punktu widzenia pasterza Kościoła powszechnego. To nie filozof, upominający się o swoje prawa, lecz duszpasterz (choć sam – filozof i honorowy członek PTF) stwierdza doniosłą rolę myśli filozoficznej w rozwoju kultur oraz w kształtowaniu zachowań indywidualnych i społecznych¹³. Staje w obronie prawdy, rozumu i autonomii filozofii. I dlatego apeluje

do filozofów [...], aby idąc śladem zawsze aktualnej tradycji filozoficznej, mieli odwagę przywrócić myśli filozoficznej wymiary autentycznej mądrości i prawdy¹⁴. [podkreśla, że] [...] filozofia [...] musi posługiwać się własnymi metodami i przestrzegać własnych zasad; w przeciwnym razie zabrakłoby gwarancji, że pozostanie ona skierowana ku prawdzie i będzie do niej dążyć w sposób, który poddaje się kontroli rozumu. Filozofia, która nie postępowałaby w świetle rozumu, zgodnie z własnymi zasadami i specyficzną metodą, byłaby mało użyteczna. Głęboki fundament autonomii, jaką cieszy się filozofia, należy dostrzec w tym, że rozum jest ze swej natury zwrócony ku prawdzie, a ponadto został wyposażony w niezbędne środki, aby do niej dotrzeć¹⁵.

Takiej, racjonalnej filozofii potrzebuje dzisiaj Polska, Europa i świat. Potrzebuje jej także Kościół. Przynajmniej tak widzi tę sprawę Jan Paweł II.

5. Filozofia w jednoczącej się Europie

O kulturze europejskiej mówi się, że ukształtowały ją filozofia grecka, prawo rzymskie i religia chrześcijańska. Prawu zawdzięczamy uporządkowanie życia społecznego. Chrześcijaństwu – troskę o pojedynczego człowieka, każdą osobę ludzką. Filozofii zaś przeniknięcie wszystkiego racjonalnością.

¹³ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, s. 100.

¹⁴ Ibidem, s. 106.

¹⁵ Ibidem, s. 49.

Filozofia grecka nauczyła dogłębnie badać rzeczywistość, poszukując ostatecznych racji bytu, poznania i postępowania. Mimo różnic teoretycznych i systemowych jest ona czymś osobliwym¹⁶, co wyróżnia ją spośród innych systemów myślowych, szczególnie dalekowschodnich. Tą osobliwością jest *ratio*. Jej istota ujawniła się w Sokratejskich metodach dochodzenia do wiedzy: elenktycznej i majeutycznej, znalazła swoje ukonkretnienie w pytaniu o *arché*: o zasadę, źródło, początek. Pomimo wieloznaczności terminu *arché*¹⁷, było to zawsze pytanie o źródło, „z którego się wywodzi byt, powstawanie albo poznanie”¹⁸. Było pytaniem o racjonalne podstawy i rację podstaw, pytaniem, które było także obecne w septycyzmie, czego ewidentnym przykładem są wywody Sekstusa Empiryka¹⁹.

Podstawową kategorią prawną zdaje się umowa. Prawo rzymskie, obowiązujące w starożytnym Rzymie, nie tylko wykroczyło swą obowiązywalnością poza czas istnienia tego państwa, lecz zaważyło na całej europejskiej i światowej mentalności prawniczej²⁰. Na prawo rzymskie składały się ustawy, uchwały plebsu, uchwały senatu, konstytucje cesarskie, edykty osób, mających prawo ich ogłaszania, oraz odpowiedzi uczonych²¹. Było – jak to określił inny prawnik rzymski Celsus – „sztuką stosowania tego, co dobre i słuszne”²². Jego celem było kształtowanie ładu społecznego, opierając się na systemie norm prawnych, powszechnie obowiązujących, a nie jedynie na woli posiadającego władzę czy siłę²³. Takie pojmowanie prawa ma swe odzwierciedlenie w jego genezie. We-

¹⁶ A. N. Whitehead miał powiedzieć: „Kiedy krytykujesz filozofię jakiejś epoki, nie skupiaj całej uwagi na tych stanowiskach intelektualnych, których otwartą obronę uznano za konieczną. Zawsze natknieś się na fundamentalne założenia, milcząco akceptowane przez wszystkich przedstawicieli różnych szkół w danej epoce”. Cyt. za: W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996, s. 13.

¹⁷ Listę znaczeń *arché* podaje Arystoteles w *Metafizyce* 1012 b 34–1013 a 23.

¹⁸ Ibidem, 1013 a 18n.

¹⁹ Por. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki. Od Filona do Sextusa*, Warszawa 1966; idem, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, bm. 1995, s. 383–441.

²⁰ Por. F. Calasso, *Dritto. Le basi storiche*, w: *Enciclopedia del dritto*, vol. 13, Giuffrè Editore 1964, s. 823.

²¹ Tak zaprezentował źródła prawa rzymskiego we wstępie do swego podręcznika *Institutiones* jurysta rzymski Gajus, żyjący w II w. po Chr.: „Constant autem iura populi Romani ex legibus, plebiscitis, senatus consultis, constitutionibus principum, edictis eorum qui ius edicendi habent, responsis prudentium” (G. 1,2).

²² Ta definicja *ius*, sformułowana przez Publiusa Iuventiusa Celsusa syna (żyjącego na przełomie I i II w. po Chr.), a zaaprobowana w sto lat później przez Domitiusa Ulpiana, została utrwalona w VI w. na początku Justyniańskich *Digesta seu Pandectae* w słowach: „[...] ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi” (D. 1,1,1 pr). W pełnym tytule tego dzieła Justynian zapowiada, że zawiera ono prawo „wyluskane z całego prawa dawnego” („ius enucleatum ex omni vetere iure”).

²³ W *Liber Singularis Enchiridii* Pomponiusza, która to księga znalazła się w *Digesta Iustiniani seu Pandectae*, początki prawa są przedstawione następująco: „Et quidem initio civitatis nostrae populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit omniaque manu a regibus gubernabantur” („W początkach bowiem naszego państwa lud dochodził swoich praw bez określonej ustawy, bez ustalonego prawa; cały zarząd był w ręku króla”) D. 1,2,2,1.

dług tradycji, przekazanej przez Cyncerona, Dionizjosa z Halikarnasu i Liwiusza, najstarszą ustawę prawa rzymskiego: *lex duodecim tabularum* (ustawę XII tablic), wygenerowała sytuacja społeczna. Po długotrwałej walce plebejuszy z patrycjuszami rada dziesięciu mężów, znających dokładnie miejscowe prawa, zredagowała w latach 451–450 przed Chr. ustawę dla zaprowadzenia równości praw, obowiązujących cały naród²⁴.

Chrześcijaństwo wskazało na transcendentny fundament zarówno wiedzy, jak i norm prawnych, wyzwalając się z subiektywizmu, sceptycyzmu i relatywizmu. Tym fundamentem jest sama rzeczywistość, to co jest i jest takie właśnie, a co właśnie dlatego, że jest i jest takie, może być poznane i może podlegać regulacjom prawnym. To, że w rzeczywistości szczególne miejsce zajmuje Bóg osobowy, nie przekreśla, a dopełnia sens transcendencji. Znaczenie transcendencji dla chrześcijańskiego sposobu myślenia odkrywamy na kartach Nowego Testamentu, gdy Jezus Chrystus każe się przypatrywać ptakom powietrznym i liliom polnym²⁵, dostrzegać rzeczywistą wartość czynów²⁶, a także w słowach św. Piotra: „Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale nauczaliśmy jako naoczni świadkowie Jego wielkości”²⁷.

Chrześcijaństwo, a przede wszystkim katolicyzm, przyswoiło sobie prawo, porządkujące społeczny wymiar życia wiary, i doceniło wartość *ratio*. Odsunęło przypisywane Tertulianowi²⁸ *adagium: credo, quia absurdum* (wierzę, ponieważ to jest absurdalne), a opowiedziało się za formułą Anzelma z Canterbury, którą ten – co do słów – zaczerpnął od Augustyna: *fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia). Zawarta jest w niej myśl o możliwości wyjaśnienia prawd wiary za pomocą rozumu, o racjonalizacji wiary. Za tą formułą podążył przywoływany tu Tomasz z Akwinu. Nie znaczy to, że formuła fideistyczna nie miała i nie ma zwolenników. Jednakże gdy dominowała, chrześcijaństwo słabło, tak jak słabło, gdy pomniejszano znaczenie prawa.

Podobnie ma się sprawa z prawem i filozofią. Prawo, polegające tylko na umowie, a ignorujące rzeczywistość i nie przeniknięte *ratio*, przeradza się albo w anarchię, albo w dyktaturę. Filozofia niezważająca na rzeczywistość się ideologizuje, a pozbawiona wewnętrznych reguł sama traci swoją racjonalność.

²⁴ Por. T. Dydyński, *Historia źródeł prawa rzymskiego*, Warszawa 1904, s. 32–37; R. Taubenschlag, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1969², s. 17n; W. Osuchowski, *Zarys rzymskiego prawa prywatnego*, Warszawa 19714, s. 38n; K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1973, s. 30nn i inne.

²⁵ Mt 6, 26–30.

²⁶ Mt 5, 1–7, 28.

²⁷ 2 P 1, 16.

²⁸ Tertulian użył innego sformułowania, choć bliskoznacznego: *credo quia ineptum* (wierzę, ponieważ jest to niedorzeczne). Występuje ono w piątym rozdziale jego traktatu *De carne Christi*. Tertulian pisze tam: „Syn Boży umarł; trzeba w to wierzyć, ponieważ jest niedorzeczne. I został pogrzebany, ale zmartwychwstał; jest to pewne, ponieważ jest niemożliwe”. Cyt. za: E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1996, s. 48.

Modelowym rozwiązaniem kulturowym byłoby zachowanie harmonii czy względnej równowagi między tymi trzema faktorem przy ich wzajemnym przenikaniu się: porządku prawnego (opartego na umowie), wrażliwości na jednostkę ludzką (opartej na miłości) i racjonalności, ujmującej istotnościowe struktury obu. Wydaje się, że współczesna kultura europejska zagubiła rozum, a filozofia (nie cała) poddaje się mechanizmom właściwym stanowieniu prawa. Prawo zawładnęło umysłem, który dzisiaj nie chce przenikać rzeczywistości i jej poznawać, lecz zadowala się społecznym konsensem.

Program odnowy filozofii polskiej, sformułowany przed wiekiem przez Kazimierza Twardowskiego, zachowuje swoją aktualność. Program ten ujmuje to, co można by nazwać istotą filozofii, która sprowadza się do racjonalnego spojrzenia na świat i życie człowieka we wszystkich jego wymiarach. Taka, rzetelna filozofia jest i dzisiaj potrzebna Europie, tak jak potrzebuje ona prawa, porządkującego życie społeczne w sposób racjonalny i otwarcia oczu na rzeczywistość.

Dobrochna Dembińska-Siury

Kilka uwag o wartości prawdy*

Jak wszystkie promienie koła, chociaż z różnych wychodzą punktów obwodu, łączą i spotykają się w środku koła, tak też i my chcemy, aby wszystkie kierunki pracy i poglądów filozoficznych w naszym Towarzystwie ku jednemu zmierzały celowi, ku wyświetleniu prawdy.

Z przemówienia Kazimierza Twardowskiego
wygłoszonego na spotkaniu inauguracyjnym
Polskie Towarzystwo Filozoficzne

W księdze E (VI) *Metafizyki* Arystoteles wyodrębnia cztery znaczenia bytu: byt według przypadłości, byt podzielony na kategorie, byt w możliwości i byt w akcie, wreszcie byt pojmowany jako prawda, a nie-byt jako fałsz¹. W tej samej księdze Stagiryta wyjaśnia jednak, że według niego: „Byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania”², co precyzuje w księdze Θ (VIII) pisząc: „Prawda i fałsz zależą od złożenia i rozdzielenia w rzeczach, tak że być w prawdzie to uważać rozdzielone za rozdzielone, a złączone za złączone; być w błędzie zaś to sądzić inaczej, aniżeli mają się rzeczy”³. Konsekwencją takiego rozumienia prawdy i fałszu jest powszechnie znane przekonanie Stagiryty: „Nie ma [...] prawdy ani fałszu w rzeczach, jakoby na przykład dobro było prawdą, a zło tym samym fałszem, lecz jest prawda w myśli”⁴. Tak zatem o prawdzie, jako o bycie, należy mówić w zupełnie innym znaczeniu niż o trzech pozostałych rodzajach bytu wymienionych we wspomnianym wyżej fragmencie *Metafizyki*. Nie utożsamia się ona bowiem z tym, co jest, natomiast urzeczywistnia się w procesie poznawania istniejącego przedmiotu.

W powyższych rozważaniach Arystotelesa kryje się polemika z wcześniejszym, platońskim przekonaniem o ontologicznym wymiarze prawdy; preko-

* Tekst ten, wygłoszony na uroczystej sesji zorganizowanej dla uczczenia setnej rocznicy Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, został przedstawiony w zbiorze *Wiedza a prawda*, red. A. Motycka, FiS PAN, Warszawa 2005.

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, 1026 a–b.

² Ibidem, 1027 b.

³ Ibidem, 1051 b.

⁴ Ibidem, 1027 b.

naniem zapoczątkowanym wypowiedzią eleaty Parmenidesa: „Tym samym bowiem jest myśleć i być (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι)⁵”. I choć w innym fragmencie eleata wyraźnie stwierdza, że ma na myśli konieczność istnienia przedmiotu poznawania, że mówiąc po prostu: nie ma myślenia o niczym⁶, tym niemniej ten nierozzerwalny według niego związek sfery poznania (myślenia) i sfery bycia (istnienia) oraz określone wyobrażenie na temat prawdziwego poznania, czyli – jak to krótko ujmowano – prawdy, warunkowały bardzo rygorystycznie to, co jest. Konsekwencją przekonania o tym, że prawda, konieczna i powszechna, jest niezmienna i że odpowiadać jej musi istniejący poznawany przedmiot, była koncepcja bytu pojmowanego jako wieczne i niezmienne *jest*. Koncepcja, do której w swojej teorii idei nawiązał Platon. W znanym fragmencie VI księgi *Państwa* Platon pisze:

kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje, i widać, że ma rozum. A kiedy się czepia tego, co zmieszane z niejasnością, tego, co powstaje i ginie, wtedy mniema tylko⁷.

W świetle takiego stanowiska prawda nie jest więc czymś, co konstytuuje się w wyniku poznania, przeciwnie, poznanie możliwe jest tylko wtedy, gdy dotyczy tego, co *jest prawdziwe*, to znaczy tego, co – w platońskim rozumieniu – *jest*. Prawda nie jest bowiem tworem umysłu, jest czymś, co umysłem – okiem duszy – bywa oglądane⁸ w świecie idei: piękna, dobra, sprawiedliwości, przy czym ten ogląd stanowi rodzaj zetknięcia duszy z prawdą⁹, dotknięcia piękną, dobrą duszą tego, co jest piękne, dobre¹⁰.

Do takiego właśnie rozumienia prawdy tekst Arystotelesa wydaje się odnosić wprost, czytamy: „...jakoby na przykład dobro było prawdą, a zło tym samym fałszem”. Należy jednakże zwrócić uwagę i na to, że w słowach tych zaznacza się również, niezależnie od ontologicznej treści platońskiego rozumienia prawdy i fałszu, pewna sugestia aksjologiczna, w platońskim ujęciu nader oczywista, która wszelako bez tego ontologicznego fundamentu tę oczywistość traci. Tym niemniej w starożytności dość powszechnie przyjmowano związek prawdy i dobra, chociaż nie zawsze, jak świadczy arystotelesowska krytyka poglądu Platona, jako utożsamienie pozytywnej wartości bytu z przekonaniem o jego prawdziwości. Myślicielom greckim, także Arystotelesowi, właściwe było poczucie wzajemnej spójni prawdy i dobra, nawet wówczas, gdy pojęć tych nie pojmowali substancjalnie; poświadczą to np. fragment księgi Δ (5) *Metafizyki*, w którym Stagiryta stwierdza, że „zasadą-początkiem poznania i ruchu – zatem też działa-

⁵ DK 3.

⁶ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa-Poznań 1999, s. 252, fr. 8, 35–36.

⁷ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 508 D.

⁸ Ibidem, 518 C–D; por. Platon, *Fajdros*, 247 D.

⁹ Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 65 B; por. *Państwo* 484 B, 490 B.

¹⁰ Por. *Państwo*, 500 B–D; *List VII* 343 E n.

nia (DD) – wielu rzeczy jest dobro i piękno”¹¹. W świetle tego stwierdzenia, nie jest więc dobro prawdą, jednakże jest przyczyną, dla której podejmuje się jej poszukiwanie oraz wszelkie świadome działanie, a trzeba przecież dodać, że w metafizyce Arystotelesa także ich celem. Czy natomiast rzeczywiście udało się Filozofowi w pełni uniknąć utożsamienia prawdy i dobra w tym mocniejszym znaczeniu, to znaczy jako przekonania o prawdziwości dobra, można by zastanawiać się, poddając wnikliwej analizie jego rozważania na temat natury Pierwszego Poruszyciela zawarte w księdze Λ (12)¹², nie miejsce tu jednak na to.

Wydaje się, że służące temu tekstowi za motto słowa Kazimierza Twardowskiego o prawdzie jako celu wszelkiego postępowania naukowego, niezależnie od tego, jakim stanowiskiem pogładowym czy światopogladowym byłoby ono wyznaczane, zawierają podobne jak u starożytnych odniesienie prawdy do dobra. Czy jednak ciągle zachowuje ono swoją moc? Zapytano mnie kiedyś po wykładzie, który w znacznej części poświęcony był kwestii poglądów myślicieli antycznych na dobro i piękno: dlaczego w starożytności, nawet gdy przyjmowano, że dobro i piękno jest czymś tylko subiektywnym, a tak czynili np. sofisci, to jednak uważano, że coś takiego, jak dobro i piękno istnieje, i to niezależnie od charakteru tego bycia, które wcale nie musiało być rozumiane substancjalnie. Tak właśnie, jak wspomniani sofisci, którzy z subiektywnego – ich zdaniem – charakteru wartości wyprowadzali wniosek o wielości tego, co dobre, tego, co piękne, i wreszcie – a właściwie przede wszystkim – tego, co prawdziwe. Tymczasem dzisiaj – jest to dalszy ciąg owego pytania – z niemożności ustalenia i przyjęcia obiektywnego piękna często wyprowadza się wniosek, że piękno w ogóle nie istnieje, czegoś takiego po prostu nie ma; analogicznie jest z dobrem, a także prawdą.

Bardzo to interesujące pytanie, i nadzwyczaj ważna – jak myślę – kwestia. W zupełnie niemetafizycznym dziele, w traktacie *O rodzeniu się zwierząt*, Arystoteles-przyrodnik wypowiada zaskakujące może dzisiaj stwierdzenie: „być jest lepiej niż nie być, żyć lepiej niż nie żyć”¹³; powtarza to w krótszej formie w piśmie *O powstawaniu i ginięciu*, wyjaśniając zarazem: „przyroda zmierza zawsze do tego, co jest lepsze, lepsze zaś jest być niż nie być ($\beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \eta\ \tau\acute{o}\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)”¹⁴. Wypowiedzi te najwyraźniej pozostają w łączności z przekonaniem, że dobro jest celem wszelkiego świadomego działania. Otóż starożytnym właściwa była ta właśnie pewność, że być jest lepiej niż nie być, że dobro jest lepsze niż zło, i piękno lepsze niż szpetota. I można sądzić, że od tego oczywiście dla Greków przeświadczenia odeszliśmy współcześnie bardzo daleko. Dlatego też wątpieniu w obiektywizm piękna i dobra towarzyszy sąd, że zbiory tego, co piękne i dobre, są puste.

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, 1013 a.

¹² Ibidem, 1072 a–b.

¹³ Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1979, 731 b.

¹⁴ Arystoteles, *O powstawaniu i ginięciu*, tłum. L. Regner, Warszawa 1981, 336 b.

Wydaje się, że podobnie można ująć kwestię prawdy. Formułując własną teorię bytu i poznania, Arystoteles zerwał z platońskim, ontologicznym prawdy pojmowaniem, niezależnie od faktu, że – jak poświadczają przywołane fragmenty – sam nie uwolnił się od tradycji łączącej prawdę z dobrem. Stwierdzenie, że prawda jest zupełnie innym rodzajem bytu niż byt substancji, sprowadzenie jej do odpowiedniego połączenia podmiotu z orzecznikiem, oznaczało ograniczenie odtąd kwestii prawdy do płaszczyzny tylko logicznej, niezależnie od podejmowanych jeszcze w dziejach myśli z takim stanowiskiem dyskusji.

Jednakże zerwanie fundamentalnego, ontycznego związku prawdy i dobra okazało się brzemiennie w skutkach. Jeżeli współczesny człowiek, także badacz, nie w pełni podziela, a być może często w ogóle nie podziela przekonania starożytnych, że być jest lepiej niż nie być, że dobro jest lepsze od zła, a prawda lepsza od fałszu, lepsza to znaczy bardziej wartościowa, cenniejsza, przekonania, któremu najwyraźniej hołdował jeszcze Kazimierz Twardowski, jeżeli zakwestionowaniu ulega samo uznanie jej za wartość inną niż tylko logiczna, to zdarza się, że problem prawdy sprowadzony zostaje do bardzo już dawno postawionego pytania: Prawda? „Cóż to jest prawda?”¹⁵ I niestety wiele zdaje się świadczyć o tym, że obecność tej wątpliwości naznacza dzisiejszą rzeczywistość.

¹⁵ J 18, 38.

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

O mocy eksplanacyjnej filozofii

Niniejszy tekst poświęcę zagadnieniu mocy eksplanacyjnej (wyjaśniającej) filozofii ściśle powiązanemu z pytaniem o pozycję filozofii pośród innych dyscyplin naukowych. Chciałbym w ten sposób nawiązać do zdania, które wypowiedział Kazimierz Twardowski w swoim wystąpieniu inauguracyjnym działalności PTF we Lwowie. Mówił on:

Najświetniejsze chwile rozwoju filozofii w Polsce pozostawały pod wpływem niemieckiej filozofii pokantowskiej, która wzięła od Kanta wiele pomysłów, ale nie przejęła się jego duchem krytycznym. I dlatego wyrodziła się w niesłychany dogmatyzm – i upadła. A filozofia polska, wydawszy pod jej wpływem nie mniej świetne od niej blaski, również upadła. Jak w Niemczech płytki materializm, tak w Polsce zapewne nie płytki, ale może nieco powierzchownie pojęty pozytywizm był odpowiedzią i reakcją na poprzednie dogmatyczne bujanie w obłokach. Po wielkim bogactwie konstrukcji i spekulacji filozoficznych nastąpiła u nas epoka zastoju; dowodem tego niski stan ogólnego wykształcenia filozoficznego i lekceważenie filozofii, które do niedawna u nas panowało.

Jakkolwiek słowa Twardowskiego są diagnozą sytuacji, jaka panowała w polskiej filozofii na początku XX wieku, wydaje się, że wciąż zachowują swoją aktualność. Warto zauważyć, że Twardowski nie przejawia skłonności do krytykanctwa, lecz raczej pragnie ustalić fakty, aby następnie przedsięwziąć stosowne działania. Trzeba od razu powiedzieć, że Twardowskiemu się udało. Sukces miał charakter zarówno merytoryczny, jak i formalny: za jego sprawą powstała szkoła filozoficzna, znana w literaturze fachowej pod nazwą Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, filozofia była jednym z głównych przedmiotów wykładowych, a najlepsi filozofowie pisali podręczniki propedeutyczne do tego przedmiotu. Wreszcie wielu spośród nich uczyło w gimnazjach, w ten sposób schodząc z nieboskłonu abstrakcji do żywej materii konkretnego.

Dziś filozofia jest przedmiotem wykładowym na większości kierunków w niemalże wszystkich uczelniach wyższych. Być może należałoby powiedzieć, że „jeszcze” jest. Od lat nie ma jej w programie nauczania szkoły średniej. Nie zapowiada się też, by rychło tam się znalazła. Wylano już morze atramentu i zaczęto ciężkie kilogramy papieru, przekonując rządzących, nauczycieli i samych siebie do sensowności wprowadzenia filozofii do szkoły. Realizacja tej idei wydawała się już nawet bardzo bliska. Niestety, po trosze z naszej, filozofów, winy nie udało się osiągnąć zamierzonego celu.

Nie interesują mnie empiryczne względy, które decydują o aroganckim stosunku do filozofii. Te mogą się przecież zmienić. Wyobraźmy sobie możliwy świat, w którym ministrem edukacji jest filozof; wprowadzenie w tym świecie filozofii do szkół będzie stosunkowo łatwe, choć nie zadziała żadna konieczność. Moim celem jest odpowiedź na pytanie metafizyczne, a więc przynależne do refleksji nad filozofią samą. Postaci takiego pytania jest kilka, wybrałem, jak mi się wydaje, formę najbardziej zrozumiałą dla szerokiego ogółu: „czy filozofia coś wyjaśnia?” Proponuję poszukiwać odpowiedzi na trzech poziomach: (1) analizy relacji między filozofią i innymi dziedzinami wiedzy; (2) badania wkładu filozofii w kształcenie intensywne oraz (3) rozważenia roli filozofii w procesie kształcenia ekstensywnego. Ze zrozumiałych względów pierwszej kwestii poświęcę najwięcej miejsca.

Ad. 1. Analizie relacji między filozofią i naukami szczegółowymi poświęcono wiele opracowań, dlatego m.in. nie zamierzam zajmować się tym zagadnieniem szczegółowo. Chciałbym natomiast zacząć od pewnej hipotezy, dla której uzasadnieniem jest cały mój tekst. Brzmi ona następująco: zasadniczą przyczyną nieporozumień na linii nauki szczegółowe – filozofia jest „totalna moc eksplanacyjna filozofii”. Wyrażeniem tym oznaczam mniej lub bardziej uzasadnione pretensje filozofii do dostarczenia wyjaśnienia ostatecznego, domykającego procesy wyjaśniania całokształtu faktów, zjawisk, rzeczy. Nazwałem ową moc eksplanacyjną „totalną”, gdyż podporządkowuje sobie każdy inny rodzaj eksplanacji, zawłaszczając go i przekraczając. Trudno się zatem dziwić, że nauki czują się zagrożone lub w najlepszym razie rozbawione roszczeniami swojej obłąkanej krewniczki, dla której właściwym miejscem jest kozetka u psychoanalityka, nie zaś salony Akademii. Skutkiem tego podejścia jest mniej lub bardziej radykalny eliminatywizm. Co ciekawe, ma on swoje źródła w opacznym odczytywaniu pism I. Kanta, szczególnie zaś *Krytyki czystego rozumu*, która wyniosła czyste przyrodoznawstwo i czystą matematykę do rangi miary wszystkich nauk. Filozofia (utożsamiana z metafizyką) – jak utrzymuje się w wielu interpretacjach – nie spełnia wyrafinowanych kryteriów naukowości i w konsekwencji musi być zepchnięta do podrzędnej roli dziedziny o fantastycznych zamiarach, lecz żalosnych efektach. Totalna moc eksplanacyjna to jednak jedynie figura retoryczna, którą najwygodniej będzie zilustrować na kilku paradygmatycznych rodzajach relacji obejmujących z jednej strony filozofię, z drugiej zaś naukę. Wyszczególniam cztery modele (a) eliminacyjny; (b) tolerancyjny; (c) transformacyjny i (d) unitarny.

A. W modelu eliminacyjnym filozofia postrzegana jest jako intelektualne wynaturzenie, które skutkuje takimi objawami, jak abstrakcyjność pojęć, jałowość debat, nieweryfikowalność twierdzeń; nie mówi niczego sensownego i do niczego się nie odnosi. W przeciwieństwie do niej, nauka posługuje się co prawda abstrakcyjnymi pojęciami, lecz w powiązaniu z możliwością weryfikacji twierdzeń, przezeń konstytuowanych, znajdują jednoznaczne i z pragmatycznego punktu widzenia wyraźnie określone zastosowanie. Filozofia, jeżeli miałaby zaistnieć, musiałaby całkowicie podporządkować się nauce, tak pod względem

metodologicznym, jak i przedmiotowym. Byłaby więc jedynie albo próbą uogólnienia „dobrych” twierdzeń nauki, albo też ich wieloaspektową analizą. Wypada tylko zauważyć, że nie byłaby to filozofia (po prostu), lecz tzw. ‘filozofia naukowa’ – jak ją nazywa H. Reichenbach.

B. W drugim modelu – tolerancyjnym – filozofia zajmuje się językiem, a ponieważ język utożsamia się ze sferą myślenia – myśleniem. Nauka natomiast zajmuje się faktami, przedmiotami, które można postrzec, zbadać, zmierzyć, zważyć, etc. Filozof otrzymuje swój kawałek tortu, przy czym od razu zastrzega się, że filozofia niczym specjalnym się nie wyróżnia, może poza tą jedną, negatywną cechą, że jest tymczasowo tolerowana, a raczej tolerowana tak długo, jak długo posiada legitymację do zajmowania się przydzielonym sobie przedmiotem. Legitymacja ta jest całkowicie zewnętrzna i łatwo ją stracić, a wówczas tolerancja przerodzi się w eliminację. Uprawianie tego typu filozofii odbywa się wielkim kosztem, przede wszystkim płaci się cenę za zawężenie dziedziny przedmiotowej, podporządkowanie metodologiczne, a w ostatecznym rozrachunku pewną formę sceptycyzmu. Nauka toleruje filozofię, traktując ją z protekcyjną wyższością, bacznie przyglądając się, czy nie są łamane konwenanse dobrego zachowania obowiązującego w ramach ogólnie pojętej *praktyki naukowej*.

C. W innym modelu – nazwałem go transformacyjnym – filozofia jest punktem wyjścia dla późniejszych, o wiele jaśniejszych i zdecydowanie sensowniejszych prób uprawiania nauki. W modelu tym filozofię się nawet poważa, lecz tylko do chwili, gdy odkryta zostanie metoda deprecjacji filozoficznej analizy i syntezy. Gdybyśmy popatrzyli na współczesną filozofię umysłu, z łatwością dostrzeżemy, że mieni się ona filozoficzną, lecz jednocześnie tęskno spogląda w kierunku nauki, w której widzi antidotum na wszelkie bóle i choroby swojego już nieautonomicznego przeciwieństwa dyskursu. Dowodnym przykładem jest przywoływanie w każdej niemalże pracy z zakresu tej świetnie rozwijającej się dyscypliny nazwiska „Kartezjusz”. Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, że chodzi o jakieś stanowisko, pozycję w debacie. Nie. Jest to listek figowy. W ten sposób badacze umysłu legalizują swoje pochodzenie. Model transformacyjny jest koniunkcją modelu eliminacyjnego i tolerancyjnego; przy czym tolerancja jest zjawiskiem przejściowym, a eliminacja pożądanym. Każdy w ten sposób uprawiający filozofię, świadomie lub nie, żywi przekonanie, że centralne zagadnienia filozoficzne są rozwiązywalne metodami pozafilozoficznymi, należy je jedynie odkryć lub dostosować – skoro cechuje je taka skuteczność na polu innych dziedzin.

D. W ostatnim, unitarnym modelu relacji filozofia – nauka zachodzi między nimi ścisły związek; nie ma żadnej między nimi rywalizacji, zazdrości, ani tym bardziej niechęci czy zgoła nienawiści. Jakkolwiek nauka jest filozofią, zakres terminu ‘filozofia’ jest znacznie szerszy niż zakres terminu ‘nauka’. Nauka utożsamia się z filozofią, gdyż jest konkretyzacją filozofii. Zachodzi jednak i istotna różnica. Naddatek czyniący z terminu ‘filozofia’ wyrażenie ogólniejsze nie pozwala już na zestawienie go z jakimkolwiek innym terminem i dokonanie

dalszej generalizacji. W tym sensie 'filozofia' to – używając języka scholastyki – transcendentale. Filozofia nie rości sobie pretensji do bycia nauką, gdyż w swojej istocie, jako metadziiedzina, stanowi źródło i sens każdej naukowej roboty. Nauka natomiast nie może obrazić się na filozofię, gdyż bez niej zatraciłaby swoją wiarygodność i sensowność: jako konkretyzacja filozofii, nauka legitymuje się bogactwem własności, które filozofii nie przysługują lub przysługują w minimalnym stopniu. Nie powinno to ani dziwić, ani tym bardziej być przyczyną kompleksów. Dyskurs naukowy, z uwagi na wiele pojęć nie przynależnych do niego, jest z konieczności filozoficzny. W modelu unitarnym każdy naukowiec ma prawo formułować sądy filozoficzne, ale też każdy filozof ma prawo formułować swoje własne, niezależne od nauki tezy. Ich wzajemne ustosunkowanie możliwe jest już jednak tylko w ramach filozofii.

Zestawmy teraz omówione modele i spróbujmy odpowiedzieć na pytanie o moc eksplanacyjną filozofii. W modelu eliminacyjnym, tolerancyjnym i transformacyjnym filozofia stoi na z góry przegranej pozycji, jest deprecjonowana i negowana. Przede wszystkim podważona jest sensowność wygłaszanych przez nią sądów, a w konsekwencji ich moc wyjaśniająca. Jeżeli nie można przełożyć ich na sądy nauki – teraz lub w dającej się nakreślić za sprawą metod naukowych przyszłości – należy je odrzucić, gdyż stanowią uzurpację i wprowadzają zamieszanie w sferę stosunkowo dobrze określonych znaczeń. Zamieszanie powoduje przede wszystkim pewna mrzonka, żywiona przez niektórych filozofów, o ważności i niezbywalności takich pojęć, jak prawda, fałsz, dobro, zło, subiektywność, obiektywność, etc. Jeżeli w ogóle przyznaje się sądom filozofii jakąkolwiek moc wyjaśniającą, jak dzieje się to np. w modelu tolerancyjnym, ogranicza się ją jedynie do faktów pojmowanych lokalnie, w obrębie przeznaczonej dla tak rozumianej filozofii dziedziny przedmiotowej. Jasne jest zatem, że wszystkie trzy zrekapitulowane modele przejawiają tendencje redukcjonistyczne. Filozofia rozumiana przez pryzmat tych modeli staje się banitą w założonym przez siebie państwie lub po prostu przestaje istnieć – co dla wielu wydaje się sytuacją najbardziej pożądaną.

Nieco inaczej rzecz ma się w modelu unitarnym. Moc eksplanacyjna sądów filozofii mierzona jest mocą eksplanacyjną sądów nauki. Nauka jako konkretyzacja filozofii realizuje także jej podstawowe wyznaczniki, nade wszystko dążenie do prawdy. Jeżeli zatem w filozofii badamy pojęcie prawdy, moc wyjaśniająca naszych twierdzeń na temat tego pojęcia, będzie dokładnie określona mocą wyjaśniającą teorii, dla której owo pojęcie prawdy jest stosowne. Ale i to nie wszystko. Używając języka teorii Arystotelesa, tak chętnie wykorzystywanego również przez Twardowskiego, nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że filozofia jest nade wszystko przyczyną celową nauki, jej *entelechią*, mniej przyczyną sprawczą, a na pewno nie formalną czy materialną.

Jaką zatem moc wyjaśniającą posiada filozofia? W modelach (A)–(C) żadnej, w modelu (D) jej sprawdzianem jest moc wyjaśniająca skonkretyzowanych teorii nauki. Taka odpowiedź nie powinna nas jednak satysfakcjonować. Sytuacja nie jest bynajmniej beznadziejna. Wszystkie wymienione modele nadbudo-

wane są nad zespołem pojęć podstawowych, których ogólność nie jest ogólnością uniwersaliów, nie są też one wyrażeniami indywidualnymi. Stanowią integralny, choć niewypowiedziany wprost moment strukturalny każdego ujęcia intelektualnego i wolitywnego naszego umysłu. Zespół takich pojęć nazywam 'schematem pojęć granicznych'. Składają się na niego pojęcia: istnienia, treści istotnej, jedności, wielości, prawdy i dobra. Tradycja nazwała je transcendentaliami, ja z uwagi na rozliczne negatywne konotacje tego terminu, świadomie z niego rezygnuję, pamiętając jednocześnie o kontekście ich wykorzystania i niesionych przez nie treściach. Nauka nie tylko nie zajmuje się pojęciami granicznymi, ale i nie może się nimi zajmować; dla niej muszą być całkowicie transparentne. Tylko pod tym warunkiem możliwe jest uzyskanie zadowalających wyników, dających się następnie zastosować w praktyce. Transparentność pojęć granicznych nie oznacza bynajmniej, że są one samooczywiste, a jeden 'rzut oka' wystarczy, by rozjaśnić ich naturę, sposoby aplikacji, konkretyzacje i zasięg obowiązywania. Właśnie nie – głównie ze względu na złożoność aktów naszego umysłu. Filozofia jest konieczna nie do tego, by budować homogeniczny, jednoznaczny i skuteczny w każdej sytuacji schemat pojęciowy. Jej zadaniem jest badanie i rozjaśnianie schematu zastanego, transparentnego i pozornie samooczywistego, bez którego jednak zbudowanie jakiegokolwiek schematu pojęciowego (ogólnego) nie byłoby możliwe. Moc wyjaśniająca tak pojętej filozofii nie polega na tym, by wybrałszy którąś z arystotelesowskich czterech przyczyn – uczynić ją przyczyną naczelną (jak czyni to nauka). Raczej – w swoim immanentnie określonym projekcie – proponuje wyjaśnienie totalne, całościowe, ostateczne, zdając sobie równocześnie sprawę z tego, że nigdy nie będzie mogła takiego wyjaśnienia dostarczyć. Filozof bowiem jest człowiekiem i tylko człowiek może być filozofem. Moc eksplanacyjna filozofii, w porównaniu z nauką, jest zatem totalna, oślepiająca, niemalże unieważniająca wszystko, do czego rozum ludzki doszedł na drodze uporządkowanych badań. Kontemplacja, wglądy, intuicja, analiza, konstrukcja, deskrypcja, synteza, próby czy błędy są metodami asymptotycznego przybliżenia się do maksymalnego, postulowanego przez filozofię w jej samowiedzy wyjaśnienia. Schemat pojęć granicznych jako radykalnie różny od pozostałych schematów pojęciowych stanowi dogodny punkt wyjścia dla tego typu aktywności, a jego badanie jest obowiązkiem i przywilejem filozofii. W każdym obszarze działania świadomego podmiotu ludzkiego pojęcia graniczne narzucają się ze swoim refleksyjnym charakterem i wymagają zajęcia jakiegoś stanowiska.

Ad. 2. Czas zastanowić się nad mocą eksplanacyjną filozofii w kontekście jej wkładu do kształcenia intensywnego. Dobrze jest się upewnić co do tego, czy filozofia jest konieczną komponentą wykształcenia akademickiego. I to nie jako przedmiot należący *jedynie* do zbioru przedmiotów uzupełniających. W celu wykazania, że jest to prawda, rozważmy na wstępie następujący, bardzo konkretny przypadek: jesteśmy pacjentami w jednej z przychodni; przychodzimy na wizytę do lekarza. Ten zaś, wykorzystując swoją specjalistyczną wiedzę, zabiera się do roboty: robi wywiad, przeprowadza badania, stawia diagnozę, wy-

pisuje receptę. Wizyta skończona. Wszystko tu jest na miejscu, zgodnie ze sztuką lekarską; wszystkie procedury zostały skrzętnie wypełnione. Ale czy to jedyna perspektywa opisu naszej sytuacji? Okazuje się, że możemy ją przeanalizować również z innego punktu widzenia, mianowicie pytania o naturę choroby, istotę kontaktu lekarza z pacjentem, sensowności niektórych zabiegów medycznych, wartości podejmowanych wysiłków w obliczu beznadziejnej z tzw. medycznego punktu widzenia sytuacji. Na te pytania żadna medycyna – jako nauka pozbawiona kontekstu filozoficznego – nie odpowie. Operuje ona bowiem ogólnym i deskryptywnym schematem pojęciowym, który nie stosuje się do postawionych powyżej problemów. A one przecież istnieją, i wraz z postępem medycyny będzie ich przybywało.

Czy zatem filozofia ma rozwiązywać te problemy? Część z nich musi być uregulowana prawnie, część zależy od wychowania, część od wiedzy z innych, niemedycznych dziedzin. Wszystkie one przynależą jednak do poziomu samowiedzy, której królestwem jest filozofia. Wkład filozofa do innych dziedzin jest minimalny, a równocześnie niezbywalny. Odkrywa on bowiem domenę refleksji, zastanowienia, pytania, wariantów odpowiedzi, myślenia w kategoriach bliższych i dalszych skutków naszego postępowania. Jest to tym istotniejsze, że chodzi o możliwe skutki, których tu i teraz nie jesteśmy, być może, w stanie określić, nazwać, lecz musimy je brać pod uwagę jako uczestnicy życia wspólnotowego.

To nie przypadek, że Sokrates swoje filozoficzne debaty prowadził na areopagu, w centrum życia publicznego Aten. Rozumienie pojęć, które proponował analizować, wyznacza bowiem kondycję społeczeństwa. Filozofia w ten sposób pojęta otwiera perspektywy rozumienia nie tylko nas samych, ale także innych, a w rezultacie gotowości zmiany swoich przekonań, jak również wpływania na przekonania rozmówców-współobywateli. Jedynie filozof oferuje schemat pojęciowy, za pomocą którego możliwe jest podjęcie próby budowania wspólnoty, nawet gdy jej członkowie różnią się w sprawach o mniejszej czy większej skali ogólności. Okazuje się zatem, że filozofia może i powinna dostarczać następujących, niezbędnych składników wykształcenia intensywnego:

- a) samowiedzy;
- b) wiedzy o innych w perspektywie szerszej niż tylko ta, którą oferuje konkretna nauka;
- c) umiejętności analizy faktów i zjawisk, również tych, które leżą poza granicami przedmiotu właściwego dla danej domeny;
- d) umiejętności posługiwania się schematami pojęciowymi przekraczającymi ramy partykularnego schematu pojęciowego wystudiowanej dziedziny;
- e) umiejętności budowania i uzasadniania własnych przekonań, dążności do najlepszego uzasadnienia i wyjaśnienia, a więc *prawdy*;
- f) umiejętności racjonalnego i krytycznego współlistnienia w ramach złożonych struktur społecznych;
- g) gotowości do rezygnacji z nieuzasadnionych uroszczeń, poskromienia własnych dążności, wyboru drogi najlepszej nie tylko ze względu na nas samych,

lecz także tych, którzy z własnej woli lub konieczności będą nam w tej drodze towarzyszyć;

h) wartości na inne perspektywy, rozpoznanie ograniczoności domeny, w obrębie której się poruszamy.

Wyszczególnione powyżej filozoficzne komponenty wykształcenia intensywnego stanowią, moim zdaniem, fundament *dobrego wykształcenia w ogóle*. Ktoś, kto uważa, że można się bez nich obyć, zrelatywizować je, zbagatelizować, pominąć czy zredukować do tego, co proponuje wykształcenie intensywne, musiałby pokazać, jak żyć na własną rękę i w ramach wspólnoty, nie będąc wyposażonym choć w część wymienionych umiejętności. Nie twierdzę bynajmniej, że nie można przeprowadzić eksperymentu i zrezygnować z tak pojętej filozofii. Nie twierdzę przeto, że nauczanie filozofii na poziomie akademickim jest koniecznością logiczną. Rozsądek podpowiada jednak, by jej nauczać, by przysposabiać studentów do stawiania czoła wyzwaniom wielce skomplikowanego i wcale nie tak łatwo dającego się wyjaśnić świata. Zwłaszcza teraz, przy masowym zalewie informacji, nieprawdopodobnej wprost ilości podniet i możliwości, jakie oferowane są nam do zrealizowania. Zwłaszcza teraz – powtórzmy za K. Twardowskim – potrzebny jest tedy krytycyzm, refleksja, umiejętność selekcji, rozróżniania, oddzielania tego, co wartościowe od tego, co wartości pozbawione. Filozof jedynie otwiera wrota do jakościowo nowego sposobu ujmowania świata. Nikt nikogo zmusić nie może, by skorzystał z dobrodziejstwa wielowiekowej tradycji i mądrości, by sam zechciał umiłować mądrość, nawet za cenę rezygnacji z wielu dobrodziejstw spontanicznej i nieokielznanej samo-realizacji.

Jaka jest zatem moc eksplanacyjna filozofii w kontekście kształcenia intensywnego? Z pewnością nie będzie to wyjaśnienie tego samego rodzaju, co wyjaśnienie z poziomu poszczególnych, intensywnie studiowanych nauk. Nie będzie to zatem wyjaśnienie ograniczone do określonego przedmiotu, dobranych do niego metod badawczych i pragmatycznie zdefiniowanych celów. Z konieczności musi przynależeć ono do innego porządku. Dla wygody nazwijmy go ogólnie 'porządkiem samowiedzy'. Moc eksplanacyjna filozofii to totalna moc wyjaśniająca osiąganą w procesie kształcenia samowiedzy. Nie istnieje żaden sposób uchylecia się od niej; można jedynie mówić o jej wyparciu lub zagłuszeniu. Nauka bez momentu refleksyjnego staje się wynaturzeniem, którego skutkami są dogmatyzm i prymitywizm. Stąd filozofia okazuje się nie tyle dziedziną dodatkową, uzupełniającą w intensywnych studiach w obrębie danego przedmiotu, lecz raczej dyscypliną immanentną i dookreślającą daną naukę w jej mnogich aspektach. Reasumując: właściwie pojęte wykształcenie to suma dwóch elementów: kompetencji w zakresie przedmiotu, metod i celów poznawczych partykularnej dziedziny nauki oraz samowiedzy. Tę drugą – podkreślmy raz jeszcze – dostarczyć może jedynie filozofia.

Ad. 3. W poprzednim punkcie analizowałem moc eksplanacyjną filozofii w kształceniu intensywnym, nakierowanym na jeden, wyraźnie określony aspekt rzeczywistości, podczas gdy teraz chciałbym odnieść się do kształcenia eksten-

sywnego, obejmującego wielość dziedzin – takiego, z jakim mamy do czynienia w szkolnictwie średniego szczebla.

Proponuję zacząć od rozważenia dwóch współzależnych pod pewnymi względami paradygmatów kształcenia ekstensywnego: (1) atomistycznego i (2) holistycznego.

Paradygmat (1) sprowadza się do tego, że wykład każdego z przedmiotów określa własne, nie wchodzące w zakres innych przedmiotów granice. Każda dyscyplina głównie ze względu na przedmiot tworzy autonomiczną, ściśle wyodrębnioną jednostkę wykładową. Nauczanie matematyki nie przecina się z nauczaniem chemii, biologii czy historii. Być może są jakieś styczne punkty z fizyką, lecz dla dobra samego przedmiotu należy zgodzić się na izolacjonizm. Idea kształcenia atomistycznego ma wiele źródeł, których opisywanie przełożę na inną okazję. Chciałbym tymczasem zwrócić uwagę na inny, ściśle związany z tak pojętym paradygmatem fakt. Wykład prowadzony w jego ramach wywołuje poczucie, że mowa o radykalnie od siebie różnych przedmiotach, schematy pojęciowe poszczególnych dziedzin są niewspółmierne, a w konsekwencji cele nie do pogodzenia.

W paradygmacie (2) wiedzę pojmuje się całościowo, natomiast wykłady z różnych dziedzin jako komplementarne pod względem celu, jaki wiedza sama sobie wyznacza, choć zdecydowanie różne pod względem swojej formy i treści. Ponownie pojawia się arystotelesowski układ czterech przyczyn. Pluralizm ujęć przynależy do natury wiedzy zdeterminowanej wielością aspektów danych do analizy przedmiotów. W tym pluralizmie naturalne jest zróżnicowanie formalne, gdy w grę wchodzi sam sposób rozwiązywania problemów, analizy swojego przedmiotu. Jedność wiedzy zapewnia jednak jej cel, jakim jest – podkreślił to wyraźnie – poznanie prawdy.

Oba paradygmaty są pod pewnymi względami współzależne; odejmując w drugim paradygmacie celowość, otrzymujemy od razu paradygmat pierwszy. Kształcenie holistyczne bez rozpoznanego i uświadomionego celu łatwo staje się kształceniem atomistycznym. Jakie jest wobec tego miejsce filozofii w obu paradygmatach i czy może je jakoś ubogacić? Odpowiedź na to pytanie zakłada, że filozofia jest jednym z takich samych przedmiotów, jak matematyka, fizyka, chemia, czy literatura; że jest mianowicie zewnętrzna w stosunku do każdej z wykładanych w szkole dziedzin. Wydaje się jednak, że właśnie pragmatyczne kryteria przyłożone do tak sformułowanego twierdzenia, wykazują jego fałszywość. Gdybyśmy głębiej przeanalizowali status innych dziedzin, ekstensywne kształcenie zamieniłoby się rychło w kształcenie intensywne. Kryterium to, wartościując neguje, a więc ogranicza zbiór dyscyplin, które *warto* przestudiować. Jakże musiałyby to być wyrafinowanie i trafnie zdefiniowane kryterium, by osiągnąć założony skutek, a więc użyteczność. W powodzenie takiego projektu szczerze wątpię.

Powyższe ustalenia umożliwiają spojrzenie na pozycję filozofii w procesie kształcenia ekstensywnego w zupełnie inny sposób. Jej zaletą jest uprzytomnienie i nauczanie młodych ludzi refleksyjnej analizy własnych myśli, pragnień,

oczekiwań. Owocem zaś – lepsze zrozumienie otaczającego świata, integralny rozwój, rozumniejsze wybory. Tak pojęta filozofia musi być przedmiotem obowiązkowym (koniecznie obowiązującym), gdyż nikt nie jest zwolniony z odpowiedzialnego myślenia i działania. Brak wyposażenia w podstawowe narzędzia, dotkliwie odczuwamy w życiu. Filozofię można byłoby porównać, zastrzegając, że jest to raczej analogia, do języka ojczystego. Jego obowiązkowość wynika z pewnej konieczności: urodziliśmy się wśród ludzi, którzy go używają, nie mamy zatem wyboru – musimy nasz własny język choć w stopniu podstawowym poznać. Urodziliśmy się istotami myślącymi, pragnącymi, działającymi i nic nie jest tego w stanie zmienić; w tej sytuacji nauczenie się refleksyjnej analizy naszego życia wewnętrznego i jego skutków w świecie jest obowiązkiem. Co więcej, nauczanie filozofii nie wynika z przyczyn pragmatycznych, koniunkturalnych czy politycznych. Posiada głębokie samouzasadnienie, którego brakuje każdej innej dyscyplinie nauczanej w procesie kształcenia ekstensywnego.

Moc eksplanacyjna filozofii na poziomie procesu kształcenia ekstensywnego przejawia się także na inne sposoby, być może bardziej spektakularne. Integruje to, co zdeintegrowane, proponuje możliwe odpowiedzi na pytania o sens życia i istnienia, uzmysławia niezmierne bogactwo naszej kultury, odkrywa najdonioślejsze problemy, z jakimi boryka się ludzkość od momentu zdania sobie sprawy z tego, że myśl wykracza daleko poza sferę *physis*-natury. Żadna z tych kwestii nie jest poruszana wprost, a nawet pośrednio na innych przedmiotach. Kształcenie ekstensywne ma wszak to do siebie, że co prawda oferuje przegląd wielu zagadnień, jednak bez głębszego wnikania w każde z nich z osobna. Człowiek w ten sposób wykształcony otrzymuje pewną ogólną orientację, lecz dopiero na etapie kształcenia intensywnego nastąpi przejście do wiedzy właściwej. Przejście to nie jest jednak możliwe bez odpowiedniego przygotowania, umiejętności ujmowania tego, co rzeczywiste, prawdziwe, godne zainteresowania i pogłębiania. Raz jeszcze odwołując się do Arystotelesa, można byłoby spuentować tę sytuację w następującym zdaniu: „dzięki filozofii nie zdajemy się na ślepy przypadek, rozumnie podejmując wybory i realizując pragnienia”.

Dokonałem trójstopniowej analizy pojęcia mocy eksplanacyjnej filozofii w obrębie jej relacji z nauką, a także intensywnego i ekstensywnego modelu kształcenia. Na każdym z tych poziomów wykazywałem niezbywalność filozofii. Utrzymywanie, że filozofia jest dziedziną zbędną, niepraktyczną, o niejasnym schemacie pojęciowym, bałamucącą umysły, jest przejawem głębokiego niezrozumienia istoty myślenia i działania, a nade wszystko lekceważenia podstawowych pytań, z którymi spotykamy się na co dzień i na które mamy obowiązek odpowiedzieć. Do tychże pytań należą przede wszystkim: ‘co to znaczy istnieć?’, ‘czym jest prawda?’, ‘czym jest dobro?’. Konstytuują one, jak powiedziałem, schemat pojęć granicznych, centralny przedmiot refleksji filozoficznej. Żadna nauka nie może i nie dostarcza analiz tego schematu, choć każda *musi* z niego korzystać. Totalna moc wyjaśniająca filozofii ujawnia się właśnie w kontekście rozpoznania, że mamy oto do czynienia z pojęciami kluczowymi, fundamental-

nymi – granicznymi, bez których nie możemy się obejść i które stanowią rdzeń naszego sposobu ujmowania rzeczywistości.

W kształceniu intensywnym i ekstensywnym ujawnia się natomiast moment samowiedzy. W pierwszym przypadku jest to samowiedza jako wynik refleksji nad studiowaną dziedziną, jej statusem i ogólnym rozpoznaniem ściśle z nią skorelowanej własnej sytuacji. Jest to samowiedza uzupełniająca dobrze określone kompetencje. Inaczej rzecz ma się dla wykształcenia ekstensywnego. Samowiedza, o którą tutaj chodzi, obejmuje w pierwszej kolejności refleksyjne nakierowanie na siebie samego jako podmiot aktów intelektualnych i wolitywnych. W obu przypadkach totalna moc wyjaśniająca filozofii ujawnia się w radykalizmie konstatacji: „pełnia wiedzy możliwa jest do osiągnięcia tylko dzięki samowiedzy”. Filozofia prawdę tę odkryła i niczym najcenniejszy skarb przechowuje, wskazując jednocześnie drogi do niego wiodące.

Nawiązując na zakończenie do cytowanych już słów K. Twardowskiego nie będzie przesady w stwierdzeniu, że musimy sami – jako filozofowie, członkowie wspólnoty naukowej i akademickiej – wywalczyć przysługujące filozofii na mocy jej natury miejsce pośród innych dyscyplin. Wówczas też podniesie się „niski stan wykształcenia filozoficznego” i zmarginalizowane zostanie zjawisko „lekceważenia filozofii, które do niedawna u nas panowało”.

Agata Bielik-Robson

Uwagi krytyczne o aktualnym stanie polskiej filozofii*

Nie chcę, by Państwo uznali moje wstępne zastrzeżenia za zbędną kokieteryję, ale przez jakiś czas rzeczywiście wahałam się, czy przyjąć zaproszenie na rocznicową sesję PTF-u. Po pierwsze dlatego, że podstawą tego zaproszenia było uznanie mnie za przedstawicielkę młodej generacji – występujemy tu dziś w czwórkę w tzw. sekcji młodych – a ja wcale nie czuję się taka młoda, choć bez wątplenia w perspektywie naszego opóźnionego rozwoju akademickiego jestem jeszcze „dzieckiem”, dzieckiem w przedhabilitacyjnym przedszkolu. Po drugie dlatego, że z coraz większym trudem przychodzi mi definiowanie tego, czym się zajmuję, jako filozofii: powtarzam słowo „filozofia” w różnego rodzaju formularzach, które żądają ode mnie określenia mojego zawodu, ale mam poczucie coraz większej zewnętrżności tej kwalifikacji. Rodzi to poważny dyskomfort, coraz bardziej bowiem słabnie we mnie poczucie wspólnoty z tymi, którzy się za filozofów uważają. I wreszcie po trzecie, wahałam się, ponieważ nie wydaje mi się, abyśmy – tu na próbę używam jednak pierwszej osoby liczby mnogiej – mieli powody do świętowania. Jeżeli tekst inauguracyjny Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, wygłoszony przez profesora Kazimierza Twardowskiego już był krytyczny wobec stanu filozofii w Polsce, to dziś jest jednak jeszcze gorzej. I to, co ciekawe, z powodów nie tak znów całkiem różnych od tych, jakie wymienia Twardowski.

W sumie jednak uznałam, że choćby te trzy przyczyny mojego wahania składają się w końcu na jakąś listę zażaleń, którym można nadać charakter mniej osobisty, a bardziej ogólny. Wracam więc do punktu pierwszego: owej niepotrzebnie przedłużanej młodości, której wciąż jeszcze padam ofiarą, mimo już całkiem zaawansowanego wieku. Nie ukrywam, że nie jestem zwolenniczką naszej przesadnie rozbudowanej hierarchii akademickiej, opartej na wzorcach niemieckich, i znacznie bardziej odpowiada mi model anglosaski, gdzie ostatnim stopniem pięcia się po szczeblach uniwersyteckiej kariery jest doktorat: później wszystko zależy już tylko od tego, czy dostanie się dobry *tenure* i czy, publikując dostatecznie wiele ważkich książek, uda się go utrzymać. Tymczasem ko-

* Tytuł pochodzi od redakcji.

nieczność robienia habilitacji – cała ta przyjemność jeszcze przede mną – siłą rzeczy udzielnia i czyni nas, „młodych” pracowników naukowych nadmiernie zależnymi od oceny „starszych”, którzy są już „po”. To banalna uwaga, ale do-prawdy wcale nie są banalne jej konsekwencje: brak odwagi intelektualnej, który cechuje polską humanistykę, filozofii z niej nie wyłączając, w dużej mierze wynika z poczucia nieautonomii wobec autorytetów, od jakich zależy kariera „młodych”. Wszyscy narzekamy okazjonalnie na nieobecność prawdziwie żywej dyskusji, ostrych recenzji, porządnej krytycznej wymiany myśli itp., ale ten stan rzeczy nie ulegnie zmianie póki „młodym”, którzy z natury rzeczy chcieliby się trochę pobuntować, nie da się więcej oddechu i swobody. Wizja, że można by zawrzeć w książce miążdzącą krytykę kogoś, do kogo książka ta trafi następnie do habilitacyjnej recenzji w CKK, skutecznie odstrasza. Najpierw więc próbujemy się nie narazić, później zaś następuje coś w rodzaju kooptacji i impet krytyczny bezpowrotnie się wytraca.

Drugi powód, o jakim wspomniałam, wiąże się z trzecim: moje złe samopoczucie jako filozofa idzie w parze z przekonaniem, że – powtarzam – nie bardzo mamy, co świętować. W swoim wystąpieniu Kazimierz Twardowski wyraża nadzieję, że filozofia polska zdoła uwolnić się od niewolniczego naśladownictwa dominujących tradycji filozoficznych, wywodzących się z Anglii, Francji i Niemiec, i wypracować jakąś swoją własną specyfikę: koloryt lokalny, który nie byłby tylko *in minus*. Lokalność polskiej filozofii ocenia on wyłącznie negatywnie: własnym wkładem Polaków do myśli filozoficznej okazuje się na przykład upraszczająca dogmatyzacja kantowskiego dziedzictwa krytycznego, która przydarzyła się polskim heglistom. Tym zatem, co Polska jako Polska dała myśli idealistycznej, sprowadza się z grubsza do tego, że porządny system zamieniła w filozoficzną baśń, natchnioną i niedyscyplinowaną. To oczywiście tylko przykład, na dodatek dość stroniczy, ale jednak wiele mówiący – o polskim oświeceniu, za którym Twardowski się opowiada, można by powiedzieć coś całkiem analogicznego. Polska filozofia jest istotnie niczym odległy krąg emanacji, w którym niewiele zachowuje się z silnego myślenia wciąż obecnego w centrum, pomimo wszystkich kryzysów, jakie dotknęły współczesną filozofię. To centrum nadal tkwi uparcie w krajach anglosaskich, Francji i Niemczech i żadne ponowoczesne wysiłki „decentracji” nie są w stanie tego stanu rzeczy odmienić. My zaś nadal uprawiamy filozofię odtwórczą w przekonaniu, że wszelkie ambicje kreatywne są cokolwiek w złym guście. Polscy filozofowie wybierają więc swe odrębne kręgi emanacji, wyznaczone przez wybrane autorytety centralne. Jeśli wybiera się krąg popularnie zwany ponowoczesnym, nie do pomyślenia jest, by w ramach tego wyboru prowadzić żywą dyskusję z Lyotardem czy Derridą: wolno za to krytycznie odnosić się do, powiedzmy, Husserla i Heideggera, bo to uczynili już sami mistrzowie. Jeśli zaś wybiera się krąg fenomenologiczny, nie ma mowy, by napisać choćby coś takiego, jak Derrida o Husserlu w *Głosie i fenomenie*: nie uchodzi aż tak nonszalancki stosunek do autorytetu założycielskiego. Jeżeli jest się filozofem analitycznym, to do woli można sobie używać na „bełkociarzach” z kontynentu: nikomu natomiast nie

przyjdzie do głowy, by spróbować zbliżenia obu tradycji, przystawszy na częściową krytykę własnego paradygmatu, tak jak to miało i ma miejsce u wielu dzisiejszych myślicieli anglosaskich, choćby Rorty'ego czy Putnama. Jeśli z kolei wybiera się krąg heideggerowski, to stopień wyznawczości sięga już zwykle absurdu graniczącego z sekciarstwem. I tak dalej: duch krytyczny funkcjonuje tylko zewnątrz, w stosunku do innych tradycji, od których członkowie wybranych kręgów odcinają się w sposób z góry ustalony, wewnątrz natomiast panuje grzeczny dogmatyzm.

Ten naśladowczy brak odwagi wiąże się z kolejną bardzo poważną wadą polskiej filozofii: właściwie nieobecna jest w niej filozofia współczesna, albo obecna źle i za mało. Na moim rodzimym wydziale, filozofii UW, dowiedziałam się bardzo wiele na temat filozofii nowożytnej, od Kartezjusza do Hegla, bardzo niewiele jednak na temat filozofii dwudziestowiecznej. Kiedy dziś prowadzę seminaRIA dla doktorantów w SNS, mam poważne kłopoty z wprowadzaniem idei, które powinny być im doskonale znane już ze studiów magisterskich. Zwykle trzeba całkiem od zera czytać francuskich poststrukturalistów, szkolnie objaśniać, na czym polega „krytyka klasycznej podmiotowości”, nie mówiąc już o psychoanalizie, która niemalże nie zaistniała jako język filozoficzny na naszych wydziałach. Często jest tak, że o współczesnej filozofii kontynentalnej wiedzą więcej studenci wydziałów polonistyki czy anglistyki, choć zwykle jest to wiedza bez filozoficznego zaplecza, podana *ex cathedra*, dogmatycznie i bezdyskusyjnie. Prowadzimy więc, ja i moi koledzy, seminaRIA nie jak dla doktorantów, lecz jak dla studentów pierwszych lat, niemal nie mając się na czym oprzeć. Nie twierdzą przy tym, że nie odbywają się zajęcia czy wykłady, zatraćające o tematykę filozofii współczesnej: nie są to jednak kursy dostatecznie systematyczne. Powszechniejsza jest bowiem postawa odrzucająca, zgodnie z którą Freud to nienaukowy bełkot, dekonstrukcja zaś to aberracja myślowa dobra dla literatów. Jest w tym wszystkim duża doza obronności i zagubienia, ale to domknięcie, paradoksalnie, czyni nas wszystkich bardziej podatnymi na chaotyczne wpływy z zewnątrz.

Tymczasem, jak słusznie, choć nieco patetycznie stwierdza Twardowski,

nie wolno nam się dać opanować wpływom obcym, lecz musimy sami nad nimi zapanować i posiłkując się tym, co po sumiennym zbadaniu wyda się trwałym, samodzielnie brać udział w pracy wspólnej”. To naprawdę dobry postulat, choć jednocześnie obawiam się, że rozmiar kompleksów utrudniających nam jego urzeczywistnienie, raczej powiększył się niż zmniejszył od czasu, kiedy słowa te wypowiedziano.

Michał Rozynek

O pożytkach płynących ze współpracy filozofów

Przypada mi dzisiaj rola trudna. Przemawianie w towarzystwie tak znakomych osób rodzi we mnie zrozumiałą treść, ale także skłania do refleksji. Bo oto jesteśmy zebrani tutaj, w jednym miejscu, w setną rocznicę działalności towarzystwa, które zrzeszało i zrzesza wybitne umysły filozoficzne (owa „Rzeczpospolita filozofów”). W Polsce i na całym świecie filozofowie uczestniczą w różnego rodzaju konferencjach, sympozjach, seminariach. Liczba tych wydarzeń jest nieporównywalnie większa niż w którejkolwiek innej epoce (inna sprawa, czy czerpiemy z tego adekwatne korzyści). Z pozoru jest to działalność naukowa jak każda inna. Jednak po bardziej wnikliwym przyjrzeniu się tym zjawiskom, odkryjemy, że jest coś, co w istotny sposób różni spotkania filozofów od spotkań naukowców z innych dziedzin. Bo chociaż także i w filozofii istnieją mody, okresy dłuższej dominacji niektórych kierunków filozoficznych, metod, perspektyw (przy czym historia poucza nas że są one zwykle zgubne dla tych kierunków), niesłychanie trudno jest mówić o jakichkolwiek uniwersalnych osiągnięciach czy wnioskach, którymi można by było zakończyć takie spotkanie. Efektem konferencji naukowej poświęconej wirusologii może być uzyskanie szczepionki na SARS. Tymczasem dla zewnętrznego obserwatora rozmowa filozofów może wydawać się absolutnie bezowocna.

Mówię o tych prozaicznych przecież sprawach bynajmniej nie po to, aby poruszać problem postępu czy naukowości w filozofii. Tego się tutaj nie podejmuję. Pragnę natomiast powiedzieć dzisiaj kilka słów o zjawisku w tym kontekście ważnym i intrygującym zarazem – o idei współpracy filozofów oraz o pożytkach z niej płynących.

Jeżeli istotnie myślenie jest, jak pisał Platon, rozmową z samym sobą, a filozofia najwyższą formą tego myślenia, to nasuwa się pytanie – na czym może polegać współpraca filozofów? Z drugiej strony to właśnie w rozmowie, we wspólnym dociekaniu prawdy widział Platon siłę intelektualną nieredukowalną do sumy zdolności intelektualnych i zdobytego doświadczenia poszczególnych uczestników dyskusji. Czy więc myślenie filozoficzne realizuje się w samotności, czy w towarzystwie? Czy filozof jest samowystarczalnym mędrcem Arystotelesa, czy mniej lub bardziej anonimowym elementem wspólnego duchowego wysiłku ludzkości – częścią rozmowy, którą co prawda współtworzy, ale także

nie jest ona od niego przecież całkowicie zależna. Pytanie to staje się jeszcze bardziej istotne w kontekście współczesnych rozważań nad myśleniem, nauką tak zwanego dobrego myślenia, i wreszcie nauczaniem filozofii (do czego jeszcze się odniosę). Kładzie się dzisiaj przecież niezwykle nacisk na zdolności społeczne, komunikację, dyskusję jako podstawowe zadania edukacji i zalety w dojrzałym życiu.

Kazimierz Twardowski we wspomnianym kilkakrotnie przemówieniu inauguracyjnym działalność PTF przywołuje arystotelesowskie określenie *zoon politikon*. Jest ono w tym miejscu bardzo trafne. Jeżeli pójdziemy tropem interpretacji Arystotelesa w duchu Hanny Arendt – to znaczy patrząc przez pryzmat podziału na prywatne/publiczne – okaże się, że jest to podział bardzo użyteczny także dla opisu sytuacji filozofów. Przestrzeń publiczna, przestrzeń dyskursu jest sferą wolnych i równych. Te dwa założenia są podstawą wspólnej działalności i dyskusji. Jednak to, co publiczne nie jest samoistne, może zaistnieć dopiero na gruncie tego, co wyłącznie moje. W tym właśnie sensie, tak sądzę, Kazimierz Twardowski mówi o tym, że trzeba „samodzielnie brać udział w pracy wspólnej”.

Niezależnie od tego, czy istnieje jakieś dobro wspólne filozofów, jakiś cel, do którego filozofia mogłaby dążyć, czy, innymi słowy, jest ona jakimś zadaniem, być może nawet nieskończonym – jakby powiedział Husserl – istnieją wspólne cele (interesy) filozofów, o które powinni oni dbać i dla których tworzone są różnego rodzaju towarzystwa filozoficzne. Niektóre z tych celów, takie jak rozwój i popularyzacja filozofii na terenie działania towarzystwa, są oczywiście i o nich nie chcę mówić. Ważniejsze jest dla mnie to, co staje się zadaniem właśnie teraz w naszych czasach. Filozofowie mają bowiem misję zachowania, a nawet ratowania tego, co wspólne.

Nie mam oczywiście na myśli jakichkolwiek uniwersalnych, niezmiennych prawd. Chodzi mi przede wszystkim o to, co wiąże się z dbałością o język pojęć ogólnych (na co słusznie zwraca uwagę także Ryszard Legutko). Należy wyróżnić trzy główne płaszczyzny, w których to zadanie filozofów jest coraz bardziej widoczne: życie prywatne, edukacja, kształtowanie nowej tożsamości europejskiej.

Pod hasłem życia prywatnego mam na myśli dwa zjawiska. Po pierwsze w XX wieku państwo i społeczeństwo stały się w sposób gwałtowny strukturami nieporównywalnie bardziej złożonymi niż jeszcze w wieku XIX. Rosnący poziom specjalizacji, niemożność ogarnięcia całości, konieczność interwencji państwa w ogromną liczbę dziedzin przy jednoczesnym braku odpowiednich środków i tym podobne zjawiska skutkują nie tylko zaburzeniami natury psychicznej, ale także filozoficznej, a mianowicie zaburzeniami porządku. Współczesny człowiek znacznie częściej ma istotne problemy z wypracowaniem w swoim działaniu pewnej hierarchii, której potrzebuje dla osiągnięcia jako takiej spójności, owocującej poczuciem konsekwencji, tak bardzo nam przecież potrzebnym. Po drugie obserwujemy moim zdaniem ponowny wzrost napięcia

między demokracją a liberalizmem, które koncentruje się w przestrzeni pomiędzy tym, co prywatne i publiczne, przestrzeni niezbyt dobrze zdefiniowanej.

Pewną nadzieją jest oczywiście odpowiednia edukacja. Dlatego cieszy mnie niezwykle zapowiedź pani minister edukacji, że filozofia wróci jako przedmiot maturalny. Jest potrzebna uczniom i nauczycielom wcale nie dlatego, iżby miała uczyć myśleć. Myślenie nie jest przecież taką samą zdolnością, jak liczenie czy czytanie. Każdy przedmiot może i powinien rozwijać sztukę dobrego myślenia. Filozofia nie ma tutaj wyłączności. Może – ponieważ myślenie nie jest wiedzą, tylko pewną zdolnością operacji na wiedzy. Powinien – ponieważ dobre myślenie jest najważniejszą umiejętnością, jaką może posiadać człowiek, umiejętnością pozwalającą mu – działać na podstawie tego, czego istnienia na razie nie dostrzega.

W tym miejscu pragnę jeszcze dodać, że istnieje moim zdaniem wielka potrzeba podstawowej edukacji logicznej w szkołach. Mam tutaj na myśli nie logikę nauczaną w ramach lekcji matematyki, kulturę logiczną, ogólną dbałość o strukturę i precyzję rozumowań, a także umiejętność formułowania tez i argumentów, odróżniania tych pierwszych od drugich.

Nie jest też filozofia w szkole sztuką dyskusji. Odwołam się tutaj do jednego z moich ulubionych cytatów. John Dewey pisze w *Jak myślimy*:

Podobnie jak trawienie nie jest łażliwym żuciem, tak samo i rozumowanie nie ma nic wspólnego z dysputowaniem czy argumentowaniem, ani też z nagłym przyjmowaniem i odrzucaniem przypuszczeń. Nauczyciel musi dawać możliwość swobodnego myślowego trawienia.

Należy przestrzec przed takim rozumieniem nauczania filozofii, które czyni z niej sztukę podobną do teatru erystyki.

Filozofia jest nam potrzebna w szkole, ponieważ uczy bardzo specyficznego języka – języka pojęć ogólnych. Każde szukać całości tam, gdzie widzimy tylko fragmenty. Jestem przekonany, że każde dziecko wychowane w kulturze europejskiej powinno posiadać umiejętność rzetelnej dyskusji o człowieku – nie tylko jako organizmie, postaci literackiej czy historycznej (choć są to role, których poznanie jest na pewno ważne), ale o człowieku w ogóle. Takie pojęcia jak piękno, sprawiedliwość, dobro, rozum, wolność – które coraz częściej stają się pustostawami, bo słyszymy je z ust polityków – są fundamentalne w naszej kulturze.

Działalność Polskiego Towarzystwa Filozoficznego na polu edukacji jest bardzo istotna. Widzimy także jej rezultaty w postaci Olimpiady Filozoficznej, która nie tylko pomaga w indywidualnym rozwoju młodych ludzi, tak jak pomogła w moim już dobrych kilka lat temu, ale skupia wokół siebie uczniów, nauczycieli, osoby życzliwe zainteresowane popularyzacją filozofii. Jest również przykładem współpracy. W tym roku odbywa się także pierwsza edycja Konkursu Filozoficznego dla gimnazjum, który już po I etapie pokazuje, jak ważna może być filozofia w wieku 13–15 lat. Co więcej, dowiadujemy się dzięki temu konkursowi, że edukacja filozoficzna nie jest domeną jedynie szkół elitarnych

i dzieci z wielkich ośrodków miejskich, gdyż o ile dobrze pamiętam, około połowa uczestników była ze szkół wiejskich lub małych miasteczek. Towarzystwo zajmowało także stanowisko w sprawie matury z filozofii.

Ale nowe wyzwania czekają. Od pewnego czasu obserwujemy w Polsce nagły wzrost liczby użytkowników Internetu. Staje się on narzędziem coraz bardziej koniecznym w codziennej pracy, a nie tylko rozrywce. Może być także narzędziem wartościowym. Społeczeństwo informatyczne jest kwestią czasu. Czy filozofia nie powinna znaleźć swojej szerszej reprezentacji także w cyberprzestrzeni?

I wreszcie trzeba podkreślić rolę, jaką filozofowie mogą odegrać w kształtowaniu się nowej tożsamości europejskiej. Słowo „nowa” nie jest może tutaj zupełnie na miejscu, ale nie chciałem mówić o tworzeniu tożsamości Europy, gdyż ta już istnieje. I choć słyszymy pojedyncze głosy, jak na przykład Habermasa i Derridy, wciąż brakuje rzetelnej rozmowy, której temat nie jest przecież właściwą domeną dla polityków. Tożsamości nie buduje się poprzez negocjacje.

Muszę na sam koniec jeszcze się z czegoś wytłumaczyć. Immanuel Kant, do którego postawy i myśli dzisiaj także nawiązujemy i z którym na co dzień współpracujemy, napisał na samym początku przedmowy do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* owo słynne zdanie:

Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznać ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość.

Jednym z grzechów ostatnich czasów, którego chciałbym dzisiaj uniknąć, jest próba przekonywania do filozofii jako pewnej przydatnej w sprawach nie-filozoficznych umiejętności. To oznaczałoby jednak redukcję filozofii do jakiejś pomocniczej, już nawet nie nauki czy wiedzy, ale *techné*. I chociaż sam często podkreślam zalety płynące z zajmowania się filozofią i współpracą ludzi myślących, nigdy nie mówię przecież, że to zwiększa iloraz inteligencji, albo zdolności negocjacyjne. Filozofia jest formą myślącego umysłu, której ten nie może odrzucić.

Obcowanie z tekstem filozoficznym jest przeżyciem bardzo intymnym. Jest jedną z niewielu okazji, jeżeli nie jedyną, na tak głębokie wniknięcie w umysł innego, okazją do żywej rozmowy i nauki. Jednak, aby to spotkanie było prawdziwe, potrzebna jest względem autora życzliwość, której wierzę, że filozofom nie brakuje. Ta sama życzliwość powinna tym bardziej towarzyszyć filozofom we wzajemnych relacjach. Polskie Towarzystwo Filozoficzne powstało właśnie z tej życzliwości poznawczej, co można z łatwością dostrzec nie tylko w tekście Kazimierza Twardowskiego, ale także w historii towarzystwa, dziennikach członków PTF, dyskusjach prowadzonych w poszczególnych oddziałach.

Zapiski bibliograficzne

(Bibliographical Notes)

za rok 2003/2004

oraz uzupełnienia z lat poprzednich

(zestawił W. Mincer)

a) Prace opublikowane w Polsce
(Polish publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Kardaczyńska M.: O pożytkach jakie pedagog z filozofii mieć może. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 118–126.

Kategoria genezy w nauce i filozofii: [materiały z sympozjum]. – *Rocz. Filoz.* 2002, z. 3, s. 5–218.

Maciejewski Z.: Holistyczna i antropocentryczna perspektywa w ekofilozofii. – *Zesz. Nauk. Polit. Pozn. Org.* 36 (2003), s. 59–69. Sum.

Maliszewski K.: Filozofia jako postać wychowania. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 98–101.

Nowotniak J.: Pedagogów sny o filozofii: implikacje dla kształcenia. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 127–131.

Powaga ironii. Red. A. Duda. Toruń: A. Mar-

szalek, 2004 – 316 s. [Materiały konferencyjne].

Sargent W.: Secular universalist dialogue: a multifaith critique. – *Dialog. a. Univers.* 2003, nr 5, s. 61–76.

Słownik filozofii. Red. A. Aduszkiewicz. Warszawa: „Świat Książki”, 2004 – 555 s.

Ślęczek-Czakon D.: Czy filozofia jest ludziom potrzebna?: o roli edukacji filozoficznej w kształceniu akademickim. – *Naucz. i Szk.* 2003, nr 1/2, s. 50–58.

Sztobryn S.: Pedagogika i filozofia – wzajemne relacje: stanowisko pedagogów okresu międzywojennego w świetle literatury czasopiśmiennej. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 25–39.

Wendland Z.: With what is twentieth-century philosophy entering into the twenty first century? – *Dialog. a. Univers.* 2003, nr 6, s. 59–81.

Witkowski L.: „Filozoficzność” w kształceniu pedagogów jako otwieranie (się) na humanistykę. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 102–117.

**Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)**

Berdaev N. A.: Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka. Przel. H. Paprocki. Kęty: „Antyk”, 2004 – 141 s. (Biblioteka Europejska).

Dante Alighieri: Biesiada. Przel. i oprac. M. Bartkowiak-Lerch. Kęty: „Antyk”, 2004 – 222 s. (Biblioteka Europejska).

Fragmety presokratyków: Melissos [oraz] Empedokles. Oprac. z gr. B. Kupis. – *Meander* 2002, nr 5/6, s. 467–471. Summ.; 2003, nr 1, s. 37–52.

Kant I.: Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781. Przel., oprac. i wst. poprz. A. Banaszkiwicz. Kraków: „Aureus”, 2003 – 160 s. (Biblioteka Principia).

Kant I.: Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga. Tł. Translatorium Filozofii Niemieckiej Uniwersytetu M. Kopernika. Wst. i red. T. Kupś. Kęty: „Antyk”, 2004 – 136 s. (Biblioteka Europejska).

Kant I.: Wprowadzenie do metafizyki moralności. Tł. z niem. P. Sosnowska, E. Drzazgowska. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 3, s. 137–151.

Masaryk T. G.: Ideały humanizmu. Tł. z czes. – *Sofia* 3 (2003), s. 203–237. Sum.

Ricoeur P.: Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona. Tł. – *Konteksty* 2003, nr 1/2, s. 41–54. [Fragm. Książki „La mémoire, l’histoire, l’oubli”].

Rosmini Serbati A.: Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z przedmową do dzieł politycznych. Z oryg. wł. przel., wprowadzeniem opatr. i całość oprac. P. Borkowski. Wst. K. Wroczyński. Warszawa, Lublin: Fundacja „Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, 2001 – 206 s.

Schopenhauer A.: W poszukiwaniu mądrości życia: parerga i paralipomena: drobne pisma

filozoficzne, t. 2. Przel. i oprac. J. Garewicz. Kęty: „Antyk”, 2004 – 571 s. (Biblioteka Europejska).

**Historia filozofii
(History of philosophy)**

Adamczyk A.: Krótka fenomenologia zagubionej miłości. – *Logos i Ethos* 2003, nr 1, s. 91–95. (Na marginesie „Fenomenologii ducha” Hegla).

Beierwaltes W.: Platonizm w chrześcijaństwie. Przel. P. Domański. Kęty: „Antyk”, 2003 – 207 s. (Daimonion) (Fundamenta: studia z historii filozofii, t. 33).

Bielik-Robson A.: Duch powierzchni: rewizja romantyczna i filozofia. Kraków: „Universitas”, 2004 – 526 s.

Bigaj J.: Wpływ ewolucyjnej interpretacji platonizmu oraz metody stylometrycznej Wincenego Lutosławskiego (1863–1954) na późniejsze badania nad filozofią starożytną. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 19–36.

Cornford F. M.: Mistycyzm i nauka w tradycji pitagorejskiej. Tł. z ang. – *Prz. Filoz.-Lit.* 2003, nr 3, s. 39–76.

Else F.: Bóg i bogowie we wczesnej myśli greckiej. Tł. z ang. – *Prz. Filoz.-Lit.* 2003, nr 3, s. 23–37.

Facca D.: Szkoła padewska i problem „nowoczesnego rozumu”. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 99–114.

Filek J.: Nowy paradygmat myślowy i nowe pojęcie podstawowe. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 191–200.

Jakubowski M. N.: A język nasz dowodem naszej filozoficzności. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 49–56. Sum. [Polska myśl filozoficzna XIX w.].

Jakuszko H.: Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej. Lublin: UMCS, 2004 – 76 s. (Wykłady Otwarte UMCS, 46).

Jasinowski B.: Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Wst. M. Kornat, przyp. S. Górka. Kraków: „Księgarnia Akademicka”, 2002 – LVI, 248 s. (Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, t. 9).

Kaufmann W.: Podziw Nietzschego dla Sokratesa. Tł. z ang. – *Prz. Filoz.-Lit.* 2003, nr 3, s. 137–160.

Kolakowski L.: O co nas pytają wielcy filozofowie. Seria 1. Kraków: „Znak”, 2004 – 103 s.

Kubarek M.: Critique of the Arab mind – Muhammad al-Gabiri: rationalistic tendencies in modern Arabic philosophy. – *Stud. Arab. Islam.* 10 (2002), s. 58–62.

Marcińczak Ł.: „Stoicki mędrzec, czyli apostoł Rozumu”. – *Colloquia Commun.* 2003, nr, 1, s. 224–239.

Narodziny filozofii: myśl hiszpańska od krauzizmu do Ortegi. Tł. – *Zesz. Nauk. KUL* 2003, nr 1/2, s. 73–86.

Nerczuk Z.: Obecność filozofii Platona w Polsce. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 57–72. Sum.

Niewiadomski L.: Panorama fenomenologii francuskiej. – *Maz. Stud. Hum.* 2003, nr, 1/2, s. 5–116.

Obolevitch T.: O recepcji teorii ewolucji w filozofii rosyjskiej (W. Sołowjow, M. Łoski). – *Zag. Filoz. Nauce* 3 (2003), s. 112–124.

Schwartz R. F.: A nostalgia for the permanent in manifestations of the human: Husserl and Lévinas. – *Maz. Stud. Hum.* 2003, nr 1/2, s. 117–126.

Skoczyński J.: Neognoza Polska. Kraków: Wydaw. UJ, 2004 – 214 s.

Sochoń J.: Ateizm. Warszawa: Wydaw. Uniw. Kard. S. Wyszyńskiego, 2003 – 366 s.

Szulakiewicz M.: Hermeneutyczna epoka rozumienia i legitymizacja doświadczenia: z dziejów myślenia hermeneutycznego. – *Zesz. Nauk. ATR Bydg. Nauki Społ.* 31 (2003), s. 5–34. Zsfg.

Tyl M.: Teoria poznania historyczno-filozoficznego w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego.

– *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003) s. 141–160.

Z prac badawczych współczesnych filozofów słowackich. Przekł. tekstów B. Szuber, red. Cz. Głombik. Katowice: UŚI., 2004 – 163 s. (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, nr 2230).

Współczesne kierunki filozoficzne (Contemporary philosophical trends)

Balbus J.: Filozofia podmiotu u progu XXI wieku. – *Perspectiva* 2003, nr 1, s. 112–150. Rias.

Bergandy A.: Wokół sporu o status filozofii antyfundamentalistycznej. – *Tycz. Zesz. Nauk.* 2001, nr 1, s. 33–48.

Dubik A.: Opór a filozofia: O marginalizacji kategorii „opór” we współczesnej filozofii. – *Ruch Filoz.* 2003, nr 1, s. 43–51.

Hempfer K. W.: Dyskursywne chwytły poststrukturalizmu. Tł. – *2K Kult. i Komunik.* 2003, z. 2, s. 2–8.

Kowalczyk S.: Idee filozoficzne postmodernizmu. Radom: Pol. Wydaw. Encyklop., 2004 – 135 s.

Lewiński D.: Dyskurs dekonstrukcjonizmu: szkic metodologiczny. – *2K Kult. i Komunik.* 2003, z. 2, s. 100–107.

Szubert B.: Bricolage. – *Tycz. Zesz. Nauk.* 2001, nr 3/4, s. 111–120.

Ulanowski K.: Hermeneutyka – nowy sposób odczytywania świata. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 198–223.

Monografie o filozofach i pisarzach filozofujących (Monographs on philosophers)

Krauze-Błachowicz K.: *Alan z Lille* (ok. 1116–1202/1203). – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 181–192.

- Kamiński A. A.:** Apostoł prawdy i miłości: filozoficzna młodość Michajła Bakunina. Wrocław: Wydaw. Akad. Ekon., 2004 – 494 s.
- Berdaev N.:** Listy... do Mariana Zdziechowskiego. Oprac. J. Pawlak. Tł. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 97–108. Sum.
- Szulakiewicz M.:** Mikołaj Bierdiajew i filozofia krytyczna. – *Sofia* 3 (2003), s. 131–145.
- Głombik Cz.:** Miejsce tomizmu we wczesniej fazie działalności filozoficznej o. Józefa Bocheńskiego. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 7–30. Sum.
- Chrobak K.:** Teoria wielości rzeczywistości [Leona Chwistka]. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 115–140.
- Berdaev N. A.:** Światopogląd Dostojewskiego. Przeł. H. Paprocki. Kęty: „Antyk”, 2004 – 138 s. (Biblioteka Europejska).
- Koszkalo M.:** Indywiduum i jednostkownienie: analiza wybranych tekstów Jana Dunsa Szkota. Lublin: TN KUL, 2003 – 251 s. (Prace Wydziału Filozoficznego/Tow. Naukowe KUL, 97).
- Kasztelan M.:** Archeologia a genealogia wiedzy: znaczenie „Porządku dyskursu” w twórczości Michela Foucaulta. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 235–243.
- Dziedzictwo Gadamera.** Red. A. Przyłębski. Poznań: Wydaw. Fundacji „Humaniora”, 2004 – 279 s. (Studia Hermeneutyczne, 1).
- Sołtysiak M.:** Rozumienie i tradycja w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera. Kraków: Wydaw. Nauk. PAT, 2004 – 201 s. (Rozprawy Doktorskie / Wydz. Filoz. PAT).
- Kalita C.:** T. Hobbes: wolność działania przeciwstawiona wolności pożądania. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 269–281.
- Labenz P.:** Husserl: pragnienie apodyktyczności. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 219–225. Sum.
- Pawlak J.:** Pamięci Profesora Ryszarda Jadczaka (1951–1998). – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 287–289.
- Okołowski P.:** Stanisław Lem. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 103–128. Bibliogr.
- Lipiec J.:** O pracy, filozofii i wartościach: rozm. przepr. W. Tulbacki. – *Szkice Hum.* 2003, nr 3/4, s. 195–200.
- Hadot P.:** Twierdza wewnętrzna: wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza. Przeł. P. Domański. Kęty: „Antyk”, 2004 – 337 s. (Daimonion) (Fundamenta: studia z historii filozofii, t. 36).
- Szabelska H.:** Czy św. Tomasz z Akwinu był barbarzyńcą? – *Terminus* 2003, z. 1, s. 35–50. Zsfg. [Poglądy Philippa Melanchtona].
- Jedynak S.:** Walerian Murawiov – kosmizm uduchowiony w rzeczywistości sowieckiej. – *Sofia* 3 (2003), s. 121–129. Sum.
- [**Sześćdziesięciolecie**] 60-lecie profesora Leszka Nowaka. [Aut.] P. Przybysz [et al.] – *Nauka* 2003, nr 3, s. 141–149.
- Friedländer P.:** Dialog u Platona. Tł. z niem. – *Prz. Filoz.-Lit.* 2003, nr 3, s. 161–176.
- Mróz T.:** Niepisane nauki Platona. – *Phaenomena* 9 (2003), s. 113–123.
- Tobota D.:** Jedność idei w dialogach Platona. – *Prz. Filoz.-Lit.* 2003, nr 3, s. 177–187.
- Zygmuntowicz D.:** Metoda diairetyczna w „Sofistice” Platona (218b–221c). – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 3–17.
- Hadot P.:** Plotyn albo Prostota spojrzenia. Przeł. P. Bobowska; przekł. przejr. i posł. opatr. Z. Nerczuk. Kęty: „Antyk”, 2004 – 135, s. (Daimonion) (Fundamenta: studia z historii filozofii; t. 39).
- Sadło E.:** Krytyczny racjonalizm Karla Poppera jako propozycja etyczna. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 143–153.
- Chwedeńczuk B.:** O filozofii Mariana Przełęckiego. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 163–179.
- Skowroński K.:** Refleksja w pięćdziesięciolecie śmierci G. Santayany. – *Ruch Filoz.* 2003, nr 1, s. 21–26.

Kobyliński A.: Interpretacja nowożytności w filozofii Maxa Schelera. – *Prz. Powsz.* 2003, nr 11, s. 308–319. RÉS.

Juchacz P. W.: Sokrates: filozofia w działaniu. Poznań: Wydaw. Nauk. UAM, 2004 – 270 s. (Pisma Filozoficzne, t. 90).

Stone I. E.: Sprawa Sokratesa. Przeł. L. Jęczynek. Poznań: Zysk i S-ka, 2003 – 307 s.

Moiseev V. I.: Tajna „krakowskiego dela” Vladimira Solov’eva. – *Prz. Rusc.* 2003, nr 1, s. 5–21. Streszcz.; Sum.

Judycki S., Wojtyśiak J.: Antoni B. Stepień. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 129–150. Bibliogr.

Pączkowski J.: Maurycego Straszewskiego koncepcja filozofii. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 177–200. Sum.

Pepliński W.: Wspomnienie o Henryku Szabale. – *Sofia* 3 (2003), s. 361–368.

Wojtaś T.: O ontologicznej podstawie poglądów historiozoficznych i estetycznych Stanisława Ignacego Witkiewicza. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 35–47.

Barbaszyński D.: Filozoficzne aspekty refleksji Władysława Witwickiego. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 73–80.

Konstańczak S.: Kategoria duchowości w filozofii Mariana Zdziechowskiego. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6, s. 81–96. Sum.

Duch W.: Jan Żytkow: [nekr.] – *Kognit. i Media w Eduk.* 2001, nr 2, s. 267–268.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Berdaev N. A.: Zarys metafizyki eschatologicznej: (twórczość i uprzedmiotowienie). Przeł. i wst. W. i R. Paradowscy. Kęty: „Antyk”, 2004 – 174 s. (Biblioteka Europejska).

Boné E.: Bóg – niepotrzebna hipoteza?: wiara

a nauki przyrodnicze. Przeł. W. Szymona. Kraków: Wydaw. WAM, 2004 – 217 s. (Wiara i Nauka).

Brożek A.: Analitycy i istnienie: koncepcja istnienia Quine’a a metafizyka analityczna Strawsona. – *Logos i Ethos* 2003, nr 1, s. 37–46.

Co istnieje? [Aut.] A. Workowski [et al.]. – *Logos i Ethos* 2003, nr 1, s. 3–19.

Czeżowski T.: O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach. Wst. J. Woleński. Wyd. 2 popr. i rozsz. Kęty: „Antyk”, 2004 – 219 s. (Daimonion) (Fundamenta: studia z historii filozofii, t. 38).

Demińska-Siury D.: Kilka uwag na temat problemu Boga w filozofii greckiej. – *Stud. Redemptor.* 1 (2003), s. 97–114.

Gacek M.: Koncepcja świadomości Jean-Paul Sartre’a w „L’être et le Néant” – *Phaenomena* 9 (2003), s. 55–73.

Herman W.: Idea nieskończoności w filozofii Kartezjusza. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 13–36.

Kosowska-Hąderek K.: Metafizyczna koncepcja światła Włodzimierza Sedlaka (1911–1993). – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 12 (2003), s. 1–209. Sum.

Krause F.: Ontologiczne podstawy koncepcji istoty boga w nauce Tomasz z Akwinu. – *Univ. Gedan.* 2002, nr 1, s. 29–42.

Krapiec M. A.: Arystotelesowska koncepcja substancji. Lublin: Wydaw. KUL, 2000 – 156, s. (Dziela/M. A. Krapiec, 6).

Lenartowicz-Podbielska A.: Jak możliwa jest „Filozofia pierwszego czynu”? Bachtin i jego ontologia. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 3, s. 71–82. Sum.

Mordka A.: Istnienie – sposób istnienia – momenty bytowe. – *Sofia* 3 (2003), s. 239–243. [Ontologia egzystencjalna Ingardena].

Niziński R. S.: Człowiek i trwoga: nicosć w ujęciu Martina Heideggera. Poznań: Wyd. Teol. UAM, 2004 – 112 s. (Maneat Quaestio, 6).

Piesko M.: Naukowa metafizyka Zygmunta Zawirskiego. Tarnów: „Biblos”, 2004 – 134 s. (Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydz. Filoz. PAT w Krakowie).

Sikora P.: Problem różnicy ontologicznej w późnej filozofii Martina Heideggera. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 17–34.

Sołtys A.: Zastosowanie analogii w filozoficznym poznaniu natury Boga. – *Stud. Sand.* 10 (2003), s. 323–332. Zsfg. [Poglądy M. A. Krąpca i L. J. Eldersa].

Starzyński W.: Teoria boskich atrybutów w „Dysputach metafizycznych” Francisco Suareza a problem ontoteologii. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 47–65.

Thomasson A. L.: Ingarden i teoria zależności bytowej. Tł. – *Sofia* 3 (2003), s. 243–262. Sum.

Tiuryn T.: Wprowadzenie do zagadnienia substancji w „Metafizyce” Arystotelesa. – *Prz. Filoz.-Lit.* 2003, nr 3, s. 189–206.

Zachariasz A. L.: Istnienie – jego momenty i absolut, czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii. Rzeszów: Wyd. Uniw. Rzesz., 2004 – 388 s.

Filozofia języka (Philosophy of language)

Zaluski W.: Relacja między językiem a ontologią w ujęciu Ajdukiewicza. – *Logos i Ethos* 2003, nr 1, s. 28–36.

Zdybel B.: Teoria znaczenia a holistyczny obraz języka. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 538–549. [Poglądy Michaela Dummetta].

Żebrowska E.: Sprachwissenschaft versus Sprachphilosophie. – *Pr. Językoz. (Olszt.)* 5 (2003), s. 183–194. Streszcz.

Teoria poznania (Epistemology)

Borzyszkowska R.: Wybrane potoczne ilus-

tracje przeszkody epistemologicznej. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 318–330.

Chwedeńczuk B.: Przeciw transempirystom. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 63–68.

Dziobkowski B.: Dwa naturalizmy. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 3, s. 37–49.

Intencjonalność jako kategoria filozofii umysłu i filozofii języka. Red. Z. Muszyński, J. Pańniczek. Lublin: Wyd. UMCS, 2004 – 260 s. (Realizm, Racjonalność, Relatywizm, 41).

Jagłowski M.: Zagadnienie poznania radykalnego w filozofii szkoły madryckiej. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 81–98.

Kaczmarek J.: Koncepcja référéntiel w epistemologii Ferdinanda Gonsetha. – *Rocz. Filoz.* 2003, z. 3, s. 275–302. Rés.

Kaluszyńska E.: Jak być realistą? – *Prz. Filoz.* 2003, nr 3, s. 5–16. Sum.

Król K. A.: Wątpienie pragmatyczne. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 108–117.

Kubiś A.: Problem granic poznania we współczesnej filozofii analitycznej: zarys modelu zagadnienia. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 118–124.

Michalik M.: Problem prawdy w myśli Richarda Rorty’ego. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 85–96.

Olbromski C. J.: Poznanie bez wartościowania: Maxa Webera a Ernsta Cassirera kategoria Verstehen. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 69–84.

Schetz A.: Umysł i ciało wedle Thomasa Nagela. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 3, s. 17–36. Sum.

Siemianowski A.: Poznanie a język: czy poznanie jest czynnością moralnie podejrzaną?, czy myślenie jest grzechem? Poznań: Wyd. Teol. UAM, 2003 – 155 s. (Maneat Quaestio, 4).

Sikora M.: Demokratyzacja episteme. – *Colloquia Commun.* 2002, nr 2, s. 296–307.

Zachariasz A. L.: Klasyczna koncepcja praw-

dy: warunki jej możliwości i granice zasadności. – *Sofia* 3 (2003), s. 19–33. Sum.

Zięba W.: Klasyczna koncepcja prawdy w świetle niektórych współczesnych krytyk. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 97–107.

Żurkowska G.: Jak jest możliwa epistemologia: epistemiczna teoria możliwości poznania Jana Szrednickiego. – *Sofia* 3 (2003), s. 159–183. Sum.

Życiński J.: Radykalny pragmatyzm a klasyczna koncepcja prawdy. – *Zag. Filoz. Nauce* 33 (2003), s. 30–46.

Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

Bylica P.: Konflikt między teizmem i nauką bazującą na naturalizmie – w ujęciu Phillipa E. Johnsona. – *Zag. Naukozn.* 2003 z. 3/4, s. 227–238. Sum.

Dubik A.: Georges Canguilhem: między poznawczą witalnością epistemologii historycznej a racjonalnością postawy witalistycznej w dziedzinie nauk biologiczno-medycznych. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 233–244. Sum.

Leszczyński D.: Epistemologia i historia nauki w twórczości Georgesa Canguilhema. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 203–218.

McMullin E.: Życie i filozofia. Rozm. przepr. Karl Giberson, Donald Yersa. Tł. – *Zag. Filoz. Nauce* 33 (2003), s. 3–29. [Osiągnięcia filozofii nauki w XX wieku].

Notatnik Metallmanna. Oprac. J. Mączka. – *Zag. Filoz. Nauce* 33 (2003), s. 125–136.

Ruta M.: O znaczeniu tezy Churcha dla nauk formalnych. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 525–530.

Tuchańska B.: Czy Minerwa może się spotkać z Klío?: interakcje między filozofią i historią nauki. – *Zag. Naukozn.* 2003, z. 3/4, s. 211–225. Sum.

Zuber M.: Demokracja czy rynek?: Merton-

wska wizja społeczności uczonych wobec wyzwania konstruktywistycznej socjologii poznania naukowego. – *Colloquia Commun.* 2002, nr 2, s. 308–320.

Logika i metodologia. Semiotyka (Logic. Methodology. Semiotics)

Brożek B.: Z punktu widzenia filozofii logiki. – *Logos i Ethos* 2003, nr 1, s. 20–27. [Dot. W. v. O. Quine'a].

Fleischer M., Grech M., Książek A.: Kognitywna i konstruktywna semantyka konceptu „prawdy”. – *2K Kult. i Komunik.* 2003, z. 2, s. 18–23.

Jacquette D.: Conditional intent in the strange case of murder by logic. – *Log. Logic. Philos.* 11/12 (2003), s. 301–316.

Kilian E.: O pojęciu metody w filozofii Bolesława Józefa Gaweckiego (1889–1984). – *Phaenomena* 9 (2003), s. 75–91. Sum.; [toż pt. Metoda filozofii B. J. Gaweckiego] – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 261–266.

Kilian K. J.: Idea logiki jako nauki o nauce w „Badaniach logicznych” Husserla. – *Phaenomena* 9 (2003), s. 93–104; [toż:] – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 550–559.

Kilian K. J.: Jan Łukasiewicz a klasyfikacje rozumowań w szkole lwowsko-warszawskiej. – *Tycz. Zesz. Nauk.* 2001, nr 3/4, s. 29–52.

Kornecki M.: Husserłowska koncepcja materialnego „a priori”. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 11–16.

Misiek J.: Prawda i sprzeczność: rzecz o pojęciu prawdy i antynomiach semantycznych. Kraków: Wyd. UJ, 2004 – 132 s.

Odrowąż-Sypniewska J.: Gareth Evans's argument against vague identity. – *Log. Logic. Philos.* 11/12 (2003), s. 317–339.

Predelli S.: Unbound riches: comparative adjectives and the Argument from Binding. – *Log. Logic. Philos.* 11/12 (2003), s. 341–348.

Proceedings of Logico-Philosophical Flemish-Polish Workshops II-IV. – *Log. Logic. Philos.* 11/12 (2003), s. 3–297.

Semenenko P.: Logika. Oprac. i wst. opatr. T. Kaszuba, z łac. przeł. A. Wójcik. Kraków: CR, 2004 – IX, 228 s. (Książnica Zeszytów Historyczno-Teologicznych Collegium Resurrectionianum; 1).

Świątczak B.: Prezentacja – sygnał – informacja: semantyka informacyjna Freda Dretskego i jej trudności. – *Kognit. i Media w Eduk.* 2002, nr 1/2, s. 57–78. Sum.

Tworak Z.: Kłamstwo kłamcy i zbiór zbiorów: o problemie antynomii. Poznań: Wyd. Nauk. UAM, 2004 – 335 s. (Filozofia i Logika, nr 89).

Wokół filozofii logicznej. Zebrał i zred. J. Malinowski, A. Pietruszczak. Toruń: Wyd. UMK, 2004 – 412 s. [Księga pamiątkowa dla prof. J. W. Perzanowskiego].

Wolniewicz B.: Sytuacje i przedmioty w ontologii faktów. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 5–12.

Psychologia (Psychology)

Banasiewicz W.: Indywidualność i psychosemiotyka. – *Phaenomena* 9 (2003), s. 41–53.

Bernacka R. E.: Konformizm i nonkonformizm a twórczość. Lublin: Wyd. UMCS, 2004 – 154 s.

Chuderski A.: Klasyczne i hybrydowe architektury poznawcze: korzyści płynące z ich wykorzystania w modelowaniu niektórych funkcji umysłu. – *Kognit. i Media w Eduk.* 2002, nr 1/2, s. 231–247. Sum.

Dudek Z. W.: Funkcje marzeń sennych a granice rzeczywistości psychicznej. – *Albo albo* 2003, z. 2, s. 25–36.

Jacórzynski W.: O wiatrakach i czarodziejach: obłęd z perspektywy późnego Wittgensteina. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 3, s. 51–70. Sum.

Komendziński T.: Ewolucyjna psychologia poznawcza Stevena Pinkera w kontekście rozwoju nauk kognitywnych. – *Kognit. i Media w Eduk.* 2002, nr 1/2, s. 115–154.

Kotlarski K.: Stałość versus zmienność obrazu własnej osoby. – *Kognit. i Media w Eduk.* 2002, nr 1/2, s. 155–169. Sum.

Łuczczko P.: Światy nieistniejące – o pochodzeniu fikcji. – *Albo albo* 2003, z. 2, s. 168–173.

Musał Z.: Zmierzch racjonalizmu. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 37–62.

Pajor K.: Psychologia archetypów Junga. Warszawa: „Eneteia”, 2004 – 225, s. (Biblioteka Jungowska).

Plessner H.: Śmiech i płacz: badania nad granicami ludzkiego zachowania. Przeł. i oprac. A. Zwolińska, Z. Nerczuk. Kęty: „Antyk”, 2004 – 177 s. (Daimonion) (Fundamenta: studia z historii filozofii, t. 35).

Pokraka S.: Koncepcja dynamiczna w badaniach nad umysłem. – *Kognit. i Media w Eduk.* 2001, nr 2, s. 227–246. Sum.

Psychologia w perspektywie XXI wieku. Red. Z. Chlewiński, A. E. Sękowski. Lublin: TN KUL, 2004 – 194, s. (Prace Wydziału Nauk Społecznych/Tow. Naukowe KUL, 94).

Wolicki M.: Redukcjonizm w psychologii. – *Premis. Christ.* 10 (2003), s. 275–281.

Wróbel Sz.: Odwracalność procesów umysłowych a odwracalność procesów fizycznych. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 201–214.

Zaniewski Z. F.: Zasada względnej oznaczoności czynników zachowań ludzkich: (zasada WOCZ). Warszawa: Fundacja Studiów i Badań Edukacyjnych, 2004 – 114 s.

Zeidler W.: Metodologiczne problemy psychologii niemieckiej w II połowie XX wieku. – *Prz. Psychol.* 2003, nr 4, s. 375–395.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

Berdaev N. A.: Egzystencjalna dialektyka Bo- ga i człowieka. Przeł. H. Paprocki. Kęty: „Antyk”, 2004 – 141 s. (Biblioteka Europejska).

Bielik-Robson A.: Duch powierzchni: rewizja romantyczna i filozofia. Kraków: „Universitas”, 2004 – 526 s.

Człowiek w jednoczącej się Europie. Red. A. Królikowska. Kraków: Wyż. Szk. Filoz.-Pedag. „Ignatianum”, 2004 – 114 s. (Biblioteka „Horyzontów Wychowania”, 10).

Drzazgowska E.: Bachtin i Heidegger – problem innego. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 3, s. 83–97. Sum.

Forycki R.: Zagadnienie rozumności człowieka. – *Stud. Warm.* 40 (2003), s. 31–50. Zsfg.

Krzychała S.: Ciało i przestrzeń wirtualna – (po?)nowoczesne scenarie doświadczenia podmiotowości. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 300–311.

Latoń A.: Inter-subiektywność osoby. – *Kalis. Stud. Teol.* 2 (2003), s. 161–180.

Słomski W.: Emmanuela Mouniera filozoficzna koncepcja chrześcijańskiego personalizmu. – *Phaenomena* 9 (2003), s. 19–39.

Tożsamość indywidualna i zbiorowa: szkice filozoficzne. Red. M. Żardecka-Nowak, W. M. Nowak. Rzeszów: Wyd. Uniw. Rzesz., 2004 – 189 s.

Waligóra M.: Isaiah Berlin i Emmanuel Lévinas: wolność negatywna i pojęcie „innego”. – *Colloquia Commun.* 2002, nr 2, s. 428–435.

Wójtowicz R.: Człowiek i wspólnota w ujęciu Karola Wojtyły. – *Sofia* 3 (2003), s. 185–201. Sum.

Wójtowicz R.: Karola Wojtyły kategoria Osoby jako efekt syntez teoretycznych. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 179–197.

Aksjologia
(Axiology)

Kossowska A.: Aksjologiczne treści portretów. Lublin: „El-Press”, 2003 – 300 s.

Mordka A.: Co wiemy o sposobie istnienia wartości? – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 51–68.

Posłuszny J.: Przyczynek do psychologii fałszowania wartości: ressentiment w ujęciu Maxa Schelera. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 67–79.

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Drożdż B.: Miłość jest społeczna: studium z filozofii miłości. – *Perspectiva* 2003, nr 1, s. 151–158. Rias.

Kabot H.: O pojęciu sprawiedliwości na podstawie koncepcji K. Ajdukiewicza i Ch. Perelmana. – *Ruch Filoz.* 2003, nr 1, s. 75–80.

Łukasik A. B.: O pokorze: (impresje Schelerowskie). – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 257–260.

McInerney R. M.: Zagadnienie etyki chrześcijańskiej. Przeł. R. Mordarski. Kęty: „Antyk”, 2004 – 144 s. (Daimonion) (Fundamenta: studia z historii filozofii, t. 37).

Mielnik D.: Kwestia zła w egzystencjalizmie Heideggera. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 132–142.

Mordka C.: Bóg i dobro: ewolucja etycznych poglądów Leszka Kotakowskiego. – *Sofia* 3 (2003), s. 147–158. Sum.

Pazgan J.: Przyjaźń w refleksji filozoficznej. – *Perspectiva* 2002, nr 1, s. 159–173. Rias.

Przedpelski B.: Inspiracje Dekalogu w laickiej etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. – *Rocz. Teol. (Warsz.)* 2003, z. 2, s. 105–112.

Sikora R.: Czy dzika przyroda jest dzika?: czyli o relacji między altruizmem i egoizmem

w ujęciu Piotra Kropotkina. – *Ruch Filoz.* 2003, nr 1, s. 63–73.

Skarbek W. W.: Teoria wartości etycznych D. Hume'a. Piotrków Tryb.: Nauk. Wydaw. Piotrkowskie, 2003 – 234 s. (Akademia Świętokrzyska w Kielcach, Instytut Filozofii i Socjologii).

Smyczek L.: Próba filozoficznego ujęcia wartości moralnych. – *Univ. Gedan.* 2002, nr 1, s. 57–87.

Stancel G.: Idea sprawiedliwości w późnej myśli Hermanna Cohena. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 161–171.

Tyburski W.: Zarys myśli etycznej Bronisława Wróblewskiego. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 43–48.

Veritas una sed doctrina multiplex: księga pamiątkowa ku czci prof. dr. hab. Józefa Jaronia. Red. W. Słomski, M. Cizek. Siedlce: Akademia Podlaska, 2003 – 518 s.

Zieliński W.: Jaka etyka po postmodernizmie? – *Ruch Filoz.* 2003, nr 1, s. 53–62.

Zuziak W.: Między Bogiem a złem. – *Logos i Ethos* 2003, nr 1, s. 47–56.

Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

Barański J.: Estetyzacja codzienności i zapomnienie. – *Szkice Hum.* 2003, nr 3/4, s. 119–130. Sum.

Burakowski D.: Arystoksenos z Tarentu i problem teoretycznych podstaw muzyki starogreckiej. – *Arch. Hist. Filoz.* 48 (2003), s. 37–46.

Iskra-Paczkowska A.: Piękno jako nierzeczywistość: koncepcja wartości estetycznych w filozofii J. P. Sartre'a. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 125–131.

Limont W.: Poznawcze funkcje metafory. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 167–178.

Ticholaz A.: Dwanaście tez o platonizmie es-

tetycznym. Tł. z ros. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 437–447.

Tuszyńska-Maciejewska K.: Arystotelesowe wskazówki dla aktorów, czyli o przenikaniu się sztuk. – *Meander* 2002, nr 5/6, s. 395–402. Summ.

Uryga D.: Edmund Burke – polityk i estetyk wzniosłości. – *Arcana* 2003, nr 5, s. 163–175.

Wojciechowska Z.: Michał Sobeski: poglądy estetyczne. Poznań: Akad. Muzycz., 2002 – 146 s.

Filozofia społeczeństw i nauk społecznych (Social philosophy. Philosophy of politics)

Glombik Cz.: Franc Grivec i słowiańska myśl zjednoczeniowa. – *Sofia* 3 (2003), s. 101–119. Sum.

Jalali A.: Dialogue among civilization: culture and identity. – *Dialog. a. Univers.* 2003, nr 6, s. 27–41.

Kuczyński J.: Dialogue: interpenetration, magnification of human beings and civilizations. – *Dialog. a. Univers.* 2003, nr 5, s. 99–115.

Maślanka T.: O idei ładu racjonalnego. – *Colloquia Commun.* 2002, nr 2, s. 419–427.

Mazur M.: Wokół filozofii pracy. – *Pedag. Pr.* 42 (2003), s. 41–56.

McLean G. F.: Architectural elements of the dialogue of civilizations in a global age. – *Dialog. a. Univers.* 2003, nr 5, s. 9–25.

Mitias M. H.: Universalism as a path to dialogue between civilizations. – *Dialog. a. Univers.* 2003, nr 5, s. 47–59.

Sahaj T.: Nowy, lepszy świat: analiza trzech utopii filozoficznych. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 85–102. Sum. [Bacon, Campanella, Morus].

Studnicki-Gizbert K.: O metodologii nauk społecznych. – *Athenaeum* 5 (2000), s. 90–109. Sum.

Szafer K.: Czesław Znamierowski i A. de Tocqueville – dwa podejścia do elity w demokracji. – *Colloquia Commun.* 2002, nr 2, s. 436–444.

Sztalt K.: Stanisław Ossowski o demokracji: „Ku nowym formom życia społecznego „ raz jeszcze. – *Colloquia Commun.* 2002, nr 2, s. 445–453.

Filozofia państwa i prawa (Philosophy of law)

Baldry H. C.: Idealne państwo Zenona. Tł. z ang. – *Prz. Filoz.-Lit.* 2003, nr 3, s. 207–228.

Chmieliński M.: Atomizm a indywidualizm: rozważania nad myślą polityczną i prawną Wilhelma von Humboldta. Łódź: Wyd. UŁ, 2004 – 123 s. (Monografie Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego).

Kołaciński M.: De legibus. – *Stud. Koszal.-Kołob.* 8 (2003) s. 25–83.

Korab-Karpowicz W. J.: On the power of virtue: universalism of Plato's political philosophy [oraz] Mitias M. H.: A critical comment. – *Dialog. a. Univers.* 2003, nr 7/8, s. 135–152.

Leksykon myślicieli politycznych i prawnych. Red. E. Kundera, M. Maciejewski. Warszawa: Wyd. C. H. Beck, 2004 – 360, s.

Lis S.: Otfrieda Höffego krytyka pozytywizmu prawnego. – *Stud. Sand.* 10 (2003), s. 309–322. Zsfg.

Lis S.: Otfrieda Höffego krytyka anarchizmu. – *Stud. Sand.* 10 (2003), s. 278–296. Zsfg.

Piotrowski P.: Platońska idea wiecznych fundamentów polityki w refleksji Ryszarda Legutki. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 245–259.

Rzegocki A.: Wolność i sumienie: fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli lorda Actona. Kraków: „Księgarnia Akademicka”, 2004 – 304 s. (Biblioteka Myśli Politycznej, 41).

Szumlewicz P.: O samotnym Bogu – rozważania wokół Hobbesowskiego Lewiatana. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 3, s. 99–118.

Filozofia kultury (Philosophy of culture)

Chrobak T.: Metafizyczna koncepcja kultury Ladislava Hanusa. – *Tycz. Zesz. Nauk.* 2001, nr 3/4, s. 53–61.

Słomski W.: Wokół Leszka Kołakowskiego krytyki uniwersalizmu kulturowego. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 219–231.

Szahaj A.: Zniewalająca moc kultury: artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki. Toruń: Wyd. UMK, 2004 – 266 s.

Filozofia wychowania. Filozofia sportu (Philosophy of education. Philosophy of sport)

Kremen' V.: Filozofija osviti XXI stolitja. – *Kształc. Zawod. Pedag.* 4 (2003), s. 13–23. Streszcz.; Sum.

Lewowicki T.: Filozofia i pedagogika – tradycja i współczesność związków inspirowanych teorię i praktykę edukacyjną. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 17–24.

Maliszewski K.: Filozofia jako postać wychowania. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 98–101.

Postmodernity and olympism. Ed. by A. Pawlucki. Gdańsk: Acad. of Physical Educ. and Sport, 2003 – 351 s.

Sztobryn S.: Pedagogika i filozofia – wzajemne relacje: stanowisko pedagogów okresu międzywojennego w świetle literatury czasopiśmiennej. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 2, s. 25–39.

Szudra A.: Dialogiczna fenomenologia ks. J. Tischnera jako antropologiczna podstawa pedagogiki dialogu. – *Paedag. Christ.* 2003, t. 2, s. 133–152.

Zdoliński J.: Dialog podstawą wychowania w koncepcji Martina Bubera. – *Stud. Koszal.-Kołob.* 8 (2003), s. 345–354.

Zubelewicz J.: Filozofia wychowania – odpowiedź polemistce. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 69–74.

Filozofia historii i nauk historycznych (Philosophy of history)

Gawor L.: Konecznego i Huntingtona wizja cywilizacyjnego pluralizmu. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 31–42.

Lewicz I.: Historiozofia Mikołaja Bierdiajewa w zwierciadle jego intelektualnej biografii. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 427–436.

Potępa M.: Pojęcie krzywdy: kilka refleksji na kanwie filozofii historii i filozofii religii Kanta. – *Szkice Hum.* 2003, nr 3/4, s. 105–118. Sum.

Targowski A.: In pursuit of a critical total history theory the modelling of civilization's history. – *Maz. Stud. Hum.* 2003, nr 1/2, s. 61–83.

Zabieglik S.: Feliksa Konecznego teoria cywilizacji. – *Tor. Prz. Filoz.* 5/6 (2003), s. 109–128.

Filozofia przyrody i nauk przyrodniczych (Philosophy of nature)

Granice naturalizmu w kontekście nauk przyrodniczych: [materiały z sympozjum] – *Rocz. Filoz.* 2003, z. 3, s. 5–223.

Średniawa B.: Historia filozofii przyrody i fizyki w Uniwersytecie Jagiellońskim. Warszawa: „Retro-Art”, 2001 – 285 s. (Rozprawy z Dziejów Nauki i Techniki, t. 12).

Filozofia matematyki (Philosophy of mathematics)

Dadaczyński J.: Koncepcja nieskończoności w antycznej matematyce i filozofii. – *Rocz. Filoz.* z. 3, s. 219–239.

Dadaczyński J.: Modele semantyczne w dzie-

jach matematyki. – *Rocz. Filoz.* 2003, z. 3, s. 265–274. Zsfg.

Dadaczyński J.: Matematyka XVIII wieku a Kanta filozofia matematyki. – *Rocz. Filoz.* 2003, z. 3, s. 253–263. Zsfg.

Król Z.: O platonizmie w teorii mnogości. – *Rocz. Filoz.* 2003 z. 3, s. 225–252. Sum.

Murawski R.: Główne koncepcje i kierunki filozofii matematyki XX wieku. Cz. 1. – *Zag. Filoz. Nauce* 33 (2003), s. 74–92.

Paczkowski P.: Platon i matematyka. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 531–537.

Zaionc M.: O gęstości prawdy w matematyce. – *Zag. Filoz. Nauce* 33 (2003), s. 93–111.

Filozofia religii (Philosophy of religion)

Boné E.: Bóg – niepotrzebna hipoteza?: wiara a nauki przyrodnicze. Przekł. W. Szymona. Kraków: Wyd. WAM, 2004 – 217 s. (Wiara i Nauka).

Boroń D.: Modlitwa ateisty: koncepcja wiary filozoficznej Karla Jaspersa w dziele „Wiara filozoficzna wobec objawienia”. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 388–405.

Dembowski B.: O doświadczeniu religijnym. – *Więź* 2003, nr 11, s. 75–80.

Kuraciński E.: Życie religijne w świetle analitycznej filozofii Bertranda Russella. – *Stud. Sand.* 10 (2003), s. 297–308.

Mazurkiewicz Ł.: Akt i wiara: aktowa struktura fenomenu doświadczenia wiary a egzystencja wierzącego we wczesnych pismach Martina Heideggera. – *Logos i Ethos* 2003, nr 1, s. 68–90.

Mikucki K.: Niezastąpione doświadczenie wiary. – *Więź* 2003, nr 12, s. 96–99.

Myszkowska J.: Stanisław Brzozowski jako filozof religii. – *Eduk. Filoz.* 36 (2003), s. 193–202.

Oko D.: Istota doświadczenia religijnego. – *Więź* 2003, nr 12, s. 92–95.

Ostrowski A.: Rozum w imieniu wiary: Pascal i Kierkegaard. – *Colloquia Commun.* 2003, nr 1, s. 369–387.

Póltawski A.: Znaczenie filozofii religii. – *Więź* 2003, nr 11, s. 80–83.

Possenti V.: Filozofia i wiara. Przekł. K. Kubis. Kraków: Wydaw. WAM, 2004 – 164 s.

Stróżewski W.: Filozofia religii i ontologia. – *Więź* 2003, nr 12, s. 99–102.

Szczepaniak S.: Królewska droga. – *Więź* 2003, nr 11, s. 68–74. [Filozofia religii].

b) Piśmiennictwo obce (Foreign publications)

Filozofia w ogóle (Philosophy in general)

Der **Brockhaus**, Philosophie: Ideen, Denken und Begriffe. Mannheim: Brockhaus, 2004 – 383 s.

Brown L. M.: African philosophy: new and traditional perspectives. Oxford Univ. Press, 2004 – XIV, 193 s.

A **companion** to African philosophy. Ed. K. Wiredu [et al.]. Oxford: Blackwell, 2004 – XX, 587 s. (Blackwell companions to philosophy; 28).

Dictionary of cognitive science: neuroscience, psychology, artificial intelligence, linguistics and philosophy. Ed. O. Houdé, D. Kayser. Transl. by V. Waltz. New York, NY: Psychology Press, 2004 – XXXV, 428 s.

Encyclopedia of modern French thought. Ed. Ch. J. Murray. New York: Fitzroy Dearborn, 2004 – XXXII, 713 s.

Italienische Philosophie der Gegenwart: ein Überblick. Hrsg. Th. Eggensperger. Aus dem

Ital. von N. Bickert. Freiburg (Br.): Alber, 2004 – 127 s.

The **Oxford** handbook of rationality. Eds. A. R. Mele, P. Rawling. Oxford Univ. Press, 2004 – XII, 477 s.

Philosophie und Wissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart: Festschrift zum 70. Geburtstag von Herbert Hörz. Hrsg. G. Banse, S. Wollgast. Berlin: Trafo-Verl., 2003 – 504 s.

Philosophieren im Ostseeraum: Beiträge des Nord- und Osteuropäischen Forums für Philosophie Greifswald. Hrsg. C. Hantsch. Wiesbaden: Harrasowitz, 2004 – 398 s.

Le **sens** commun: théories et pratique: actes du colloque de Dijon. [Oprac.] P. Guenancia, J.-P. Sylvestre. Dijon: Presses Universitaires de Dijon, 2004 – 202 s.

Le **souci** du passage: mélanges offerts à Jean Greisch. Ed. Ph. Capelle [et al.]. Paris: Cerf, 650 s. Philosophie & théologie).

La **vocation** philosophique. C. Malabou [et al.]. Paris: Bayard, 2004 – 248 s.

Vuarnet J.-N.: Le philosophe artiste. Paris: Lignes-Manifestes, 2004 – 234 s.

Teksty źródłowe i ich przekłady (Sources and their translations)

Avenarius R.: Kritik der reinen Erfahrung. Bd. 1–2. Nachdr. der Ausg. 1888–1890. Hildesheim: Olms, 2004 – XXII, 217 s. + 528 s.

Ayer A. J.: The Palgrave archive edition of A. J. Ayer: writings in philosophy. Vol. 1–7. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in libros de generatione et corruptione Aristotelis. Nachdr. der Ausg. Mainz, 1606. Hildesheim: Olms, 2003 – 510 [48] s.

Lange F. A.: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.

Bd. 1–2. Leipzig: Manuscriptum, 2003 – 488 s. + 612 s.

Reinhold K. L.: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Hrsg. F. Fabbianelli. Bd. 1. Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend. Hamburg: Meiner, 2003 – LXXII, 451 s. (Philosophische Bibliothek, Bd. 554a).

Weber S.: Richard Billingham „De consequentiis“ mit Toledo-Kommentar: kritisch hrsg., eingel. und komment. Amsterdam: Grüner, 2003 – XXVIII, 335 s. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 38).

Historia filozofii (History of philosophy)

Bochet I.: Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur. Paris: Ed. des Facultés jésuites de Paris, 2004 – 122 s.

Burrell D. B.: Islamic philosophy. Oxford: Blackwell, 2004 – 161 s. (The Muslim world; vol. 94, No 1).

Castoriadis C.: La création humaine. 2–1, Ce qui fait la Grèce: d'Homère à Héraclite: séminaires 1982–1983. Paris: Seuil, 2004 – 354 s.

Chabert G.: Un nouveau pouvoir spirituel: Auguste Comte et la religion scientifique du XIX^e siècle. Caen: Presses Univ. de Caen, 2004 – 295 s.

Chauviré Ch.: Le grand miroir: essais sur Peirce et Wittgenstein. Besançon: Presses univ. francomtoises, 2003 – 386 s.

Ebert Th.: Gesammelte Aufsätze. Bd. 1: Zur Philosophie der Aristoteles; Bd. 2: Zur Philosophie und ihrer Geschichte. Paderborn: Mentis, 2004 – 220 s. + 333 s.

Ereignis auf französisch: von Bergson bis Deleuze. Hrsg. M. Rölli. Paderborn: Mentis, 2004 – 464 s.

Fischer J.-M.: Ludus logicus: eine Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte. Bern: Lang, 2003 – 335 s.

Holz H. H.: Säkulare Vernunft: Philosophie und Wissenschaft am Anfang der Neuzeit. Köln: Dinter, 2003 – 153 s. (Dialectica minor, 16).

Husserl et Wittgenstein: de la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique. Ed. J. Benoist, S. Laugier. Hildesheim: Olms, 2004 – 241 s.

The impact of Aristotelianism on modern philosophy. Ed. R. Pozzo. Washington, D. C.: Catholic Univ. of America Press, 2004 – XVI, 336 s.

Kojève A.: La notion de l'autorité. Ed. Par F. Terré. Paris: Gallimard, 2004 – 204 s.

Kroker A.: The will to technology and the culture of nihilism: Heidegger, Nietzsche and Marx. Toronto: Univ. of Toronto Press, 2004 – 228 s.

Laks A.: Le vide et la haine: éléments pour une histoire archaïque de la négativité. Paris: PUF, 2004 – 128 s. [Głównie dot. Parmeni- desa].

Maat J.: Philosophical languages in the seventeenth century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz. Dordrecht: Kluwer, 2004 – XV, 415 s. (New syntheses historical library, vol. 54).

Modern writings on Thomism. Ed. J. Haldane. Vol. 1–6. Bristol: Thoemmes, 2004. [1. The philosophy of nature; 2. Metaphysics; 3. The concept in Thomism; 4. The philosophy of human nature; 5. Ethics; 6. The scientific art of logic].

Le moment 1900 en philosophie: études réunies sous la dir. de F. Worms. Villeneuve-d'Ascq (Nord): Presses univ. de Septentrion, 2004 – 417 s.

Oxford studies in early modern philosophy. Eds. D. Garber, S. Nadler. Oxford Univ. Press, 2004 – 300 s.

Philosophie de la forme: eidos, idea, morphé dans la philosophie grecque des origines à Aristote: actes du colloque interuniversitaire de Liège, 29–30 mars 2001. Ed. A. Motte [et al.]. Louvain: Peeters, 2003 – 684 s.

Pink Th., Stone M. W. F.: The will and human

action: from antiquity to the present day. London: Routledge, 2004 – 219 s.

Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy. Eds. J. J. Cleary, G. M. Gurtler. Leiden: Brill, 2004 – 181 s.

Rajan T., Potnitsky A.: Idealism without absolutes: philosophy and romantic culture. Albany: State Univ. of New York Press, 2004 – VII, 262 s.

Rantis K.: Geist und Natur von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2004 – 164 s.

Les **significations** du corps dans la philosophie classique: actes du colloque. Dir. Ch. Jaquet, T. Pavlovits. Paris: L'Harmattan, 2004 – 188 s.

Subjektivität und Anerkennung. Hrsg. B. Merker. Paderborn: Mentis, 2004 – X, 294 s.

Thiel R.: Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004 – XII, 324 s. (Philosophische Untersuchungen, 11).

Time and temporality in the ancient world. Ed. R. M. Rosen. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 2004 – VII, 216 s.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Begriffene Erfahrung: Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie. Hrsg. H. Schmitz. Rostock: Koch, 2002 – 277 s.

Descombes V.: Le complément de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même. Paris: Gallimard, 2004 – 521 s.

Egginton W., Sandbothe M.: The pragmatic turn in philosophy: contemporary engagements between analytic and Continental thought. Albany: State Univ. of New York Press, 2004 – VI, 262 s.

Marshall J.: Poststructuralism, philosophy, pedagogy. Dordrecht: Kluwer, 2004 – XXVI, 139 s. (Philosophy and education, vol. 12).

Vuarnet J.-N.: Le philosophe artiste. Paris: Lignes-Manifestes, 2004 – 234 s.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

The **Cambridge** companion to **Abelard**. Ed. J. E. Brower, K. Guilfooy. Cambridge Univ. Press, 2004 – XIX, 362 s.

Routledge philosophy guidebook to **Aristotle** and the Metaphysics. Ed. V. Politis. London: Routledge, 2004 – 344 s.

The **Cambridge** companion to **Brentano**. Ed. D. Jacquette. Cambridge Univ. Press, 2004 – XXII, 322 s.

Harich W.: Nicolai **Hartmann** – Größe und Grenzen: Versuch einer marxistischen Selbstverständigung. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – XXII, 306 s.

Das **Endliche** und das Unendliche in **Hegels** Denken. Hegels-Kongreß in Padua und Montegrotto Terme 2001. Hrsg. F. Menegoni, P. Illeterati. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004 – 208 s. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 23).

Franck D.: **Heidegger** et le christianisme: l'explication silencieuse. Paris: PUF, 2004 – 133 s.

Nunold B.: Freiheit und Verhängnis: **Heideggers** Topologie des Seins und die fraktale Affektlogik: Entwurf einer fraktalen Topologie des physio-psychisch mentalen Sein. München: Ed. Fatal, 2004 – 154 s.

Shikaya T.: Logos und Zeit: **Heideggers** Auseinandersetzung mit Aristoteles und der Sprachgedanke. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 154 s. (Orbis phänomenologicus: Studien, 6).

Gulyga A. V.: Immanuel **Kant**: [eine Biographie]. Aus dem Russ. von S. Bielfeldt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004 – 396 s.

Kant anti-kantien. Ed. J. Robelin. Mont Saint-

-Aignan (Seine-Maritime): Publications de l'Université de Rouen, 2004 – 108 s.

Brezis D.: Kierkegaard ou la subjectivité en miroir. Paris: Kimé, 2004 – 141 s.

Hughes Ch.: Kripke: names, necessity and identity. Oxford: Clarendon Press, 2004 – IX, 247 s.

Mosès S.: Au-delà de la guerre: trois études sur Emmanuel Levinas. Paris: Eclat, 2004 – 144 s.

Devarieux A.: Maine de Biran: l'individualité persévérante. Grenoble: J. Millon, 2004 – 384 s.

Moreau D.: Malebranche: une philosophie de l'expérience. Paris: Vrin, 2004 – 221 s.

Chiasmi international. 5. Merleau-Ponty: le réel et l'imaginaire. Paris: Vrin, 2004 – 357 s. [Tyt. również w jęz. ang. i włoskim].

Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible. [Oprac.] M. Cariou [et al.]. Paris: Vrin, 2004 – 282 s. [Materiały symposium 2002].

Colera Ch.: Individualité et subjectivité chez Nietzsche. Paris: L'Harmattan, 2004 – 135 s.

Routledge philosophy guidebook to Plato and the trial of Socrates. Eds. Th. C. Brickhouse, N.D. Smith. London: Routledge, 2004 – IX, 297 s.

Huestegge L.: Lust und Arete bei Platon. Hildesheim: Olms, 2004 – 112 s. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Bd. 65).

Karl Popper: critical assessments of leading philosophers. Ed. A. O'Hear. Vol. 1–4. London: Routledge, 2004.

The **Cambridge companion to Thomas Reid**. Ed. T. Cuneo, R. van Woudenberg. Cambridge Univ. Press, 2004 – XXII, 369 s.

Benmakhlouf A.: Russell. Paris: Belles Lettres, 2004 – 251 s.

Das antike Denken in der Philosophie Schel-

lings. Hrsg. R. Adolphi, J. Jantzen. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004 – XXIII, 710 s.

Barbera S.: Une philosophie du conflit: études sur Schopenhauer. Paris: PUF, 2004 – XI, 242 s.

Henry M.: Le bonheur de Spinoza. [oraz] Longneaux M.: Etude sur le spinozisme de M. Henry. Paris: PUF, 2004 – 432 s.

Jaquet Ch.: L'unité de corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza. Paris: PUF, 2004 – 148 s.

Remaud O.: Les archives de l'humanité: essai sur la philosophie de Vico. Paris: Seuil, 2004 – 405 s.

Lewis P.: Wittgenstein, aesthetics and philosophy. Aldershot: Ashgate, 2004 – XII, 255 s.

Soulez A.: Wittgenstein et le tournant grammatical. Paris: PUF, 2004 – 127 s.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Beck H.: Dimensionen der Wirklichkeit: Argumente zur Ontologie und Metaphysik; 21 Vorlesungen. Bern: Lang, 2004 – 231 s.

Beistegui M. de: Truth and genesis: philosophy as differential ontology. Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 2004 – XIII, 390 s.

Ginev D.: Entre anthropologie et herméneutique. Bern: Lang, 2004 – 168 s.

Krieger G.: Subjekt und Metaphysik: die Metaphysik des Johannes Buridan. Münster: Aschendorff, 2003 – 336 s. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., Bd. 65)

Lauria Ph.: Cantor et le transfini: mathématique et ontologie. Paris: L'Harmattan, 2004 – 248 s.

Meixner U.: Einführung in die Ontologie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2004 – 219 s.

Metaphysics in the twelfth century: on the relationship among philosophy, science and theology. Eds. M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger. Turnhout: Brepols, 2004 – XIV, 270 s. (Textes et Études du moyen âge. Fédération internationale des [cd tyt] instituts d'études médiévales, 19).

Les **Pensées** métaphysiques de Spinoza. Dir. Ch. Jaquet. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004 – 122 s.

Systématique et iconographie du temps: essais sur la notion de période. [Oprac.] M. Groult. Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2004 – 258 s.

Filozofia języka (Philosophy of language)

Hanna P., Harrison B.: Word and world: practice and the foundations of language. Cambridge Univ. Press, 2004 – 432 s.

Johnson M.: A philosophy of second language acquisition. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2004 – IX, 207 s.

Katz J. J.: Sense, reference, and philosophy. Oxford Univ. Press, 2004 – XVI, 224 s.

Lamb S. M.: Language and reality. Ed. By J. Webster. London: Continuum, 2004 – XIX, 524 s.

Maat J.: Philosophical languages in the seventeenth century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz. Dordrecht: Kluwer, 2004 – XV, 415 s. (New syntheses historical library, vol. 54).

Ott W. R.: Locke's philosophy of language. Cambridge Univ. Press, 2004 – VII, 159 s.

Reimer M., Bezuidenhout A.: Descriptions and beyond. Oxford Univ. Press, 2004 – XI, 655 s.

Teoria poznania (Epistemology)

Armstrong D. M.: Truth and truthmakers. Cambridge Univ. Press, 2004 – XII, 158 s.

Dialogue: theorizing difference in communication studies. Ed. R. Anderson, L. A. Baxter, K. N. Cissna. London: Sage Publications, 2004 – XXIII, 345 s.

Dummett M. A. E.: Truth and the past. New York: Columbia Univ. Press, 2004 – 122 s.

Gadene V.: Wirklichkeit, Bewusstsein und Erkenntnis: Zur Aktualität von Moritz Schlicks Realismus. Rostock: Koch, 2003 – VI, 156 s.

Harms W. F.: Information and meaning in evolutionary processes. Cambridge Univ. Press, 2004 – XI, 268 s.

Schaffer J.: Contextualism in epistemology and beyond. Dordrecht: Kluwer, 2004 – 242 s.

Schüling H.: System und Evolution des menschlichen Erkennens: ein Handbuch der evolutionären Erkenntnistheorie. Bd. 6. Die Stufen der Analyse (des Scheidens und Unterscheidens). Hildesheim: Olms, 2004 – 204 s. (Philosophische Texte und Studien, Bd. 46).

Theories of truth. Ed. F.F. Schmitt. Oxford: Blackwell, 2004 – IX, 319 s. (Blackwell readings in philosophy, 13).

Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

Baird D.: Thing knowledge: a philosophy of scientific instruments. Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 2004 – XXI, 273 s.

Chazal G.: Les médiationns théoriques. Seysel (Ain): Champ Vallon, 2004 – 257 s.

Collin D.: La matière et l'esprit: sciences, philosophie et matérialisme. Paris: Armand Colin, 2004 – 221 s.

Cornwell J.: Explanations: styles of explanation in science. Oxford Univ. Press, 2004 – XXV, 238 s.

DeWitt R.: Worldviews: an introduction to the history and philosophy of science. Oxford: Blackwell, 2004 – XII, 326 s.

Faye J., Folse H. J.: Niels Bohr and contemporary philosophy. Dordrecht: Kluwer, 2004 – XXVII, 377 s. (Boston studies in the philosophy of science, vol. 153).

Losee J.: Theories of scientific progress: an introduction. London: Routledge, 2004 – VI, 181 s.

McCormmach R.: Speculative truth: Henry Cavendish, natural philosophy, and the rise of modern theoretical science. Oxford Univ. Press, 2004 – VIII, 258 s.

Oeser E.: Popper, der Wiener Kreis und die Folgen: die Grundlagendebatte der Wissenschaftstheorie. Wien: WUV, 2003 – 248 s.

Philosophie und Wissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart: Festschrift zum 70. Geburtstag von Herbert Hörz. Hrsg. G. Banse, S. Wollgast. Berlin: Trafo-Verl., 2003 – 504 s.

Urteilkraft und Heuristik in den Wissenschaften: Beiträge zur Entstehung des Neuen. Hrsg. F. Rodi. Weilerswist: Velbrück Wiss., 2003 – 251 s.

Whitaker C.: The metaphysics of explanation: an inquiry into the nature and philosophical limits of explanation. Lewiston, N.Y.: E. Melan Press, 2004 – III, 490 s.

Logika i metodologia. Semiotyka (Logic. Methodology. Semiotics)

Ben-Yami H.: Logic & natural language: on plural reference and its semantic and logical significance. Aldershot: Ashgate, 2004 – 160 s.

Eemeren F. H. van, Grootendorst R.: A systematic theory of argumentation: the pragma-dialectical approach. Cambridge Univ. Press, 2004 – VIII, 216 s.

Føllesdal D.: Referential opacity and modal logic. London: Routledge, 2004 – XXXVI, 157 s.

Potter M. D.: Set theory and its philosophy: a critical introduction. Oxford Univ. Press, 2004 – XIII, 345 s.

Schramm M.: Die Prinzipien der Aristotelischen Topik. München: Saur, 2003 – 211 s. (Beiträge zur Altertumskunde; Bd. 192).

Thom P.: Medieval modal systems: problems and concepts. Aldershot: Ashgate, 2004 – 226 s.

Weingartner P.: Alternative logics: do science need them. Berlin: Springer, 2004 – XVII, 307 s.

Wessel H., Wuttich K.: daß Termini: Intentionalität und Ersetzbarkeit. Berlin: Logos, 2003 – VII, 174 s. (Logische Philosophie).

Psychologia (Psychology)

Empatie und Beziehung: zu den Voraussetzungen, Gefährdungen und Verbesserungen zwischenmenschlicher Beziehungsfähigkeit. Hrsg. G. Klosinski. Tübingen: Attempto-Verl., 2004 – 130 s.

Janet P.: Leçons au Collège de France: 1895–1934. Paris: L'Harmattan, 2004 – 144 s. (Encyclopédie psychologique).

Kaplan F.: L'irréalité du temps et de l'espace: réflexions philosophiques sur ce que nous disent la science et la psychologie sur le temps et l'espace. Paris: Cerf, 2004 – 317 s.

Natur und Theorie der Emotion. Hrsg. A. Stephan, H. Walter. Paderborn: Mentis, 2003 – 334 s.

Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

Coly L.: Vérité de l'histoire et destin de la personne humaine. Paris: L'Harmattan, 2004 – 305 s.

Ginev D.: Entre anthropologie et herméneutique. Bern: Lang, 2004 – 168 s.

Hartung G.: Das Maß des Menschen: Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre

Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Weilerswist: Velbrück Wiss., 2003 – 394 s.

Nwoko M. L.: Der Reichtum des Menschseins: die Armut des Seins ohne den Anderen. Bern: Lang, 2004 – 189 s.

Pink Th., Stone M. W. F.: The will and human action: from antiquity to the present day. London: Routledge, 2004 – 219 s.

Raffoul F.: A chaque fois mien. Paris: Galilée, 2004 – 266 s. [Poglądy Heideggera].

Ruest A.: Zum wirklichen Individuum: Prolegomena zum Personalismus. Aus dem Nachlaß hrsg. von H. Geerken. Bielefeld: Aisthesis-Verl., 2004 – 106 s. (Aisthesis Archiv, Bd. 5).

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Allard-Nelson S. K.: An Aristotelian approach to ethical theory – the norms of virtue. Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, 2004 – XVII, 201 s.

Delruelle E.: Métamorphoses du sujet: l'éthique philosophique de Socrate à Foucault. Bruxelles: De Boeck, 2004 – 324 s.

Devenney M.: Ethics and politics in contemporary theory: between critical theory and post-Marxism. London: Routledge, 2004 – VIII, 193 s. (Routledge innovations in political theory, 10).

Geschichte der Ethik = History of ethics. Hrsg. U. Meixner, A. Newen. Paderborn: Mentis, 2003 – 254 s. (Philosophiegeschichte und logische Analyse, 6).

Gier N. F.: The virtue of nonviolence: from Gautama to Gandhi. Albany: State Univ. of New York Press, 2004 – XV, 222 s.

Handbook of bioethics: taking stock of the field from a philosophical perspective. Ed. G. Khushf. Dordrecht: Kluwer, 2004 – VI, 568 s. (Philosophy and medicine, vol. 78).

Larmore Ch. E.: Les pratiques du moi. Paris: PUF, 2004 – 264 s. (Éthique et philosophie morale).

La raison pratique au XXe siècle: trajets et figures. Dir. M. Bienenstock, A. Tosel. Paris: L'Harmattan, 2004 – 348 s.

Vanni M.: L'impatience des réponses: l'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique. Paris: CNRS Editions, 2004 – 335 s.

Wittwer H.: Selbsttötung als philosophisches Problem: über die Rationalität und Moralität des Suizids. Paderborn: Mentis, 2003 – 419 s.

Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

The Blackwell guide to aesthetics. Ed. P. Kivy. Malden, MA: Blackwell, 2004 – XI, 354 s. (Blackwell philosophy guides, 15).

Carroll N.: Engaging the moving image. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2004 – XXV, 420 s.

Crépon M.: Terreur et poésie. Paris: Galilée, 2004 – 143 s. [Poezja a filozofia].

Davies D.: Art as performance. Oxford: Blackwell, 2004 – XII, 278 s. (New directions in aesthetics; vol. 2).

Hermand J.: Nach der Postmoderne: Ästhetik heute. Köln: Böhlau, 2004 – VII, 192 s.

Kessler J. C.: The beginning of the modern philosophy of music in England: Francis North's A philosophical essay of music (1677) with comments of Isaac Newton, Roger North, and in the Philosophical transactions. Aldershot: Ashgate, 2004 – XIV, 243 s.

Mahr P.: Einführung in die Kunstphilosophie: das Ästhetische und seine Objekte. Wien: Löcker, 2003 – 291 s.

Ridley A.: The philosophy of music: theme and variations. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2004 – VIII, 178 s.

Spitzer M.: Metaphor and musical thought. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2004 – X, 380 s.

Voßkübler F.: Kunst als Mythos der Moderne: Kulturphilosophische Vorlesungen zur Ästhetik von Kant, Schiller und Hegel über Schoopenhauer, Wagner, Nietzsche und Marx bis zu Cassirer, Gramsci, Benjamin, Adorno und Cacciari: mit Werkinterpretationen-entwürfen zur bildenden Kunst, Musik und Literatur. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 481 s.

**Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych**
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Abbott A. D.: Methods of discovery: heuristics for the social sciences. New York: W. W. Norton & Co., 2004 – XII, 281 s.

Arjomand S. A., Tiryakian E. A.: Rethinking civilizational analysis. London: Sage, 2004 – XI, 260 s. (Sage studies in international sociology; 52).

Chevalier L.: La frontière entre guerre et paix: du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme. Paris: L'Harmattan, 2004 – 399 s.

Cook D.: Adorno, Habermas and the search for a rational society. London: Routledge, 2004 – 224 s.

Gane N.: The future of social theory. London: Continuum, 2004 – XII, 210 s.

Honneth A.: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Hrsg. Ch. Halbig, M. Quante. Münster: Lit, 2003 – 121 s.

Laruelle F.: La lutte et l'utopie à la fin des temps philosophiques. Paris: Kimé, 2004 – 224 s.

Leviathan after 350 years. Eds. T. Sorell, L. Foisneau. Oxford: Clarendon, 2004 – X, 308 s. [Dot. Thomasa Hobbesa].

Primoratz I.: Terrorism: the philosophical issue. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004 – XXIV, 215 s.

**Filozofia państwa
i prawa**
(Philosophy of law)

Buchanan A. E.: Justice, legitimacy, and self-determination: moral foundations for international law. Oxford Univ. Press, 2004 – VII, 507 s.

Goyard-Fabre S.: Philosophie critique et raison juridique. Paris: PUF, 2004 – 253 s.

Patterson D. M.: Wittgenstein and law. Aldershot: Ashgate, 2004 – XII, 475 s.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Hartung G.: Das Maß des Menschen: Aporien der philosophischen Anthropologie und ihre Auflösung in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Weilerswist: Velbrück Wiss., 2003 – 394 s.

**Filozofia wychowania.
Filozofia sportu**
(Philosophy of education.
Philosophy of sport)

Derrida, deconstruction, and pedagogy: ethics of pedagogy and research. Ed. by P. P. Trifonas, M. A. Peters. Oxford: Blackwell, 2004 – IX, 111 s.

Marshall J.: Poststructuralism, philosophy, pedagogy. Dordrecht: Kluwer, 2004 – XXVI, 139 s. (Philosophy and education, vol. 12).

McFee G.: Sport, rules and values: philosophical investigations into the nature of sport. London: Routledge, 2004 – X, 202 s.

**Filozofia historii
nauk historycznych**
(Philosophy of history)

Coly L.: Vérité de l'histoire et destin de la personne humaine. Paris: L'Harmattan, 2004 – 305 s.

Sweet W.: The philosophy of history: a re-examination. Aldershot: Ashgate, 2004 – IX, 268 s.

Tucker A.: Our knowledge of the past: a philosophy of historiography. Cambridge Univ. Press, 2004 – VII, 291 s.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Bohlinger A.: Naturwissenschaft und Religion: ein Strukturvergleich; die Hypostasierung naturwissenschaftlicher Weltbilder. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 131 s.

Dowe Ph., Noordhof P.: Cause and chance: causation in an indeterministic world. London: Routledge, 2004 – VIII, 211 s.

Harms W. F.: Information and meaning in evolutionary processes. Cambridge Univ. Press, 2004 – XI, 268 s.

Kaplan F.: L'irréalité du temps et de l'espace: réflexions philosophiques sur ce que nous disent la science et la psychologie sur le temps et l'espace. Paris: Cerf, 2004 – 317 s.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Atten M. S. P. van: On Brouwer. London: Wadsworth, 2004 – 95 s.

Caveing M.: Le problème des objets dans la pensée mathématique. Paris: Vrin, 2004 – 286 s.

Chihara Ch. S.: A structural account of mathematics. Oxford: Clarendon Press, 2004 – XIV, 380 s.

Lauria Ph.: Cantor et le transfini: mathématique et ontologie. Paris: L'Harmattan, 2004 – 248 s.

Potter M. D.: Set theory and its philosophy: a critical introduction. Oxford Univ. Press, 2004 – XIII, 345 s.

Filozofia techniki.
Filozofia medycyny
(Philosophy of technology.
Philosophy of medicine)

The **Blackwell** guide to the philosophy of computing and information. Ed. L. Floridi. Oxford: Blackwell, 2004 – 400 s.

Handbook of bioethics: taking stock of the field from a philosophical perspective. Ed. G. Khushf. Dordrecht: Kluwer, 2004 – VI, 568 s. (Philosophy and medicine, vol. 78).

Readings in the philosophy of technology. Ed. D. M. Kaplan. Lawman, Md.: Rowman & Littlefield, 2004 – XVI, 512 s.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Bernauer J. W., Carrette J. R.: Michel Foucault and theology: the politics of religious experience. Aldershot: Ashgate, 2004 – XII, 285 s.

Bohlinger A.: Naturwissenschaft und Religion: ein Strukturvergleich; die Hypostasierung naturwissenschaftlicher Weltbilder. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 131 s.

Bradley A.: Negative theology and modern French philosophy. London: Routledge, 2004 – XI, 244 s.

Contemporary debates in philosophy of religion. Eds. M. L. Peterson, R. J. VanArragon. Oxford: Blackwell, 2004 – XII, 353 s. (Contemporary debates in philosophy, 1).

Grammar and grace: reformulations of Aquinas and Wittgenstein. Eds. J. Stout, R. MacSwain. London: SCM Press, 2004 – XIV, 286 s. [Księga pamiątkowa dla Victora Prellera].

Zukunft der Religionen: Religion, Kultur, Nation und Verfassung: multiple Identitäten in modernen Gesellschaften. Hrsg. W. Schultheiß. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2003 – 143 s.

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Dariusz Kubok: Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei, (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, ss. 504). Książka Dariusza Kuboka jest monografią dotyczącą całości poglądów jednego z najwybitniejszych myślicieli greckich – Parmenidesa z Elei. Filozof ten w decydujący sposób wpłynął na kształt nie tylko greckiej, lecz całej tradycji filozoficznej. Od starożytności po czasy współczesne stanowi on trwałe punkt odniesienia oraz źródło nieustannych nawiązań i inspiracji. Rozprawa ta jest obszerną monografią, która uwypukla szczególną rolę Parmenidesa w dziejach myśli filozoficznej. Autor szczegółowo podejmuje problem nie tylko literacko-filozoficznych źródeł myśli wielkiego eleaty, ale także zawiera drobiazgową analizę zachowanych fragmentów, uzupełnioną o przegląd i krytykę najważniejszych stanowisk interpretacyjnych. Godny podkreślenia jest fakt całościowej analizy zachowanych heksametrów, a więc zarówno fragmentów związanych z drogą prawdy, jak i z drogą mniemań. Pozycja ta zawiera również przegląd recepcji myśli Parmenidesa, i to nie tylko w obszarze filozofii greckiej. Autor analizuje dzieje „problemu Parmenidesowego” w całej tradycji filozoficznej, od myśli starożytnej, aż po czasy współczesne. Całość opatrzone jest bogatą, wielojęzyczną literaturą komplementarną dotyczącą Parmenidesa oraz indeksem nazwisk. Książka ta jest adresowana

nie tylko do historyków filozofii starożytnej, ale do wszystkich uczestników współczesnych debat w naukach ścisłych i humanistycznych (C.G.).

Bogdan Dembiński: Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej (Katowice 1997, 1999, ss. 209). Zainteresowanie filozofią Platona wśród historyków filozofii nie słabnie, mało tego, jest ono od czasu do czasu podsyćane nowymi paradygmatami odczytań spuścizny twórcy Akademii. W drugiej połowie XX wieku takim nowym schematem interpretacyjnym stało się uwzględnienie, oprócz świadectw spisanych, także przekazów pośrednich informujących o ustnych naukach Platona w obrębie jego Akademii. Ten nowy paradygmat egzegezy jego poglądów proponowany przez „szkołę” w Tybindze (Gaiser, Krämer) stał się pretekstem, a zarazem wyzwaniem szczególnie dla tych, którzy dotychczas ograniczali się wyłącznie do nauki egzoterycznej w rekonstrukcji myśli Platona. Pojawiły się więc uzasadnione problemy dotyczące powiązania ze sobą obu tych świadectw; niektórzy badacze nadal skłonni byli uznawać tylko dialogi jako wiarygodne źródło wiedzy o myśli Platońskiej, inni z kolei stanowczo opowiadali się za „nowym paradygmatem”, sądząc, że tylko w jego świetle można usunąć wszelkie trudności związane z filozofią Platona, które pojawiają się na gruncie lektury jego pism.

O wiele bardziej zasadnym sposobem badania jest próba pogodzenia ze sobą obu tych świadectw, przy czym do dziś trwają spory o kształt relacji pomiędzy nauką egzoteryczną a ezoteryczną. Rozprawa B. Dembińskiego

wpisuje się w tę dysputę, proponując stanowisko, które można by nazwać ewolucyjnym (zapowiedź takiego podejścia odnaleźć można już u W. Jaegera i L. Robina). Autor zakłada, że „teoria idei nie jest zespołem niepowiązanych twierdzeń i intuicji ontologicznych »porozrzucanych« wielowłatkowo po różnych dialogach, lecz jej rozwój jest uporządkowanym procesem, w którym dostrzega się określone fazy. W tym też sensie należy pojmować ją w sposób ewolucyjny” (s. 8). Ewolucja ta zostaje przedstawiona jako rozwój ściśle określonej perspektywy ontologicznej, uwzględniając najważniejsze dla niej dialogi, jak i świadectwa pośrednie. Taka perspektywa badawcza ma – zdaniem Autora – uzasadnić tezę o spójności i ciągłości myśli Platona.

Rozprawa B. Dembińskiego – zgodnie z nakreśloną wstępnie ogólną metodą pojmowania filozofii Platona – rozważa źródła teorii idei, a także ważniejsze dialogi, w których uwidacznia się (ewolucyjnie pojmowana) problematyka ontologiczna. Centralne zagadnienie stanowi określenie idei jako miary rzeczy, a także próba uzasadnienia tezy, w myśl której świadectwa dotyczące *agrapha dogmata* (teoria principów i teoria liczb ejdetycznych, u Autora: liczb idealnych) stanowią właściwie zwieńczenie jego badań i ostatnią, najbardziej dojrzałą postać jego filozofii. Tej ostatniej tezy nie podziela większość badaczy myśli Platonskiej (szczególnie przedstawiciele „szkoły” Tybingeńskiej), wskazują oni raczej na to, że bądź poprzedza ona treści spisane w dialogach, bądź je dopełnia, a w każdym razie ślady jej obecności widoczne są w jego rozprawach, o czym mogą świadczyć takie dialogi, jak *Parmenides* czy *Fileb*. Zdaniem Autora z kolei „nauka niepisana stanowi naturalny wynik ewolucji myślenia Platona i jest rezultatem rozstrzygnięć, a także trudności, jakie pojawiły się w samych dialogach (szczególnie tych z późnego okresu twórczości)” (s. 175). Cennym wkładem książki Dembińskiego jest także ciągłe ukazywanie doniosłości, a przede wszystkim aktualności myśli Platonskiej, co szczególnie zauważalne jest na gruncie współczesnej matematyki i nauk szczegółowych (C.G.).

Danuta Ślęczek-Czakon: Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych (Katowice 2004, ss. 261). Praca poświęcona jest prezentacji i analizie sporów bioetycznych ze szczególnym uwzględnieniem problemu wartości i jakości życia. Założenia dotyczące

wartości i jakości życia (szczególnie ludzkiego) pojawiają się w bioetyce często, jednak nie zawsze są wyartykułowane i uzasadnione. Niekiedy pełnią rolę aksjomatycznych założeń służących do uzasadniania reguł i zasad etycznych.

Relacje między pojmowaniem wartości i jakości życia ukazane są przez analizę najważniejszych dyskusji bioetycznych (kryteria człowieczeństwa, aborcja, sztuczna prokreacja, konsekwencje rewolucji terapeutycznej – transplantacje, inżynieria genetyczna, klonowanie, prawo do śmierci). Po wprowadzeniu do bioetyki (rozdz. I) i prezentacji stanowisk wobec wartości życia (rozdz. II), autorka ukazuje specyfikę sporu o kryteria człowieczeństwa (rozdz. III). Kryteria te są często stosowane w sporze o dopuszczalność aborcji (rozdz. IV) i sztucznej prokreacji (rozdz. V), chociaż nie zawsze są tu najważniejsze.

Antynomia między koncepcją świętości życia a koncepcją jakości życia ujawnia się zwłaszcza w ocenie zastosowań osiągnięć naukowych i techniki w medycynie (rozdz. VI), postawach wobec umierania i śmierci (rozdz. VII) oraz przeciwstawieniu etyki świętości życia etyce jakości życia (rozdz. VIII). Odpowiedź na pytanie, czy antynomia ta może być przezwyciężona, zależy od rozumienia istoty i zadań bioetyki (C.G.).

Włodzimierz Tyburski: Filozofia moralności w Wilnie (Wydawnictwo TOP Kurier, Toruń 2004, ss. 295). W „Uwagach wstępnych” autor stwierdza, że wileńska myśl etyczna nie była dotąd przedmiotem szerszych zainteresowań. Próba wypełnienia tej luki jest właśnie jego książka, przedstawiająca filozofię moralną w ujęciu osobowym i – dodajmy – chronologicznym. Zgodnie z tym prezentacja poglądów etycznych poszczególnych myślicieli obejmuje trzy okresy: 1. scholastyka lat 1579–1778 (Leonard Kraker, Marcin Śmogolecki, Andrzej Nowak, Hieronim Stefanowski, Piotr Skarga, Aron Aleksander Olizarowski, Wojciech Tylkowski, Jan Drews), 2. myśl oświeceniowa i post-oświeceniowa lat 1778–1832 (Kazimierz Narbutt, Hieronim Strojnowski, Jan Śniadecki, Jędrzej Śniadecki, Józef Władysław Bychowiec, Anioł Dowgird, Jan Gołuchowski, Florian Bochwic), 3. myśl etyczna na Uniwersytecie Stefana Batorego (Feliks Koneczny, Marian Zdziechowski, Wincenty Lutosławski, Bronisław Wróblewski, Henryk Elzenberg, Tadeusz Czeżowski).

Każdy z tych trzech okresów scharakteryzowany jest ogólnie przez autora w osobnych „Wprowadzeniach”. Natomiast w „Uwagach końcowych” autor zarysowuje główne linie rozwojowe wileńskiej myśli etycznej. Książkę wyposażono w wybór bibliografii, indeks osobowy i streszczenie w języku angielskim.

Marek N. Jakubowski: Ciągłość historii i historia ciągłości. Polska filozofia dziejów (Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2004, ss. 368). „Wstęp” tej publikacji wyjaśnia, że książka ta ogranicza się do przedstawienia koncepcji najważniejszych i najbardziej reprezentatywnych dla poszczególnych okresów polskiej historiozofii, nie jest więc jej pełną historią ani jej podręcznikiem. Materiał tu omówiony został podzielony chronologicznie na cztery części: I. Historiozofia polskiego oświecenia (Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic), II. Historiozofia doby romantyzmu (Józef Maria Hoene Wroński, August Cieszkowski i inni), III. Historiozofia doby pozytywizmu, IV. Wiek XX (Marian Zdziechowski, Feliks Koneczny, Wincenty Lutosławski). W książce znajduje się też obszerna bibliografia (źródła i opracowania), indeks osób oraz streszczenie w języku angielskim.

Piotr Stanisław Mazur: O nazwach intelektu (Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, ss. 146). We „Wstępie” autor pisze m.in.: „Przedmiotem niniejszych rozważań jest wskazanie na podstawy wyróżnienia umysłowej władzy poznawczej człowieka i jej nazw w ujęciu św. Tomasza z Akwinu”. Problematyka ta znajduje odbicie w strukturze pracy, która składa się z trzech rozdziałów: I. Dusza i jej władze w tradycji platońsko-augustyńskiej, II. Przedmiotowo-podmiotowe podstawy wyróżnienia umysłowej władzy poznawczej, III. Umysłowa władza poznawcza i jej nazwy. W „Zakończeniu” autor stwierdza zaś, że zasadniczym problemem jego pracy było uchwycenie podstaw rozróżnienia władz duszy i analiza funkcjonalnych nazw intelektu (chodzi o nazwy: intelekt, rozum, pamięć umysłowa, umysł, rozum wyższy, rozum niższy, inteligencja, intelekt spekulatywny i praktyczny, synderesa). Autor jest adiunktem Katedry Filozofii Chrześcijańskiej w Instytucie Teologicznym UKSW w Radomiu.

Tomasz Żyro: Wstęp do politologii (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, ss. 308, broszura). Podręcznik ten jest wyrazem przekonania, że nauka o polityce wyod-

rębniła się z filozofii, historii, prawa i innych nauk społecznych. Omawia kształtowanie się społeczeństwa obywatelskiego, państwa współczesnego i życia politycznego (instytucje, systemy polityczne, partie, elity władzy, relacje między podmiotami gry politycznej).

Torbjörn Tännsjö (ed.): Terminal Sedation. Euthanasia in Disguise? (Kluwer, Dordrecht 2004, ss. 172, cena GBP 45, w oprawie). Intencją tej antologii jest kontynuacja i pogłębienie dyskusji o spokojnej śmierci pacjentów. Książka nie daje ostatecznego werdyktu, ale prezentuje mocną obronę najważniejszych poglądów kompetentnych myślicieli.

James H. Fetzer: The Evolution of Intelligence. Are Humans the Only Animals with Mind? (Open Court Publishing Co., London 2004, ss. 280, cena GBP 20.95, broszura). Autor stara się zbadać naturę świadomości, spostrzeżeń, pamięci i rozumowania u ludzi i zwierząt oraz maszyn. Zabiera więc głos w dyskusji na temat tego, czy ludzki umysł jest podobny do komputera.

Ian Crowe (ed.): An Imaginative Whig. Reassessing the Life and Thought of Edmund Burke (University of Missouri Press, The Eurospan Group London 2005, ss. 280, cena GBP 31.50, w oprawie). Studia prezentowane w tym zbiorze omawiają różne zagadnienia związane z przebiegiem życia Edmunda Burke (1729–1797) i jego działalnością oraz poglądami. W szczególności autorzy koncentrują uwagę na jego stanowisku w kwestiach historiografii, filozofii moralności, prawa, estetyki i sceptycyzmu.

David Carr (ed.): The Ethics of History (Northwestern University Press, Evanston 2004, ss. 272, cena GBP 56.50, w oprawie). Międzynarodowy zespół autorów tego tomu, złożony z filozofów i historyków, rozważa różne aspekty problemu miejsca i istoty etyki historii, zarówno w teorii, jak i praktyce.

William Aiken, John Haldane (eds.): Philosophy and Its Public Role (Imprint Academic, Exeter 2004, ss. 250, cena GBP 14.95, broszura). W zbiorze tym głos zabierają filozofowie z Wielkiej Brytanii, Kanady, Nowej Zelandii i USA, poruszając problemy trzech obszarów: 1. Filozofia, społeczeństwo, kultura, 2. Etyka, ekonomia i sprawiedliwość, 3. Służność, prawo, kara. Rozważają szeroki wachlarz kwestii od odpowiedzialności intelektualistów po sprawiedliwość sądów wojskowych i karę śmierci.

Dañ Zahavi (ed.): Hidden Resources. Classical Perspectives on Subjectivity (Imprint Academic, Exeter 2004, ss. 200, cena GBP 14.95, broszura). Redaktor tego zbioru kieruje pracami Centrum Badañ Subiektywności na Uniwersytecie w Kopenhadze, toteż zbiór odzwierciedla zainteresowania Centrum. W szczególności bierze się tu pod uwagę zagadnienie, do jakiego stopnia można we współczesnej dyskusji na temat świadomości wykorzystać intuicje badań subiektywności spotykane już u Kanta i w pokantowskiej tradycji (Schleiermacher, Kierkegaard), a także w fenomenologicznych i

hermeneutycznych dociekaniach. Autorzy uwzględniają wyniki nauk empirycznych (np. psychopatologii, psychologii rozwojowej).

Sinkwan Cheng (ed) : Law, Justice and Power. Between Reason and Will (Stanford Univ. Press, Stanford 2004, ss. 320, cena GBP 16.95, broszura). W tej publikacji znajdują się wypowiedzi intelektualistów z pięciu krajów i siedmiu dyscyplin odnoszące się do aktualnej konfiguracji prawa, sprawiedliwości i władzy. Autorzy biorą pod uwagę etyczne wymogi prawa w czasach globalizacji, postkolonializmu, wielokulturowości, poststrukturalizmu i psychoanalizy.

Étienne Gilson: Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin, Suivi de Avicenne et le point du départ de Duns Sept (Librairie Jean Vrin, Paris 2004, ss. 192, cena € 29). To studium rzuca światło na przyczyny zmierzchu średniowiecznego augustynizmu. Dzieło św. Tomasza z Akwinu zainaugurowało nową syntezę doktrynalną, która wyrugowała stworzoną przez św. Augustyna. Negatywny wpływ na pozycję augustynizmu miała też myśl Awicenny, filozofa arabskiego.

C. Natali: L'Action Efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote (Peeters, Leuven 2004, ss. IV+251, cena € 40). Tom z serii „Aristote. Traductions et études” poświęcony jest Arystotelesowej teorii działania, ważnej dla zrozumienia jego koncepcji szczęścia, lecz dotąd niedostatecznie zbadanej. Autor zrazu rozważa ontologie działania i omawia problem różnicy pomiędzy ruchem fizycznym a bezruchem aktu boskiego. Z antropologicznego punktu widzenia temat celu działania wiąże się ze skutecznością. Lecz w jakim sensie można mówić o skutecznym działaniu moralnym? Czy człowiek w ogóle jest panem własnych działań?

Alois M. Haas: Mystik im Kontext (Wilhelm Fink Verlag, München 2004, ss. 600, cena € 68, w oprawie). W książce tej połączono 35 studiów Haasa powstałych w ostatnim dziesięcioleciu. Autor traktuje w nich o rozmaitych zagadnieniach związanych z mistyką, o jej związkach z retoryką, literaturą i religią, uwzględnia mistykę Wschodu, mistykę różnych jej rzeczników zarówno dawnych, jak i współczesnych.

Alfred Hirsch: Recht auf Gewalt? Spuren Gewaltrechtfertigung nach Hobbes (Wilhelm Fink Verlag, München 2004, ss. 360, cena € 44.90, broszura). Chociaż przemoc w czasach przednowożytnych należała do zwykłych praktyk społecznych i politycznych, które nie wymagały uzasadnienia, wraz z nastaniem myślenia rozsądkowego została zdyskredytowana. Jednak przemoc stosowana przeciw przemocy znajduje dziś jeszcze przyzwolenie nawet w myśleniu filozoficznym. Autor przestrzega więc przed pułapkami, w które można popaść, szukając uzasadnienia przemocy.

Publikacje zbiorowe

Herbert Marcuse: Schriften in 9 Bänden (zu Klampen, Springe 2004, ss. łącznie 3015, cena € 98, broszurowane). Herbert Marcuse (1898–1979), uczeń Husserla i Heideggera, wyemigrował z Niemiec do USA w 1934 r. i wykładał tam w różnych uczelniach. To wydanie jego prac składa się z następujących tomów: 1. Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze (ss. 596), 2. Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit (ss. 368), 3. Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung 1934–1941 (ss. 320), 4. Vernunft und Revolution, Hegel und und die Entstehung der Gesellschaftstheorie (ss. 399), 5. Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud (ss. 232), 6. Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus (ss. 260), 7. Der eindimensionale Mensch (ss. 282), 8. Aufsätze und Vorlesungen 1948–1969 (ss. 319), 9. Kontrrevolution und Revolte; Zeit-Messungen; Permanenz der Kunst (ss. 241).

Ernst Cassirer: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Band 19. Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, ss. VI+296, cena € 68, w oprawie). Praca w tym tomie zamieszczona pochodzi

z 1936 r. Cassirer ustosunkował się w niej do zasadniczych zmian, jakie w dziedzinie fizyki wywołała teoria kwantów. Wydawcą tomu jest Birgid Ricki. Tekst i uwagi przygotował do druku Claus Rosenkranz.

Martin Heidegger Gesamtausgabe.

W uzupełnieniu naszej poprzedniej informacji z t. LXI, s. 520 dodajemy, że w 2004 r. ukazały się także tomy: 22. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (ss. XIV+344, € 55, w oprawie) opracowany przez Franz-Karla Blusta oraz 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (ss. XX+544, € 55, w oprawie) opracowany przez Friedrich-Wilhelma v. Hermann.

Wydawnictwa ciągłe

Jacques Derrida: Prawda w malarstwie (Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, ss. 498, w oprawie). Książka z serii „Eseje o sztuce” poświęcona jest relacji pomiędzy sztukami plastycznymi a dyskursem, za pomocą którego próbuje się sztukę ujmować. Derrida stwierdza nieadekwatność dyskursów Platona, Kanta, Hegla i Heideggera, mimo pozornych oczywistości, na których ci filozofowie się opierali. Przekład na język polski wykonany został przez Małgorzatę Kwietniewską.

Nowa seria wydawnicza. W 2004 r. krakowskie wydawnictwo WAM przystąpiło do publikacji serii „Myśl filozoficzna”. W ciągu ubiegłego roku ukazały się następujące pozycje tej serii: **Arno Anzenbacher: Wprowadzenie do filozofii** (ss. 436), **Józef M. Bremer SJ.: Wprowadzenie do logiki** (ss. 240), **Ks. Stanisław Wszolek: Wprowadzenie do filozofii religii** (ss. 260), **Tadeusz Slipko SJ: Zarys etyki ogólnej** (ss. 456), **Tadeusz Slipko SJ: Zarys etyki szczegółowej** (w dwóch tomach: t. I, ss. 430, t. II, ss. 380), **Jörg Disse: Metafizyka od Platona do Hegla** (ss. 304), **Vittorio Possenti: Filozofia i wiara** (ss. 164).

Monika Bakke (red.): Estetyka Aborygenów australijskich. Antologia (Universitas, Kraków 2004 ss. 200) Książka wydana w serii „Estetyki świata”, redagowanej przez Krystynę Wilkoszewską, wprowadza w aborygeński sposób myślenia o świecie, w którym sztuka zajmuje istotne miejsce w powązaniu z mitem, rytuałem i wierzeniami religijnymi.

Danuta Sobczyńska, Paweł Zeidler, Ewa Zielonacka-Lis (eds.): Chemistry in the Phi-

losophical Melting Pot (Peter Lang, Frankfurt/Main 2004, ss. 443, cena € 68.50, broszura). Od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia rozwinęły się dynamicznie badania nowej dziedziny: filozofii chemii. Autorzy 22 artykułów zawartych w tym zbiorze szczegółowo omawiają filozoficzne, metodologiczne i semiotyczne aspekty charakterystyczne dla teorii chemicznych i prac laboratoryjnych. Odsłaniają też korzenie alchemiczne i pojawienie się chemii jako dyscypliny eksperymentalno-teoretycznej. Zagadnienia te nasświetlane są z punktu widzenia zawodowych chemików, jak też filozofów nauki. Książka stanowi tom 5 serii „Dia-Logos. Studies in Philosophy and Social Sciences”.

Jeremiah Hackett, Jerold Wallulis (eds.): Philosophy of Religion for a New Century. Essays in Honor of Eugene Thomas Long (Kluwer, Dordrecht 2004, ss. 376, cena GBP 97, w oprawie). Rozwój świadomości globalnej doprowadził do znaczących zmian w filozofii religii. Tradycyjne granice między świeckością a religijnością przesunęły się i wymagają nowych ujęć wielu zagadnień. Książka podejmuje próbę idącą w tym kierunku i stanowi przykład filozoficznego dialogu. Publikacja ta jest 25. pozycją serii „Studies in Philosophy and Religion”.

Fairouz D. Kamareddine, Twan Laan, Rob Nederpelt: A Modern Perspective on Type Theory. From its origins until today (Kluwer, Dordrecht 2004, ss. 357, cena GBP 87, w oprawie). Autorzy tej książki należą do czołowych badaczy rozszerzeń logicznej teorii typów. Pierwsza, część książki jest historyczna, druga część zajmuje się ujęciami teorii typów, które były rozwijane od lat 40. ubiegłego stulecia, trzecia przedstawia propozycje nowych systemów, dające więcej korzyści. Publikacja ta należy do serii „Applied Logic”.

F. H. van Eereneren, J. A. Blair, Ch. A. Willard, A. F. Snoeek Henkemans (eds.): Anyone Who Has a View. Theoretical Contributions to the Study of Argumentation (Kluwer, Dordrecht 2004, ss. 356, cena GBP 34, broszura), Tom z serii „Argumentation Library” zawiera wybór prac przedstawionych na Międzynarodowej Konferencji o Argumentacji, która odbyła się w Amsterdamie w 2002 r. Prace tu opublikowane reprezentują główne kierunki badań nad argumentacją i dają pełny wgląd w bieżący stan tych badań.

Lászlo Zsolnai (ed.): Spirituality and Ethics in Management (Kluwer, Dordrecht 2004, ss. 220, cena GBP 57, w oprawie). Na książkę tę złożyły się prace na temat roli duchowości i etyki we współczesnej praktyce kierowniczej. Autorzy uwzględniają różne perspektywy wartościujące (hinduistyczne, katolickie, buddyjskie i humanistyczne) i wykorzystują rozmaite dyscypliny, aby rozszerzyć tradycyjną refleksję. Książka stanowi 19. tom serii „Issues in Business Ethics”.

J. de Bloois, S. Houppermans, F. W. Korsten (eds.): Discern(e)ments. Deleuzian Aesthetics/Esthétiques deleuziennes (Rodopi, Amsterdam/New York 2004, ss. XV+310, cena USD 81, broszura). Ten dwujęzyczny zbiór esejów, wydany w serii „Faux Titre”, siedzi recepcję myśli Gilles Deleuze’a z dziedziny filozofii sztuki i ocenia jej wartość. Wskazuje też możliwości jej dalszych analiz.

Craig Dilworth (ed.): Evandro Agazzi. Right, Wrong and Science. The Ethical Dimensions of Techno-Scientific Enterprise (Rodopi, Amsterdam/New York 2004, ss. 354, cena USD 100, w oprawie). Jest to 81. tom serii „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”. Porusza nader aktualne zagadnienie negatywnego wpływu nauki i techniki na społeczeństwa i środowisko. Agazzi rozpatrywał naukę i technologię jako tworzące systemy i na tym tle przeprowadził analizę związków zachodzących pomiędzy nauką, techniką i etyką. Uważa, że rozwiązanie problemu leży w sferze moralnej.

John Ryder, Krystyna Wilkoszewska (eds.): Deconstruction and Reconstruction. The Central European Pragmatist Forum. Volume two (Rodopi, Amsterdam/New York 2004, ss. XV+254, cena USD 68, broszura). Eseje publikowane w tym tomie prezentowane były na Drugiej Konferencji Środkowo-Europejskiego Forum Pragmatystycznego, które odbyło się w Krakowie w 2002 r. Autorzy, ze Stanów Zjednoczonych i Europy, rozpatrują współczesne poglądy na klasycy i najnowszy pragmatyzm, jego teorie społeczne i polityczne, jego etykę, metafizykę i epistemologię oraz możliwość uprawiania w Europie. Książka należy do serii „Value Inquiry Book”.

Albert A. Andersen, Steven V. Hicks, Lech Witkowski (eds.): Mythos and Logos. How to Regain the Love of Wisdom (Rodopi, Amsterdam/New York 2004, ss. XIX+268, cena USD 79, broszura). To również książka

z serii „Value Inquiry Book”. Zawiera piętnaście prac poszukujących pierwotnego znaczenia filozofii jako miłości mądrości. Mit i logos stanowią dwa aspekty poszukiwań, które zaczęły się jeszcze w starożytnej Grecji i nadal – jako podstawowe pojęcia ludzkiego doświadczenia – prowadzić będą poszukiwaczy prawdy w XXI stuleciu.

Tamás Demeter (ed.): Essays on Wittgenste in and Austrian Philosophy. In Honor of J.C. Nyíri (Rodopi, Amsterdam/New York 2004, ss. XIII+320, cena USD 88, broszura). Wydana w serii „Studien zur österreichischen Philosophie” książka zawiera eseje znanych badaczy intelektualnej historii Austrii XIX i XX wieku, m.in. Davida Bloora, Lee Congdona, Newtona Garvera, Wilhelma Lutterfieldsa Joachima Schultego i Barry Smitha. Niektóre eseje są w języku niemieckim. Ponieważ książkę wydano z okazji 60-lecia urodzin Christophy Nyíri, na jej końcu zamieszczono wybór bibliografii jego prac.

Richard Schusterman (ed.): The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy (Blackwell Publ. Co., Oxford 2004, ss. 260, broszura). Tom obejmuje dziesięć prac specjalnie do tego wydania napisanych. Autorzy badają możliwość pragmatycznego ujmowania aktualnych kwestii globalizacji, wielokulturowości, rasy i etniczności, a także problemy pogodzenia dążeń do samorealizacji z ideałami społeczeństwa demokrytycznego. Wypowiadają się też na temat prawa, edukacji, przemocy i wojny. Niektórzy rozważają ponadto wpływy pragmatyzmu poza granicami filozofii. Książka ta należy do serii „Metaphilosophy Special Issues”.

David Wood, José Medina (eds): Truth (Blackwell Publ. Co., Oxford 2004, ss. 364, cena GBP 17.99, broszura). Książka wydana w serii „Blackwell Readings in Continental Philosophy” zawiera wypowiedzi na temat prawdy takich filozofów, jak: Nietzsche, James, Kierkegaard, Wittgenstein, Rorty, Habermas, Merleau-Ponty, Derrida, Heidegger, Levinas, Arendt i Foucault.

Stephen Daniel; Current Continental Theory and Modern Philosophy (Northwestern Univ. Press, Evanston 2004, ss. 328, cena GBP 20.50, broszura). Publikacja ta wskrzesza nowożytnych filozofów (Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Rousseau, Kant) i stara się ich dzieła pozbawić interpretacji, którą narzuciła myśl dziewiętnastowiecz-

na. W zamian dzieła te otrzymują naświetlenie sugerowane przez teoretyków kontynentalnych: Derridę, Deleuze'a, Le Doeuffa, Irigaray, Kristevę i Althussera. Książka ukazała się w serii „Topics in Historical Philosophy”.

Richard Agkay, Jensen Farquhart: *Apprehending the Inaccessible* (Northwestern Univ. Press, Evanston 2005, ss. 396, cena GBP 20.50, broszura). Ta pozycja serii „Studies in Phenomenology and Existential Philosophy” przedstawia nowe spojrzenie na koncepcje Freuda. Autorzy analizują w sposób krytyczny, ale wyważony, rozwój Freudowskiego pojęcia „nieświadomości” i zaangażowanie fenomenologii egzystencjalnej w psychoanalizę.

Jean-Christophe Gpddard, Marc Maeschalek (éds.): J. Fichte. *La Philosophie de la Maturité (1804–1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie* (Librairie Jean Vrin, Paris 2004, ss. 288, cena € 30). Prace tego zbioru są wynikiem obszernych studiów nad filozofią Fichtego z późnego okresu jego twórczości. Uwzględniono teksty manuskryptów nie wydanych. Omówiono wpływ Fichtego na Hegla, Nietzschego, Husserla i kognitywizm. Książkę wydano w serii „Bibliothèque d'histoire de la Philosophie”.

Pageal Chabot; *La Philosophie de Simondon* (Librairie Jean Vrin, Paris 2004, ss. 160, cena € 20). To studium, z serii „Pour Demain”, poświęcone jest filozofii techniki Gilberta Simondona oraz jego refleksjom o indywidualności. Autor uwzględni rolę pojęcia postępu, alienacji i pamięci. Analizuje pojęcia indywidualności oraz psychologicznego wpływu procesu stawania się na organizm i psychikę. Konfrontuje poglądy Simondona z koncepcjami Diderota, Marksa, Bergeona, Junga, Eliade'a i Jankelévitcha.

Jacqueline Boniface; Hilbert et la Notion d'„Existence en Mathématique (Librairie Jean Vrin, Paris 2004, ss. 320, cena € 32). Wzorowane na istnieniu realiów fizycznych, matematyczne pojęcie istnienia zostało w XIX wieku mniej więcej dostosowane do pojęcia nie sprzeczności. Hilbert debatował ze swymi współczesnymi na temat natury przedmiotów matematycznych, sposobu istnienia przedmiotów idealnych, związków matematyki z rzeczywistością, stosunków pomiędzy formą a intuicją, pojęciem a konstrukcją. Autorka tego studium bada te podstawowe zagadnienia filozofii matematyki. Jej książka wydana została w serii „Mathesis”.

Dorothea Lotter: *Logik und Vernunft. Freges Rationalismus im Kontext seiner Zeit* (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2004, ss. 312, cena € 28, broszura). Niektórzy filozofowie zaliczają Fregego do myślicieli zrywających z tradycją nowożytną epistemologii. Inni lokują go w tradycji racjonalizmu lub neokantyzmu. Autorka krytycznie odnosi się do obu ujęć. Jej zdaniem stanowisko Fregego było charakterystyczne dla wczesnej filozofii analitycznej. Książka należy do serii „Alber-Reihe Philosophie”.

Veronica Fabricius: *Von de Metaphysik zur Metahistorik. Freiheit als Geschichte nach Max Müller* (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2004, ss. 266, cena € 32, broszura). Autorka omawia przejście Maxa Müllera (1906–1994) od metafizyki do metahistorii. Filozof ten ujmował historycznie zagadnienia metafizyczne, takie na przykład, jak: czym jest byt, co znaczy „jest”? W ujęciu historycznym „jest” oznacza wzajemne oddziaływanie przyrody, umysłu i dziejów. Ludzie aktualizują się jako osoby historyczne, doświadczają wolności jako dziejowego zadania. Książka ta stanowi 24. tom serii „Alber Thesen”.

Caroline Sommerfeld-Lethen: *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik* (Verlag Karl Alber, Freiburg i.Br. 2004, ss. 328, cena € 32, broszura). Zadaniem tej książki – będącej kolejnym tomem serii „Alber Thesen” – ma być znalezienie systemowego (nie tylko historycznego) miejsca etyki Kanta w stosunku do europejskiej tradycji rojalistycznej (Castiglione, Bacon, Descartes, La Rochefoucault, Montaigne, etc.), a. w szczególności wobec kwestii motywacji do działania moralnego.

Hermann Schmitz: *Situationen und Konstellationen. Wieder die Ideologie totaler Vernetzung* (Verlag Karl Alber, Freiburg i. Br. 2004, ss. 280, ceną € 38, broszura). Jest to pierwszy tom nowej serii „Neue Phänomenologie”. Autor był w latach 1871–1993 profesorem zwyczajnym Uniwersytetu w Kiel, uważany jest za twórcę nowej fenomenologii. W dodatku zamieszczonym na końcu książki znaleźć można zestawienie głównych tez filozofii tego autora.

Karl Lepnhard Reinhold; *Beiträge zur Berechtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Zweiter Band* (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, ss. CVIII+414, cena € 72, w oprawie). Tom obejmuje prace

Reinholda dotyczące podstaw filozofii, metafizyki, moralności, religii oraz smaku estetycznego. Wprowadzenie napisał i opatrzył tekst uwagami Faustino Fabianelli. Tom pierwszy ukazał się w 2003 r. (ss. 528, € 68). Publikacja należy do serii „Philosophische Bibliothek”.

Michael Wolff: Abhandlung über die Prinzipien der Logik (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2004, ss. XVIII+318, cena € 49, broszura). Wolff stara się wykazać, że istnieje nadrzędna wobec logiki matematycznej część logiki dedukcyjnej, w której nie chodzi ani o funkcje prawdziwościowe, ani o funkcje zdaniowe, lecz o reguły wyprowadzone z zasad, które również logika matematyczna musi stosować. Książka stanowi tom 88 serii „Philosophische Abhandlungen”.

Rolf-Peter Horstmann; Die Grenzen der Vernunft, Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2004, ss. XX+226, cena € 19.80, broszura). Autor próbuje uzasadnić tezę, że pokantowska filozofia idealistyczna winna być pojmowana jako wynik procesu ustalania się standardu racjonalności. Tradycyjnymi bowiem środkami nie można było zrealizować programu filozoficznej teorii integrującej wszystkie aspekty rzeczywistości. Publikacja ta należy do serii „Klostermann Seminar”.

Wilhelm Schapp: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2005, ss. XII+210, cena € 19.80, broszura). Wilhelm Schapp (1884–1965) rozwinął swą „filozofię historii”, która miała być odwrotem od fenomenologii i filozofii transcendentalnej, a łączyła „świat życia” z dziejowością. Czym jesteśmy to zależy od historii. Nie ma w tym fatalizmu. Ludzkie doświadczenie występuje zgodnie z nastawieniami i „płaszczyznami” świadomości, których nie można zinterpretować przyczynowo. Książka ta jest 10. tomem serii „Klostermann Seminar”.

Czasopisma

Kwartalnik Filozoficzny. Tom XXXII zesz. (2004) zawiera następujące artykuły: Ryszard Nycz – Poetyka intertekstualna. Tradycje i perspektywy; Romana Kolarzowa – Odmienność sposobów myślenia opartych na tradycji żydowskiej i antyčno-chrześcijańskiej; Jaromir Brejda – Hermeneutyka uczuć.

Schelerowskie podstawy rozumienia człowieka; Dariusz Łukasiewicz – Problem piekła. Uniwersalizm Thomasa Talbetta; Jacek J. Jadacki, Aleksandra Horecka – Trudności z pytaniami. Na marginesie „Essentiale Fragen” Romana Ingardena; Piotr Gutowski, Tadeusz Szubka – Pragmatyzm i antyrealizm. Ponadto zeszyt zawiera pięć recenzji z książek i noty informacyjne o autorach publikowanych w tym zeszycie prac.

Kwartalnik Filozoficzny. Tom XXXII, zesz. 4 (2004) otwiera obszerna nota nekrologiczna o śp. prof. Stefanie Świeżawskim. W dziale „Artykuły” znajdujemy następujące prace: Jacek Filek – Uformowanie świata. Próba zrozumienia geometrii „Timajosa”; Krzysztof Snieżyński – Arystoteles i metafizyczny model filozofii pierwszej; Olga Dryla – Życzliwość (eunoia) w Arystotelesowskiej teorii przyjaźni; Jacek Jaśtał – Żal, litość, wstyd (Etyka Nikomachejska); Marcin Karaś – Niebo empirejskie i inne najwyższe rejony kosmosu w pismach św. Tomasza z Akwinu; Wojciech Starzyński – O teologii boskich atrybutów w „medytacjach” René Descartesa. W dziale „Przekłady” zamieszczono G. W. Leibniza „Uwagi o 'Etyce' Benedykta Spinozy”. Zeszyt zawiera też pięć recenzji, sprawozdanie z konferencji, wykaz nadesłanych książek i noty o autorach.

Filozofia Nauki. Rok XII nr 2 (46), 2004 przynosi spory zbiór artykułów. Pierwsze trzy dotyczą problematyki matematyczności. Autorami są Piotr Błaszczyk, Jarosław Mrozek i Krzysztof Wójtowicz. Następne cztery artykuły omawiają zagadnienia prawdy i antynomii (autorzy: K. Kuś, M. Magdziak, E. Zabski, W. Żelaniec). Kolejne cztery artykuły – autorstwa M. Grygańca, A. Jedynaka, P. Labenza i A. Wójtowicza – poruszają różne kwestie związane z reizmem, semiotyką i ontologią sytuacji. W dziale „Polemiki” jest artykuł Władysława Krajewskiego o pewnej wypowiedzi M. Grygarica. Numer kończy „Bibliografia prac naukowych Marii Kokoszyńskiej-Lutmanowej” opracowana starannie przez Jana Zygmunta.

Zeszyty Naukowe KUL. Rok XLVII, nr 1 (185), 2004 publikuje cztery artykuły: W. Cisło – Od materializmu do filozofii uczucia; I. Zubiaur – Pomiędzy Adamem a szatanem. Miguel de Unamuno jako pierwszy filozof Hiszpanii; J. Kułaczkowski – Niepodważalna godność autorytetu rodziców jako wychowaw-

ców w ujęciu Syr; J. Sprutta – Nagość jako motyw w teologii i sztuce religijnej. Próba analizy problemu. Ponadto numer zawiera trzy recenzje z książek oraz dokumentację (również fotograficzną) ważniejszych wydarzeń uniwersyteckich drugiej połowy 2003 roku.

Zeszyty Naukowe KUL. Rok XLVII, nr 2 (186), 2004 obejmuje sześć artykułów: M. Piechowiak – Sumienie a wolność; ks. K. Witczyk – Sumienie „serce otwarte na Boga”; M. Ołdakowska-Kufłowa – Motyw spowiedzi a religijno-moralna świadomość Vincenzowego cyklu „Na wysokiej połoninie”; E. Fiałła – Widnokrąg życia w powieściach Myśliwskiego; J. Sprutta – Wizja cierpienia ludzkiego w ujęciu W. Granata, Dlaczego i skąd zło?; ks. J. Lemański – Satyryczna etopeja o pijaństwie w Prz 25, 29–35. Numer zawiera także sprawozdanie z konferencji i trzy recenzje z książki oraz diariusz wydarzeń uniwersyteckich pierwszego kwartału 2004 r. ilustrowany fotografiami.

Przegląd Tomistyczny. Tom X (2004) zawiera cztery prace: Juliusz Domański – Opatrzność Boża i wolność ludzka w historiozofii św. Augustyna; Zenon Kałuża – O poetach i poezji w „kazaniach sapiencyjnych” Skarbimierczyka. Studium źródłowe; Władysław Seńko – Trzy traktaty Jana Faikenberga na temat tyranobójstwa przedstawione na soborze w Konstancji w 1416 r.; Bożena Chmielowska – Kazanie na rocznicę śmierci cesarza Karola IV. Na końcu tomu zamieszczono spis treści tomów I–IX tego czasopisma.

Studia Philosophiae Christianae. Rok XL, nr 2 (2004) poświęcony jest ks. Mieczysławowi Lubańskiemu, profesorowi Warszawskiej Szkoły Zarządzania i Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, z okazji 80-lecia jego urodzin. Ten numer półrocznika zawiera dwadzieścia osiem rozpraw współczesnych polskich filozofów poruszających tematy z różnych dziedzin filozofii. W numerze znajduje się również bibliografia prac Jubilat z lat 1994–2004 (bibliografia poprzednich prac podana była w tomie XXX nr 2 z 1994 r.).

Szkice Humanistyczne. Tom IV, nr 3–4 (vol. 7) 2004 jak stwierdza jego redaktor, prof. Witold Tulibacki, porusza głównie zagadnienia socjologiczne i politologiczne. Znajdujemy tu również sprawozdanie z międzynarodowej konferencji „Herder i filozofia XVII i XIX wieku”, która odbyła się w Olsztynie i Morągu w dniach 28 IX–2 X 2003 r. Ponadto numer

zawiera dziesięć recenzji i ciekawy wywiad z prof. Janem Trąbką.

The Review of Metaphysics. Vol. LVIII, No 1 (2004) zawiera następujące artykuły: F. O. Rourke: Aristotle and the Metaphysics of Evolution; T. Suto: Virtue and Knowledge. Connatural Knowledge according to Thomas Aquinas; M. A. Carrasco: Adam Smith's Reconstruction of Practical Reason; J. Dodd: The Philosophical Significance of Hope; A. Gilead: Philosophical Blindness. Between Arguments and Insights. Ponadto numer zawiera bogato rozbudowany dział recenzji (36 stron), streszczenia artykułów publikowanych w czasopiśmie oraz wykaz dysertacji doktorskich napisanych na uniwersytetach Stanów Zjednoczonych w 2003–2004 r. Numer kończy lista wizytujących profesorów zagranicznych i krajowych w 2004–2005 r. oraz profesorów przechodzących na emeryturę w 2004 r.

Anuario Filosófico. Vol. XXXVII/3, 2004 zawiera dziesięć artykułów stanowiących pokłosie XLII Spotkania Filozoficznego, które odbyło się na Uniwersytecie w Navarra w dniach 8–10 III 2004 r. Spotkanie poświęcone było filozofii Immanuela Kanta, toteż wszystkie artykuły należą do zakresu tej tematyki. Autorami są: A. Llano, J. Arona, R. B. Pippin, G. Prauss, Ch. M. Korsgaard, A. M. Gonzalez, A. Leyte, B.–S. Von Wolff-Metternich, A. G. Vigo, L. Flamarique, Ponadto numer zawiera pięć krótszych prac objętych wspólnym tytułem „Notas” również nawiązujących do myśli Kanta, a także recenzje i informacje o nowościach wydawniczych.

Teorie Vědy/Theory of Science. Tom XIII (XXVI), nr 2, 2004 prezentuje osiem artykułów, których autorami są: Erkki Huhtamo, Jonathan Crary, Lev Manovich, James M. Moran, Michel de Certeau, Michael Cahn, Lenka Dolanová i Paweł Sedlak. Wszystkie artykuły są w języku czeskim, a pod względem tematyki scharakteryzowane są wspólną nazwą ‘archeologia interaktywności’ czyli nawiązującą do zjawisk towarzyszących nowym mediom. W numerze są też dwie recenzje oraz nekrolog Jacques'a Derridy,

Teorie Vědy/Theory of Science. Nr 3, tomu XIII (XXVI) 2004 jest monotematyczny, poświęcony tzw. e-wiedzy i w całości wydany jest w języku niemieckim. We „Wprowadzeniu”, napisanym przez G. Banse i M. Bartikow, wyjaśniono, że koncepcja tego zeszytu powstała w rezultacie Międzynarodowego Forum

„International Partnerships in e-Learning”, które odbyło się w lutym 2004 r. w Niemczech. Zeszyt prezentuje siedem artykułów omawiających zagadnienia aktualnego stanu i perspektyw przekazywania wiedzy za pomocą urządzeń elektronicznych.

Contemporary Pragmatism to nowe czasopismo międzynarodowe, interdyscyplinarne, wydawane przez firmę Rodopi, Amsterdam/New York. Redaktorami są: J. R. Shook i P. Ghiraldelli Jr. Do Komitetu Redakcyjnego należą wybitni filozofowie m.in. H. Putnam, R. Rorty, S. Haack, J. Margolis, B. van Fraassen. Pismo ma się ukazywać dwukrotnie w ciągu roku. W 2004 r. wydano tom I (ss. IV+187, cena USD 63). Roczna prenumerata wynosi USD 45. Więcej informacji: www.rodopi.nl

ODCZYTY I WYKŁADY

Wijsgerige Kring-Eindhoven zorganizował w roku akademickim 2004–2005 serię odczytów wygłoszonych przez następujące osoby: J. Claens (2 i 9 XI 2004), R. Welten (16 i 23 XI 2004), A. Van den Braembussche (30 XI i 7 XII 2004), J. Leilich (14 i 21 XII 2004), A. Nugteren (11 i 18 I 2005), B. Schomakers (25 I i 1 II 2005), B. Raymaekers (15 i 22 II 2005), P. Oomen (1 i 8 III 2005). Wszystkie odczyty odbywają się w Augustinum, Van Wassenhovestraat 26 w Eindhoven (Holandia).

ORGANIZACJE

Internationale Franz-Rosenzweig-Gesellschaft powstało w marcu 2004 r. na międzynarodowym kongresie zorganizowanym w Kassel. Towarzystwo postawiło sobie za cel naukowe opracowanie filozoficznych i pedagogicznych dzieł Franciszka Rosenzweiga, nawołujących do międzyreligijnego dialogu, a w szczególności do dialogu chrześcijan z wyznawcami religii mojżeszowej. Planuje się urządzenie kongresów co dwa lata, publikację rocznika i serii książkowej. Przewodniczącym Towarzystwa został W. Schmied-Kowarzik, członkami Zarządu są: N. Samuelson, M. Brasser, Y. Amir i Miriam Bienenstock. Siedziba Towarzystwa mieści się pod adresem: Universität Kassel, Institut für Philosophie, Nora Platzi-Strasse 1, 34109 Kassel, Deutschland.

Meister Eckhart Gesellschaft powołane zostało do życia 24 IV 2004 r. dla wspierania badań interdyscyplinarnych (filozoficznych, teologicznych, germanistycznych) nad życiem, dziełem i wpływami Eckharta. Organizowane mają być naukowe spotkania i wydawany rocznik. W Zarządzie Towarzystwa zasiadają: G. Steer (przewodniczący), L. Sturlese, R. Weigand, A. Speer i K.-H. Witte. 24 listopada 2004 r. Towarzystwo urządziło dzień studyjny na Uniwersytecie w Köln. Więcej informacji można uzyskać w sieci: www.meister-eckhart-gesellschaft.de

Nordic Society for Phenomenology, działające w Norwegii, urządza swą trzecią do roczną konferencję w Bergen w dniach 23–25 IV 2005 r.

ZJAZDY I KONFERENCJE

VII Międzynarodowe Sympozjum Metafizyczne na temat „Powrót do analogii w filozofii (U podstaw racjonalnego poznania rzeczywistości)” odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 10 XII 2004 r. Organizatorem był Zakład Metafizyki KUL oraz Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Sympozjum podzielone było na trzy części: 1. O racjonalnym poznawaniu świata (obrazy plenarne), 2. Formy analogicznego poznawania rzeczywistości (obrazy sekcyjne), 3. O potrzebie analogii w filozofii (obrazy plenarne).

Wzdłuż granic metafizyki i kultury. Na tak sformułowany temat zorganizowane zostało sympozjum na Uniwersytecie w Antwerpii 4 XII 2004 r. Referaty wygłosili: G. Van Eekert, G. Vanheeswijck, K. Verrycken i H. De Vriese.

XVI Międzynarodowe Sympozjum organizowane przez Olympic Center for Philosophy and Culture wyznaczone zostało na 25–30 VII 2005 r. i ma się odbywać w Pyrgos, Elis i Starej Olimpii (Grecja). Omawiane będą dwa tematy: „Sokrates i szkoły sokratejskie” oraz „Myśl sokratyczna w literaturze greckiej”. Dodatkowo odbędą się trzy seminaria dotyczące filozofii Sokratesa, które prowadzić będą Hugh Benson (University of Oklahoma), Terry M. Penner (University of Wisconsin) oraz Gerasimos X. Santas (University of California, Irvine). Przewidziano też dyskusje okrągłego stołu. O dodatkowe informacje można zwracać się bezpośrednio do przewodniczącego Olim-

pijskiego Centrum, prof. Leonidas C. Bargielotes, 9 Aristotelous St., 151 24 Amarousion, Grecja.

Kongres na Uniwersytecie w Antwerpii zapowiedziano na 19–21 IX 2005. Tematem będą „Religijne emocje. Historyczne i współczesne perspektywy”. Więcej informacji można uzyskać w sieci <http://www.ua.be/religionandemotion>

Symposium na Uniwersytecie Katolickim w Lowanium zapowiedziane na 30 IV 2005 r. poświęcono tematyce związanej z twórczością Alberta Dondeyna (zmarłego w 1985 r.). W programie przewidziano będący zagadnienia następujących osób: A. Vandeveld (na temat tolerancji), T. Braeckman (o pluralizmie), B. Pattyn (o prawdzie). Więcej informacji pod adresem: ingrid.lombaerts@hiw.kuleuven.ac.be

Międzynarodowy Kongres Kantowski ma się odbyć w dniach 4–9 IX 2005 r. w Sao Paulo (Brazylia). Omawiane będą zagadnienia prawa i pokoju w filozofii Kanta. Zainteresowani mogą otrzymać szczegółowe informacje zwracając się do prof. R. Terra, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.

Fundacja Filozofii Reformacyjnej, działająca w Holandii, urządza symposium co pięć lat. Najbliższe symposium ma się odbyć 15–18 VIII 2005 r. w centrum konferencyjnym Bovendonk w Hoeven (Północna Brabancja), Obrady mają się toczyć w języku angielskim.

Russell versus Meinong: 100 years after „On Denoting” – tak brzmi temat kongresu, który wyznaczono na 14–18 V 2005 r. Kongres ma się odbyć w MacMaster University, Hamilton (Canada). Informacje: Prof. Nicholas Griffin, MacMaster University, 1280 Main Street West, Hamilton, Ontario, Canada L8S 4M2.

The Living Thoughts of Gilles Deleuze. Na ten temat toczyć się będą obrady w Uniwersytecie Kopenhaskim 3 i 4 listopada 2005 r. Informacje: X.S. Rasmussen (kimsu@hum.ku.dk).

International Association for Philosophy and Literature organizuje swój kolejny kongres w dniach 2–7 VI 2005 r. na Uniwersytecie w Helsinkach. Jako przedmiot obrad przyjęto „Chiasmatic Encounters”. Szczegółowe informacje pod adresem: <http://www.iapl.info>

Virtue epistemology była przedmiotem konferencji, która odbyła się na uniwersytecie w Starling (Wielka Brytania) 20–21 XI 2004 r. Referaty przedstawił m.in. G. Axtell. Sv. Bernecker, J. Greco, Susan Haack, Chr. Hookway,

D. Owens i E. Sosa, Po każdym referacie głos zabierali przygotowani komentatorzy. Informacje:

<http://www.philosophy.stir.ac.uk/events/VirtueConfHome.html>

Spinoza obecnie – taki był temat symposium w Amsterdamie, które odbyło się 5 XI 2004 r. Referat wygłosił brytyjski uczyony Jonathan Israel (Princeton) oraz belgijski: Herman De Dijn (Lowanium). Na tym symposium obecna była królowa holenderska,

Annual Arizona Colloquium in Ancient Philosophy odbyło się 18–20 II 2005 r., na Uniwersytecie Arizony w Tucson. Omawiano zagadnienie „Dziedzictwo Sokratyczne”. Szczegóły pod adresem:

<http://w3.arizona.edu/~phil/events/ancientphilosophy.htm>

Metaphysics. History. Ethics – tak szeroko sformułowano tematykę konferencji urządzanej na Uniwersytecie w Yale 8–10 IV 2005 r. dla uczczenia Roberta Merrihew Adamsa. W programie znalazły się referaty następujących osób: A. Wood, R. Sleight, J. Perry, J. Stout, S. Wolf, D. Zimmerman, D. Kaplan oraz komentatorów: H. Smit, M. Rozemond, D. Pereboom, H. Woltersdorff, J. Schneewind, C. Normore, K. DeRose i W. Fitz Patrick.

Kongres na Uniwersytecie Syracuse (New York), poświęcony myśli filozoficznej św. Pawła i jej współczesnym aspektom, odbywał się 14–16 IV 2005 r. Temat brzmiał: „Postmodernizm, kultura i religia. Św. Paweł wśród filozofów”.

Międzynarodowa konferencja na Uniwersytecie w Pretorii (RPA) na temat „Etyka, polityka, chrześcijaństwo a perspektywy filozofii greckiej i Afryki” odbył się w dniach 4–6 V 2005 r.

NAUCZANIE

Seminarium niemieckojęzyczne prowadzone jest w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. W dniach 6–7 XII 2004 r. D. Łapiński poprowadził seminarium na temat „Das Konzept der offenen Gesellschaft”.

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Hans Martin Barth był gościem Instytutu Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego. W dniu

26 XI 2004 r. wygłosił odczyt na temat „Egozentrität. Mystik und Christlicher Glaube. Eine Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat”.

Diderik Batens (Uniwersytet w Gandawie) był gościem Katedry Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego. W dniu 8 XI 2004 r. na seminarium Katedry wygłosił odczyt pt. „Adaptive Logics – Basic and Recent Results”.

Donald Crawford, profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego w Santa Barbara, przeszedł na emeryturę w lipcu 2004 r.

Ian Hacking, profesor Uniwersytetu w Toronto, przeszedł na emeryturę w lipcu 2004 r.

Carolyn Korsmeyer, profesor State University of New York w Buffalo, była wizytującym profesorem na Uniwersytecie Jagiellońskim jesienią 2004 r.

Piotr Łaciak habilitował się na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach na podstawie rozprawy „Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla” (Katowice 2005, ss. 268). Decyzję o nadaniu stopnia naukowego dra hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii zatwierdziła 29 XI 2004 r. Centralna Komisja d/s stopni i tytułów naukowych.

Kazimierz Józef Łastowski (UAM) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych postanowieniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 20 V 2004 r. (Monitor Polski nr 29/2004).

Ziemowit J. Miedziński habilitował się 8 VI 2004 r. na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach na podstawie rozprawy „Duchowość i czyn. Studium o antyracjonalistycznym światopoglądzie historiozoficznym Zygmunta Krasieńskiego” (Jarosław, 2005, ss. 160). Decyzję o nadaniu stopnia naukowego dra hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii zatwierdziła 20 XII 2004 r. Centralna Komisja d/s stopni i tytułów naukowych.

Władysław Stróżeński (UJ) otrzymał 20 X 2004 r. Nagrodę Miasta Krakowa.

Peter Singer (Princeton University) był gościem Katedry Etyki Uniwersytetu Łódzkiego. W dniu 15 XII 2004 r. wygłosił referat pt. „Ethics and Intuitions”, a następnego dnia na temat „The Ethics of Life and Death Decision-making”.

Włodzimierz Tyburski decyzją Ministra Edukacji Narodowej i Sportu otrzymał

stanowisko profesora zwyczajnego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika od dnia 1 lipca 2004 r.

Luis Villegas (Santiago de Compostela) był gościem Katedry Logiki i Metodologii Nauk Uniwersytetu Łódzkiego. Na seminarium Katedry w dniu 11 X 2004 r. wygłosił odczyt pt. „The generic interpretation of nominal phrases. Nominal singularity vs. nominal plurality”.

Jay Wallace, profesor Uniwersytetu kalifornijskiego w Berkeley, będzie wykładał gościnnie na Uniwersytecie Berlińskim w roku akademickim 2004/2005.

Richard Watson – profesor uniwersytetu Waszyngtońskiego – przeszedł na emeryturę w maju 2004 r.

Jan Wołeniński (UJ) uhonorowany został w listopadzie 2004 r. Nagrodą Gminy Krakowskiej za książkę „Granice niewiary” (Wydawnictwo Literackie, Kraków).

Ks. Edward Zieliński (KUL) otrzymał tytuł profesora nauk humanistycznych postanowieniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 20 V 2004 r. (Monitor Polski nr 49/2004).

NEKROLOGIA

Willem Johannes Blok, profesor Uniwersytetu w Chicago, zmarł 30 XI 2003 r. w wieku 56 lat. Pochodził z Holandii. W 1978 r. wykładał na Uniwersytecie w Manitoba. Zajmował się głównie logiką algebraiczną i systemami dedukcyjnymi.

Ewa Borowiecka (ur. w 1943 r.), profesor UMCS, zmarła 19 VIII 2004 r. Od 1965 r. pracowała na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, doktoryzowała się w 1973, habilitowała w 1986 r. Interesowała się głównie problematyką estetyki. W latach osiemdziesiątych kierowała Zakładem Etyki i Estetyki oraz pełniła obowiązki wicedyrektora Międzyuczelnianego Instytutu Filozofii i Socjologii.

Jacques Derrida (ur. 15 VII 1930 r. w Algerii), jeden z najbardziej znanych i zarazem kontrowersyjnych filozofów XX wieku, zmarł 8 X 2004 r., w Paryżu. Po studiach odbytych w École Normale Supérieure, przebywał w latach pięćdziesiątych przez dłuższy czas w Lozaniu. Od 1960 r. do 1964 r. nauczał na Sorbonie jako asystent P. Ricoeura i S. Bachelarda. Potem wykładał w École Normale Supérieure.

rieure, a od 1984 r. był do śmierci dyrektorem studiów w École des Hautes Études en Science Sociales. Od lat siedemdziesiątych XX wieku często wykładał gościnnie w uniwersytetach amerykańskich (Yale, Irvine, New York). Był założycielem Collège International de Philosophie (w 1983 r.), laureatem doktoratów honoris causa (m.in. w Lowanium i Uniwersytecie Śląskim). W bogatej swej twórczości uprawiał filozofię w sposób literacki. Do głównych jego dzieł zalicza się: *De la grammatologie* (1967), *La voix et le phénomène* (1967), *L'Écriture et la différence* (1967), *La Dissemination* (1972), *Marges de la philosophie* (1972), *Positions* (1972). Pod koniec ubiegłego wieku ukazały się też liczne przekłady jego pism na język polski: *Gramatologia* (Aletheia), *Pismo i różnica*, *Pozycje*, *Głos i zjawisko*, *Ostrogi*. *Style Nietzschego*, *Schibboleth dla Paula Celana*, *Chora*, *Margines filozofii*. Bibliografia jego prac zamieszczona jest w „Les Cahiers de l'Herne”, 83 (2004).

Robert Van Driessche, em. profesor Uniwersytetu w Lowanium, zmarł 19 VIII 2004 r. w wieku 73 lat. Promowany został w 1972 r. na podstawie dysertacji o wojnie i pokoju w filozofii Kanta, Schelera i Jaspersa. Przez wiele lat prowadził wykłady z etyki.

Henryk Jankowski (ur. w 1929 r.), profesor Uniwersytetu Warszawskiego, zmarł 21 XI

2004 r. W ciągu swej wieloletniej działalności w UW pełnił różne funkcje: dziekana Wydziału Filozofii i Socjologii, dyrektora Instytutu Filozofii, kierownika Zakładu Etyki. Do głównych jego publikacji książkowych zalicza się *Drogowskazy*, *Etyka Ludwika Feuerbacha*, *Szkice z etyki*, *Refleksje obywatelskie*, *Prawo i moralność*.

Stefan Morawski (ur. w 1921 r.), profesor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, zmarł 2 XII 2004 r. Doktoryzował się w 1948 r. na podstawie dysertacji „O koncepcji E. Burke'a na tle XVIII-wiecznej estetyki angielskiej”, napisanej pod kierunkiem W. Tarkiewicza. Jego habilitacja odbyła się w 1955 r., po przedstawieniu rozprawy „O estetyce polskiej i obcej XIX i XX wieku”. Profesorem nadzwyczajnym został w 1964 r., a zwyczajnym w 1987 r. Z jego licznych publikacji należy wymienić *Inquiries into the Fundamentals of Aesthetics* (Cambridge, 1974), *Reflexiones sobre estetica marxista* (Mexico 1977), *Zmierzch estetyki – rzekomy czy autentyczny* (Warszawa 1978).

John Arthur Passmore (ur. w 1914 r. w Sydney), em. profesor Uniwersytetu w Otago (Nowa Zelandia) oraz Australian National University, zmarł 5 VIII 2004 r. Z wielu jego publikacji znana jest przede wszystkim *A Hundred Years of Philosophy*.

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW

obowiązujące od 1 VII 2005 roku

1. Teksty do druku w „Ruchu Filozoficznym” należy nadsyłać w dwóch egzemplarzach wraz z zapisem komputerowym na dyskietce.
2. Prosimy dołączyć do tekstu krótkie streszczenie w języku angielskim (do 1/3 strony) oraz podać słowa kluczowe (key words). Nie dotyczy to recenzji z książek.
3. Tekst wykładu lub odczytu winien zawierać informację, kiedy i na jakim forum był zaprezentowany.
4. Teksty nie mogą przekraczać objętości 20 stron znormalizowanego maszynopisu.

ISSN 0035-9599

www.wydawnictwo.uni.torun.pl