

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 3

Małgorzata Czarnocka, Jerzy Szymura – Michał Hempoliński (15 VII 1930 – 6 III 2005).
Piotr Ziemiński – W poszukiwaniu tradycji. Bogumiła Truchlińska – W setną rocznicę urodzin V. E. Frankla. Przemysław Parszutowicz – II Ogólnopolska Konferencja Tłumaczy i Badaczy Filozofii Niemieckiej w Bachtoku. – Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

TORUŃ 2005

SPIS RZECZY

Małgorzata Czarnocka, Jerzy Szymura – Michał Hempoliński (15 VII 1930–6 III 2005)	451
Piotr Ziemiński – W poszukiwaniu tradycji	455
Bogumiła Truchlińska – W setną rocznicę urodzin V. E. Frankla	465
Przemysław Parszutowicz – II Ogólnopolska Konferencja Tłumaczy i Badaczy Filozofii Niemieckiej w Bachotku	473
Odczyty i wykłady	477
Elżbieta Połusznna, Jacek Połuszny – Obiektywizm i subiektywizm w służbie resentymentalnej nienawiści Nietzsche kontra Scheler – interpretacje i analizy krytyczne	477
Marek Łagosz – Pamięć a „strzałka” czasu. Kilka uwag do koncepcji Henryka Mehlberga	491
Leszek Żuk – Teleonomiczność w ewolucji świata	505
Tomasz Wojtaś – O Schopenhauerowskiej perspektywie monadyzmu biologicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza	517
Alfred Skorupka – Od etyki prostomyślności do terapii psychologicznej	533
Przemysław Parszutowicz – Transcendentalizm szkoły marburskiej	545
Recenzje i sprawozdania	665
Odo Marquard – Szczęście w nieszczęściu (Krzysztof Abriszewski)	565
Ivan Blecha – Edmund Husserl a česká filosofie (Dariusz Bęben)	571
Tadeusz Srogosz – Między biologiczną egzystencją człowieka w dziejach a historią nauki (Tadeusz Srogosz)	575
Otfried Höffe – Mała historia filozofii (ks. Mirosław Michalski)	581
Francis Fukuyama – Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej (Krysztof Abriszewski)	583
J. F. Crosby – Personalist Papers (Rafał K. Wilk)	589
B. Oliva – Philosophy of Being. A. Reconstructive Essay in Metaphysics (Rafał K. Wilk)	593
R. J. Weksler-Waszkineł – Zgłębiając tajemnicę Kościoła (Ewa Grochowska)	595
Zapiski bibliograficzne (Wiesław Mincer)	601
a) Prace publikowane w Polsce, s. 601, b) Piśmiennictwo obce, s. 611	
Wiadomości bieżące (Leon Gumański)	619
Wiadomości wydawnicze: Publikacje jednostkowe, s. 619, Publikacje zbiorowe, s. 622, Wydawnictwa ciągłe, s. 622, Czasopisma, s. 626, Zjazdy i konferencje, s. 628, Konkursy i nagrody, s. 631, Nekrologia, s. 631	

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 3

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), Adam Olech (Częstochowa)
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 Usług Poligraficznych DRUK-TOR
ul. Niezawska 33, 87-100 Toruń

Małgorzata Czarnocka
Jerzy Szymura

Michał Hempoliński (15 VII 1930–6 III 2005)

Dnia 6 marca zmarł w Szczecinie Michał Hempoliński. Urodził się 15 lipca 1930 roku w Wilnie i mieszkał na Litwie do zakończenia drugiej wojny światowej. Podczas wojny stracił rodziców, a po jej zakończeniu w 1945 roku przedostał się do Polski, przekraczając nielegalnie granicę. Do czasu studiów przebywał w domu dziecka, ucząc się w gimnazjum we Wschowie i w liceum w Toruniu.

W latach 1950–1953 studiował nauki społeczne na Uniwersytecie Jagiellońskim, a w latach 1953–1955 filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. Pracę magisterską „Definicja i kryterium prawdy w pragmatyzmie” napisał w roku 1955 pod kierunkiem Leszka Kołakowskiego. W 1961 roku obronił pracę doktorską „Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zewnętrznego na tle sporu realizm – idealizm”, a promotorem tej rozprawy był Roman Ingarden. W roku 1966 ukazała się ona drukiem jako książka *U źródeł filozofii zdrowego rozsądku. Thomasa Reida teoria spostrzeżenia zmysłowego*. W 1969 habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie monografii *Problemy percepcji. Teoria danych zmysłowych w brytyjskiej filozofii analitycznej*.

Tytuł profesora nadzwyczajnego Michał Hempoliński uzyskał w roku 1977; zwyczajnego zaś w 1990.

W latach 1952–1973 pracował w Instytucie Filozofii UJ – najpierw, po ukończeniu studiów pierwszego stopnia, jako zastępca asystenta w Zakładzie Filozofii Romana Ingardena, a następnie na stanowiskach adiunkta i docenta. Od roku 1970 kierował Zakładem Teorii Poznania w tym Instytucie. W latach 1973–1983 był dyrektorem Instytutu Filozofii i Nauk Społecznych WSP w Szczecinie i kierownikiem Zakładu Filozofii tego Instytutu. Od 1983 do 1995 roku pracował w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie na stanowiskach profesora nadzwyczajnego i – od 1991 roku – zwyczajnego, do 1989 roku kierując w tym Instytucie Zakładem Teorii Poznania. W IFiS PAN prowadził ogólnopolskie seminarium „Problemy i kierunki współczesnej teorii poznania”. Ponadto wykładał w Uniwersytecie im. Marii Curie Skłodowskiej, w WSP w Olsztynie oraz w WSP w Słupsku.

W latach 1983–1986 był redaktorem naczelnym „Studiów Filozoficznych”.

Wiele podróżował. Był stypendystą w Uniwersytecie Oksfordzkim (1968/1969) i w Uniwersytecie w Princeton (1981/1982), przebywał także – zwykle z wykładami – w innych znanych uczelniach angielskich, szkockich i amerykańskich, w tym w: Columbia University, University of New York, Michigan University (Ann Arbor), MacMaster University (Hamilton, Kanada), Brown University (Providence). Wykładał też w Polskim Uniwersytecie w Wilnie (1994).

Został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi, Krzyżem Kawalerskim i Medalem Komisji Edukacji Naukowej.

Należał do najwybitniejszych polskich filozofów swego pokolenia. Będąc świetnym znawcą koncepcji filozoficznych, przede wszystkim epistemologicznych, od starożytnych po postmodernistyczne, nie czuł się historykiem filozofii, lecz filozofem systematycznym. Filozoficzne poglądy łączyły go przede wszystkim z filozofią analityczną, którą przyswoił polskiemu czytelnikowi w do dziś niezastąpionej *Brytyjskiej filozofii analitycznej* (1974). Filozofii tej nie przyjmował jednak bezkrytycznie; koncepcje analityków stale poddawał analizom, formułując własne rozstrzygnięcia, także wykraczające poza analityczne paradygmaty. Oddziaływała na niego silnie fenomenologia, która – obok filozofii analitycznej – kształtowała Jego filozoficzną wrażliwość.

Z seminariów Romana Ingardena wyniósł przekonanie, że problem sceptyczny, rozumiany głównie jako problem istnienia świata poza świadomością, jest podstawowym zagadnieniem teorii poznania. Dyskutując ze swoim promotorem postulującym zawieszenie „naturalnego nastawienia” i oddawanie się ontologicznym roztrząsaniom czystych możliwości, włączył się do Ingardenowskiego „sporu o istnienie świata” książką sięgającą „źródeł filozofii zdrowego rozsądku”, w której pisał:

Jeżeli to, co jawnie rzeczywiste, staje się w oczach filozofa iluzją i złudą, to jak może on pokazać rzeczywistość tego, co jawne nie jest? Zdrowy rozsądek śmieje się z niego. Filozofie przychodzą i odchodzą, a doświadczenie potoczne, od którego się oderwały, zostaje. Filozofia, jeżeli ma spełniać swoje zadania, musi wykraczać poza zwykły ludzki rozsądek, musi odkrywać to, co jest dla niego zakryte. Nie może jednak lekceważyć faktów, na których zarówno on, jak i ona sama się opiera. Nie byłoby wszak filozofii bez filozofów, żeby być filozofem, trzeba uprzednio koniecznie nim nie być (*U źródeł filozofii zdrowego rozsądku*, s. 10–11).

Starając się „spełnić zadania”, jakie stawiała przed nim filozofia, Michał Hempoliński z jednej strony – jak Moore – poddawał filozofię osądom zdrowego rozsądku; z drugiej strony zaś starał się – za Ingardenem – patrzeć na zdrowy rozsądek krytycznie. W rezultacie polska filozofia otrzymała wnikliwie, krytyczne analizy fenomenologicznej teorii poznania oraz nie mniej krytyczne rozważania na temat filozofii zdrowego rozsądku Reida i Moore’a.

Michał Hempoliński opowiadał się za analizą – w *Problemach percepcji* (1969) raczej pokazywał różne możliwości ich rozwiązania niż je rozstrzygał – ale się do niej nie ograniczał. Zarysowując „perspektywy rozwiązania filozoficznych problemów percepcji”, zwracał uwagę na to, że „Berkeley czy Hume akceptowali idealizm subiektywny jedynie werbalnie, lecz całe swe działanie

opierali na uznaniu realistycznej interpretacji doświadczenia". Wydaje się, że – podobnie jak Hume – uważał, iż tam, gdzie brak rozstrzygających racji, trzeba zawierzyć swemu „naturalnemu nastawieniu”.

Sceptycyzm uważał Michał Hempoliński za odmianę irracjonalizmu, który „nie docenia [...] siły argumentacyjnej dostępnych uzasadnień i powstrzymuje się od wypowiedzenia i akceptacji konkluzji, które z tej argumentacji wypływają”. „Racjonalista – twierdził w *Filozofii współczesnej* (1989) – działa według zasady: jeżeli można dokładniej, trzeba zrobić dokładniej, jeśli można wybrać między przekonaniem w różnym stopniu uzasadnionymi, to trzeba wybrać przekonanie mocniej uzasadnione”.

Wiele swoich publikacji i publicznych wystąpień poświęcił Michał Hempoliński opisywaniu i propagowaniu racjonalnej postawy poznawczej. We wspomnieniu o Nim nie może zabraknąć tego, co powtarzał uporczywie: aby być racjonalistą, sąd, który się akceptuje, trzeba rozumieć. Należy ów sąd akceptować wtedy i tylko wtedy, gdy uważa się go za prawdziwy, a prawdę pojmuje się w jej rozumieniu klasycznym, implikującym pojęcie prawdy obiektywnej; można to robić jedynie wówczas, gdy dysponuje się wystarczającym uzasadnieniem; stopień uzasadnienia powinien decydować o stopniu przekonania; przekonanie to winno być wyrażone w języku publicznym po to, by mogło zostać poddane publicznej ocenie, której także winno podlegać jego uzasadnienie. Nie dowiemy się już, jak silne było przekonanie Michała Hempolińskiego, że proponuje najwłaściwsze pojęcie racjonalności. Bez wątpienia uważał, że w świetle dyskusji toczących się na ten temat taki właśnie ideał wymaga propagowania.

Z zagadnieniami prawdy, racjonalności i wiedzy Michał Hempoliński zmagął się latami. Niektóre problemy roztrząsał długo, wracał do nich wielokrotnie, ujmując różne ich aspekty coraz precyzyjniej. Jego rozważaniom teorio-poznawczym stale towarzyszyła refleksja metaepistemologiczna – wypracowywał warunki adekwatności teorii prawdy oraz warunki poprawności modeli poznania, starając się brać pod uwagę wszystkie koncepcje wiedzy funkcjonujące w filozofii, w nauce i w myśleniu potocznym. Charakterystyczna dla tego rodzaju dociekań Michała Hempolińskiego jest Jego ostatnia praca *Prawda i racjonalność jako konstytutywne warunki wiedzy* – w dniu, w którym miano Mu wysłać odbitkę korektową, dowiedzieliśmy się o Jego śmierci.

Filozofię Michał Hempoliński uważał za „wiedzę”. W *Filozofii współczesnej* pisał, że filozofia „nie jest nauką”, bo „ani nie odkrywa faktów, ani nie formułuje praw, nie wyjaśnia niczego nomonologicznie, ani nie prognozuje, a jej wyniki nie mają struktury teorii naukowych”. Opowiadał się za „filozofią racjonalną w powiązaniu z nauką”. Nie był jednak scjentystą, chcącym uzależnić twierdzenia filozoficzne od rezultatów wypracowanych w naukach szczegółowych. Filozofia była dla niego dyscypliną autonomiczną, która „w powiązaniu z nauką” winna tworzyć światopogląd będący wyrazem racjonalnej postawy poznawczej.

Uważając, że filozofia „musi zrezygnować z prestiżowego rozstrzygnięcia, jakie coś jest rzeczywiście”, nie przypisywał też sobie praw

do takich rozstrzygnięć – starał się realizować zasadę uzależniania siły swych przekonań od mocy ich uzasadnienia, którą uważał za lepiej uzasadnioną niż jej negacja. W 1966 roku pisał:

Mam mocne przekonanie, że istotna treść badawczego wysiłku ludzi wykracza poza to znaczenie, jakie mają reguły indywidualnego lub zbiorowego postępowania, oraz że rezultaty poznawcze osiągnięte w badaniach naukowych, a zapewne także filozoficznych (dzisiaj przykładem być mogą: filozofia języka, pewne działy epistemologii i metodologii nauk), są neutralne, obojętne wobec sposobów ich wykorzystania poza poznaniem (*U źródeł filozofii zdrowego rozsądku*; s. 16).

Racjonalność, wiedza i prawda były dla Michała Hempolińskiego nie tylko przedmiotem badań, lecz wartościami, do których dążył. Należał do tych filozofów, którzy na polskim gruncie wcielali racjonalizm wywodzący się z Oświecenia. Krytyczne analizy Starego Testamentu, którym oddał się w intelektualnym osamotnieniu, pod koniec życia, miały oświeceniowy charakter.

Filozofia była dla Michała Hempolińskiego nie tylko zawodem. Była powołaniem, pasją i sposobem życia. W każdej sytuacji był gotowy podejmować filozoficzne dyskusje, intelektualne wyzwania. One, a nie sprawy życia codziennego, pochłaniały go najbardziej. Znamionowała go cecha dziś zanikająca, a kiedyś wyróżniająca filozofów: ciekawość, bezinteresowne dążenie do wszelakiego poznania. Jego poznawcza fascynacja światem przypominała niekiedy dziecięce oczarowanie nieznanym. Do ostatnich lat życia śledził nowe idee filozoficzne i naukowe, analizował je i podejmował z nimi dyskusje.

Był wybitnym polemistą, retorem lubiącym obezwładniać słuchaczy swoimi argumentami. Nie zawsze jednak właściwie Go rozumiano. Jego wystąpienia, przesycone intelektualną pasją, z reguły będące dla odbiorców długo pamiętanymi wydarzeniami, rodziły u niektórych słuchaczy przeświadczenie, iż Jego rozumowanie jest sterowane emocjami, a w konsekwencji Jego poglądy są również ich wytworem. Nic bardziej mylnego. Był myślicielem intelektualnie chłodnym, precyzyjnym, analitycznym, z dystansu oceniającym własne myśli i nieustannie się kontrolującym.

Nigdy nie lekcewał odmiennych poglądów. Był otwarty na rozwiązania inne niż własne pod warunkiem, że były jasno sformułowane i poprawnie uzasadnione. Nie przystawał jednak na kompromisy i nie rezygnował ze swoich poglądów bez dostatecznych racji. W szczególności nie porzucał ich dla jakichkolwiek osobistych korzyści. Był człowiekiem i filozofem bardzo niezależnym. Podążał własną drogą, nie zważając na filozoficzne mody i okoliczności, na opinie, nawet te powszechne w środowisku.

Był odważny; walczył o idee i o ludzi – często bezinteresownie lub wbrew własnym interesom. Nie układał się, wierny przede wszystkim swoim ideałom. Nie stronił od konfliktów, ale swoich przeciwników starał się rozumieć i nie chował do nich urazy.

Był postacią bogatą, barwną, oryginalną, jedną z najbardziej wyrazistych w polskim środowisku filozoficznym, indywidualistą, trudnym do przeniknięcia.

Piotr Ziemski

W poszukiwaniu tradycji

(VII Polski Zjazd Filozoficzny w Szczecinie)

Siódmy Polski Zjazd Filozoficzny, który odbył się w Szczecinie w dniach 14–18 września 2004 r., doczekał się już kilku różnych sprawozdań publikowanych w serwisach internetowych i na łamach pism filozoficznych. Do opisów dokonanych zarówno przez uczestników, jak i osoby zaangażowane w organizację zjazdu szczecińskiego pragnę dodać informacje będące w dyspozycji Biura VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Wiedza ta dotyczy szczególnie poprzedzających zjazd przygotowań organizacyjno-programowych. Wydaje się, że można oczekiwać, iż po pierwszych sprawozdaniach przyjdzie pora na szerszą refleksję nad merytoryczną wartością obrad szczecińskich oraz na wyciąganie wniosków programowych i organizacyjnych na kolejne zjazdy. O ile pełne podsumowanie wyników naukowych zjazdu można będzie przedstawić dopiero z perspektywy lat, gdy wagę poszczególnych wystąpień i dyskusji pomoże zweryfikować czas, o tyle wnioski organizacyjne i debata programowa mogą zacząć się już dziś. Wyprzedzając nieco tę dyskusję, niejako przy okazji niniejszego sprawozdania, chciałbym zwrócić uwagę na kilka znaczących zagadnień organizacyjnych z perspektywy Biura Zjazdowego, które wydają się wymagać refleksji.

Najważniejszą sprawą wymagającą rozważenia, jak sądzę, jest przywrócenie stałego Ogólnego Komitetu Polskich Zjazdów Filozoficznych. Warto przypomnieć, że już Pierwszy Polski Zjazd Filozoficzny we Lwowie (1923) upoważnił w uchwale końcowej Ogólny Komitet Zjazdowy do podjęcia decyzji o miejscu, czasie i formie następnego zjazdu. Komitet ten, działający pod przewodnictwem Kazimierza Twardowskiego, nadzorował przygotowania do Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Warszawie (1927), a następnie Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Krakowie (1936). Po śmierci Kazimierza Twardowskiego w 1938 roku przewodniczącym Komitetu został Jan Łukasiewicz. Zjazdy przedwojenne wypracowały bardzo skuteczną strukturę organizacyjną opartą na stałym Komitecie Ogólnym oraz lokalnych komitetach wykonawczych poszczególnych zjazdów. Komitet Ogólny składający się z obdarzonych powszechnym autorytetem przedstawicieli głównych ośrodków akademickich gwarantował ciągłość tradycji zjazdowej, zapewniał kumulację doświadczeń programowych i organizacyjnych, a jednocześnie pozwalał na rozsądne wzbogacanie

tradycji nowymi elementami. Istotny był również autorytet komitetu oraz fakt, że główne ośrodki akademickie w Kraju miały w nim swoją reprezentację. Wreszcie, co wydaje się z dzisiejszej perspektywy szczególnie cenne, stale funkcjonujący komitet, który miał jako główne zadanie organizację zjazdów, gwarantował ciągłość pracy między zjazdami. Dawało to istotną przewagę nad działaniami dokonywanymi doraźnie przez organy, dla których organizacja zjazdów była jednym z wielu zadań statutowych.

Ustanowiona w okresie międzywojennym struktura organizacyjna została zniszczona przez drugą wojnę światową. Pomijając złożone losy filozofii w Polsce powojennej, należy jedynie zaznaczyć, że w tym okresie inicjatywę organizacji zjazdów przejął powołany do istnienia w 1952 roku Komitet Nauk Filozoficznych PAN. Dwa zjazdy powojenne, zarówno Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny w Lublinie (1977), jak i V Zjazd Filozofii Polskiej w Krakowie (1987) odbyły się za kadencji przewodniczącego KNF PAN Marka Fritzhanda. Zjazdy te realizowały zadania tyleż naukowe, co ideologiczne. Ujmując rzecz bardzo ogólnie: na zjazdach tych radykalnie ograniczona była liczba prezentowanych kierunków filozoficznych. Jest rzeczą zrozumiałą, że VI Polski Zjazd Filozoficzny w Toruniu (1995), pierwszy zjazd w demokratycznej Polsce, był miejscem „eksplozji” pluralizmu filozoficznego. Organizatorzy dołożyli wszelkich starań, aby umożliwić prezentację jak największej liczby referatów. Zjazd ten oferował również największą z dotychczasowych liczbę równoległe odbywających się obrad sekcyjnych.

Pod względem organizacyjnym i programowym zjazd szczeciński nawiązywał do tradycji zjazdu toruńskiego. Niestety, podobnie jak wszystkie zjazdy powojenne, organizowany był od podstaw, bez ciągłości istnienia komitetu programowego, który zabiegałby od samego początku o organizację kolejnego zjazdu. Mimo, że zjazd toruński zakończył się we wrześniu 1995 roku, to pierwsze formalne działania zmierzające do zorganizowania kolejnego zjazdu zostały podjęte dopiero na Walnym Zgromadzeniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 26 stycznia 2001 roku. Na posiedzeniu tym uchwalono jednogłośnie apel do środowiska filozoficznego o podjęcie organizacji VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego. W dniu 19 czerwca 2001 r. zagadnienie to zostało wprowadzone również do porządku obrad zebrania plenarnego Komitetu Nauk Filozoficznych PAN i w tym przypadku także dyskusja zakończyła się prośbą przewodniczącego KNF do uczestników zebrania o rozeznanie w swoich środowiskach możliwości organizacji zjazdu. Termin zjazdu został ustalony na kolejnym Walnym Zgromadzeniu PTF w dniu 25 stycznia 2002 r., wtedy to pojawiła się idea połączenia zjazdu z obchodami setnej rocznicy powstania PTF. Zjazd zatem miał odbyć się w roku 2004. Wynikiem wymienionych działań był wspólny komunikat prezesa Zarządu Głównego PTF Władysława Stróżewskiego i przewodniczącego KNF PAN Andrzeja Grzegorzcyka, w którym podano „do publicznej wiadomości procedurę wyłonienia Komitetu Organizacyjnego VII Zjazdu Filozofii Polskiej” i wskazano, że pożądane byłoby, aby zjazd mógł się odbyć w czasie niezbyt odległym od setnej rocznicy powstania PTF. Komu-

Suchocka, która zajmowała się również koordynacją współpracy z księgowością uniwersytecką oraz organizacją ekipy wolontariuszy pomagających przy zjeździe. Również od samego początku uczestniczył w pracach organizacyjnych Tomasz Budzan odpowiedzialny za logistykę zjazdu, negocjowanie umów z dostawcami usług zewnętrznych, posiłków, noclegów etc. Oprócz szczecińskich członków Komitetu Organizacyjno-Programowego i wymienionych trojga stałych współpracowników w razie potrzeb dołączano do prac organizacyjnych kolejnych pracowników instytutu. I tak: Renata Ziemińska wspomagała korektę i wydanie abstraktów, pod opieką Marka Zagajewskiego organizowany był towarzyszący głównemu zjazdowi Ogólnopolski Zjazd Kół Naukowych Filozofii oraz imprezy artystyczne, natomiast ogół pracowników i liczne grono studentów i absolwentów było zatrudnione w bezpośredniej obsłudze gości zjazdowych: w recepcjach, salach konferencyjnych, bankietowych etc. Również w miarę pojawiających się potrzeb korzystano ze wsparcia służb uniwersytetu (takich jak Biuro Promocji i Informacji US, różne służby administracyjne i techniczne) oraz usługodawców zewnętrznych.

Pierwsze posiedzenie Komitetu Organizacyjno-Programowego Zjazdu odbyło się w Szczecinie 16 maja 2003 roku. Na spotkanie to z różnych przyczyn nie mogli przybyć: Zofia Rosińska, Czesław Głombik i Adam Grobler. Zebrani wybrali na przewodniczącego Komitetu Mirosława Rutkowskiego, uznali również, że sekretarzem Komitetu powinien być przedstawiciel organizatorów zjazdu. Został nim później Tadeusz Szubka. Ustalono kalendarz przygotowań oraz program zjazdu. Program ten, opublikowany później w 34 numerze „Principiów – Ekspresu Filozoficznego” z grudnia 2003 r., opierał się na znacznej liczbie wykładów plenarnych i międzysekcyjnych. W wyborze proponowanych wykładowców kierowano się dwoma kryteriami: starano się zapewnić reprezentację wszystkich ośrodków akademickich w Polsce oraz unikano wybierania osób, które już występowały na sesji plenarnej podczas poprzedniego zjazdu. Przewidziano również w programie dwa panele dyskusyjne: „Co to jest filozofia?” oraz „Filozofia polska w jednoczącej się Europie”. Przyjęto też listę siedemnastu sekcji zjazdowych, czyli liczbę mniejszą niż na zjeździe toruńskim i ustalono wstępne zasady oceny abstraktów oraz kwalifikacji referatów sekcyjnych. Na wniosek KNF PAN dodano później jeszcze dwie sekcje wskazane w wymienionej publikacji jako informacja „z ostatniej chwili”. Zaakceptowano także (choć po dodatkowych, szczegółowych wyliczeniach przesłanych przez organizatorów) wysokość opłaty zjazdowej. Ponadto przejęto od organizatorów VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego logo zjazdowe oraz skorygowano nazwę zjazdu szczecińskiego, tak by była zgodna z tradycją przywróconą na zjeździe poprzednim.

Większość ustaleń poczynionych na pierwszym posiedzeniu Komitetu Organizacyjno-Programowego została przyjęta również przez członków nieobecnych w Szczecinie, szerszą dyskusję wywołała jedynie kwestia programu zjazdu, a szczególnie kryterium doboru osób, którym ma być zaproponowane wygłoszenie wykładów. Kryterium „geograficzne” zapewniałoby dobry przegląd sytuacji filozofii w poszczególnych ośrodkach, zwracano jednak uwagę, że

konieczne jest ponowne ustalenie w sprawie kryterium „merytorycznego” dokonywanego wyboru. Sporna okazała się również zasada kierowania zaproszeń do osób, które nie wygłaszały wykładów plenarnych na poprzednich zjazdach. Ta dyskusja programowa, choć niewątpliwie zasadna i bardzo ważna, rozpoczęła się dość późno i wypadła w niezbyt fortunnym dla organizatorów momencie: w październiku 2003 roku prace organizacyjne były już bardzo zaawansowane, właśnie rozsyłano plakaty i zaproszenia do instytutów w Polsce. Komunikat zjazdowy został już ogłoszony w serwisie internetowym i był gotowy do publikacji w grudniowym numerze „Principiów – Ekspresu Filozoficznego”, a ze względów technicznych nie udało się już tej publikacji uaktualnić.

Bardzo ożywiona dyskusja programowa przeniosła się na forum KNF PAN. Na posiedzeniu w dniu 7 listopada 2003 r. poruszono kwestię zależności członków Komitetu Organizacyjno-Programowego od instytucji, które ich do tego Komitetu delegowały. Wątpliwości wynikały z faktu, że w okresie wakacyjnym zakończyła się kadencja KNF i wybrano nieco zmieniony skład wraz z nowym prezydium, któremu przewodniczył Tadeusz Gadacz. Dnia 5 grudnia 2003 r. na kolejnym posiedzeniu KNF PAN wypracowano podstawę nowego programu zjazdu, przyjęto również rezygnację Jana Woleńskiego z udziału w pracach Komitetu Organizacyjno-Programowego i wybrano na jego miejsce Urszulę Żegleń. Choć zastosowanie przez KNF PAN bardzo zdecydowanych działań w obliczu zagrożenia dla powodzenia zjazdu wydaje się zrozumiałe, to jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że lepsze byłoby unikanie sytuacji nadzwyczajnych, w których nadzwyczajne środki musiałyby być stosowane. Gdyby komitet programowy działał dłużej niż lokalny komitet organizacyjny, nie doszłoby do sytuacji, w której przedłużające się ustalenia programowe zagrażają działaniom organizacyjnym. Ciągłość działania komitetu programowego pozwoliłaby na wcześniejsze przyjęcie procedur rozstrzygnięcia sporów i wymusiłaby ustanowienie jasnych relacji tego komitetu do KNF PAN i PTF. Abstrahując od tej konkretnej sytuacji, której przyczyny były zapewne bardziej złożone, myślę, że przekazanie pełnej kompetencji w kwestii programu zjazdu komitetowi programowemu, którego członkowie ręczą swym dobrym imieniem za jakość decyzji programowych i personalnych, byłoby jak najbardziej słuszne. Traktowanie komitetu programowego jedynie jako pośrednika między KNF PAN i PTF a lokalnymi organizatorami rozmywa odpowiedzialność za kształt zjazdu. Oczywiście w takiej sytuacji prezydium komitetu programowego musiałyby stanowić osoby mające doświadczenie w organizacji wcześniejszych zjazdów.

Na posiedzeniu w dniu 20 grudnia 2003 r. Komitet Organizacyjno-Programowy zaakceptował ustalenia poczynione przez KNF PAN i zamknął ostatecznie nowy program zjazdu, w którym zwiększono liczbę paneli dyskusyjnych, a wykłady plenarne ograniczono do dwóch. Zdecydowano także komu zostanie zaproponowane wygłoszenie wykładów plenarnych, przewodniczenie panelom dyskusyjnym oraz przewodniczenie sekcjom. Na początku stycznia, niezwłocznie po zatwierdzeniu protokołu przez wszystkich uczestników grudniowego posiedzenia, zostały skierowane zaroszenia do przewodniczenia sekcjom i pane-

lom dyskusyjnym. Nowy program zjazdu został dołączony do „Principiów – Ekspresu Filozoficznego” nr 35 z marca 2004 roku. W publikacji tej wskazano jedynie tych przewodniczących i referentów, którzy zdążyli potwierdzić pisemnie przyjęcie funkcji zjazdowej przed dniem 26 lutego 2004 r., dlatego lista osób wymienionych w tej publikacji nie jest kompletna.

Należy podkreślić wielką życzliwość, z jaką osoby zaproszone do współpracy odpowiadały na propozycje organizatorów. Szczególnie wielkim zaangażowaniem wykazali się organizatorzy paneli dyskusyjnych, podejmowali się bowiem w ciągu kilku miesięcy nie tylko zaprojektować teoretycznie przebieg panelu, ale skompletować grupę ciekawych uczestników i koordynować wspólne przygotowania do tego wystąpienia. Trzeba przyznać, że przy narzuconym rygorze czasowym, zadanie to zostało wykonane wyśmienicie. Autorzy wszystkich paneli przygotowali z wyprzedzeniem materiały do publikacji w Internecie, a niektórzy wręcz stworzyli obszerne serwisy sieciowe (Andrzej Bronk i Witold Marciszewski). Prowadzący dokładali wiele starań, by dyskusja miała nie tylko wysoką wartość merytoryczną, ale również by uatrakcyjnić formę prezentacji. Trafność wprowadzenia do programu zjazdu znacznej liczby paneli dyskusyjnych potwierdziła duża frekwencja na tych obradach.

Zadania przewodniczących sekcjom zjazdowym również nie ograniczały się jedynie do prowadzenia obrad. To oni odpowiadali za ocenę abstraktów i kwalifikację wystąpień, ich też zadaniem było ustalenie kolejności wystąpień w sekcji oraz podjęcie decyzji o podziale obrad sekcyjnych na sesje równoległe lub podsekcje. W niektórych sekcjach było to trudne zadanie. Łącznie zgłoszono 456 referatów (nie licząc osób, które na piśmie wycofały swoje uczestnictwo przed zjazdem – w tych przypadkach dane osobowe były usuwane z bazy i nie podlegały dalszemu przetwarzaniu). Każdy referat podlegał podwójnej recenzji. Z tej liczby zakwalifikowano 396 referatów sekcyjnych, wiele z nich dopiero po dokonaniu poprawek. W niektórych sekcjach rzetelnie dokonana recenzja dała wyjątkowo dobre wyniki w postaci bardzo wysokiego poziomu obrad.

Przy okazji zestawień liczbowych warto wyjaśnić dwa nieporozumienia, które pojawiły się przed zjazdem w trakcie dyskusji poświęconej stanowi polskiej filozofii prowadzonej na łamach pisma internetowego *Diametros*. Po pierwsze, wszelkie liczby zgłoszonych uczestników lub zgłoszonych referatów podawane przez Biuro Zjazdowe były opatrywane zastrzeżeniem: „według stanu rejestracji na dzień...”. Wynikało to z faktu, że Biuro Zjazdowe mogło wyznaczyć tylko jedną osobę do rejestracji uczestników i jedną do prowadzenia korespondencji. W dni bezpośrednio poprzedzające 20 kwietnia do biura docierało około stu pięćdziesięciu listów elektronicznych i papierowych dziennie (tylko w tym jednym tygodniu znacznie ponad pół tysiąca), większość listów zawierała pytania, na które trzeba było odpowiedzieć, wiele zgłoszeń zawierało błędy lub braki, które należało wyjaśnić. To wszystko w połączeniu z ogólną zasadą, że nasze biuro podawało jedynie liczbę zgłoszeń poprawnych, potwierdzonych przez nadawcę i zarejestrowanych w bazie danych, sprawiało, że informacje dotyczące ilości zgłoszonych uczestników (nawet jeśli zasłyszane z wiarygodnego

źródła) nie były prawdziwe bez stosownego komentarza. Po drugie wszelkie porównania ilości uczestników z poprzednimi zjazdami musiałyby uwzględniać specyfikę zjazdu szczecińskiego: obok około pięciuset zarejestrowanych uczestników zjazdu głównego, około dwudziestu pracowników Instytutu Filozofii US i tyluż wolontariuszy spośród studentów i absolwentów, należy dodać również do grona uczestników zjazdu kilkudziesięciu uczestników Ogólnopolskiego Zjazdu Kół Naukowych Filozofii oraz tyluż Szkolnego Tygodnia Filozoficznego. Wreszcie ponieważ zjazd trwał przez kilka dni, trudno określić, jaka część uczestników brała udział w całych obradach, a ilu przyjechało jedynie na wybrane referaty, czy panele dyskusyjne.

Ze względu na wielki rozmiar zjazdu organizatorzy postanowili wyłączyć z jego struktury spotkania studentów i nauczycieli filozofii szkół średnich. Decyzja w tej sprawie została podjęta na ostatnim posiedzeniu Komitetu Organizacyjno-Programowego w dniu 24 maja 2004 roku. Działanie to pozwoliło zrealizować dwa cele. Po pierwsze umożliwiło zrezygnowanie w przypadku nauczycieli i studentów z opłaty zjazdowej (identyfikatory obu zebrań dawały bezpłatnie prawo wstępu na obrady zjazdu), po drugie, przy możliwości pełnego śledzenia dyskusji zjazdowych, pozwalały tym grupom na własne spotkania integracyjne i omawianie problemów specyficznych jedynie dla nich. Należy zaznaczyć, że choć obie imprezy były przygotowane w porozumieniu z organizatorami zjazdu, to inicjatywa i realizacja w obu przypadkach była dziełem samych zainteresowanych środowisk.

Ogólnopolski Zjazd Kół Naukowych Filozofii został zainicjowany i przeprowadzony przez Towarzystwo Miłośników Filozofii przy Uniwersytecie Szczecińskim. Zjazd ten odbył się w dniach 13–16 września 2004 roku. Aby programy obu zjazdów nie kolidowały ze sobą, główna część obrad studenckich przypadała 13 września, natomiast w dniach kolejnych prowadzona była wieczorami. Studenci zaproponowali również uczestnikom obu zjazdów wieczorną część artystyczną. Oprócz prezentacji kół naukowych z krajowych ośrodków akademickich i sesji poświęconych sprawom organizacyjnym, zjazd miał własną część naukową. Referaty wygłoszone przez przedstawicieli kół naukowych zostały zebrane w specjalnym numerze czasopisma „Eidos” wydawanego przez Towarzystwo Miłośników Filozofii. Ogólnopolski Zjazd Kół Naukowych Filozofii stanowił powrót do tradycji zapoczątkowanej I Zjazdem Kół Filozoficznych Studentów Uniwersytetów Polskich, który odbył się w dniach 19–22 września 1927 roku i łączył się z Drugim Polskim Zjazdem Filozoficznym w Warszawie. Można mieć nadzieję, że zebrania studenckich kół naukowych na trwałe zostaną włączone w tradycję Polskich Zjazdów Filozoficznych.

Ciekawą i nową inicjatywą był Szkolny Tydzień Filozoficzny zorganizowany w dniach 13–17 września 2004 r. przez Centrum Doradztwa i Doskonalenia Nauczycieli w Szczecinie. Inicjatywa ta skierowana była do wszystkich nauczycieli filozofii, lecz ze względu na rozpoczynający się we wrześniu rok szkolny, nie mogła spotkać się z szerszym odzewem ze strony zamiejscowych przedstawicieli tego środowiska. Wydaje się, że pomysł wykorzystania zjazdu

jako okazji do integracji i aktywizacji lokalnego środowiska nauczycieli jest bardzo cenny i warto uczestnikom takich inicjatyw zapewnić ułatwienia we wstępie na obrady.

VII Polski Zjazd Filozoficzny rozpoczął się w dniu 14 września 2004 roku w nowym Centrum Kongresowym Uniwersytetu Szczecińskiego przy ul. Krakowskiej i był pierwszą konferencją organizowaną w tym gmachu. Wykład inauguracyjny o roli filozofa we współczesnej kulturze wygłosił honorowy gość zjazdu, Leszek Kołakowski. Pośród obecnych gości honorowych zjazdu wymienić również należy: przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego Władysława Stróżewskiego, przewodniczącego Komitetu Nauk Filozoficznych PAN Tadeusza Gadacza, Andrzeja Grzegorzcyka, Leona Koja, Władysława Krajewskiego, Andrzeja Półtawskiego, Marka Siemka, Jerzego Szackiego, Andrzeja Szostka i Andrzeja Walickiego.

Kolejne dni zjazdu składały się z trzech sesji: porannej, popołudniowej i wieczornej. W sesjach porannych obrady prowadzone były w 19 sekcjach: Dydaktyki Filozofii (do której kwalifikacji wystąpień, ułożenia programu i prowadzenia obrad podjęli się: Aldona Pobjewska, Stefan Symotiuł), Estetyki (Bohdan Dziemidok, Iwona Lorenc), Etyki (Włodzimierz Galewicz, Andrzej Maciej Kaniowski), Filozofii Człowieka (Adam Chmielewski, Jadwiga Mizińska), Filozofii Feministycznej (Inga Iwasiów, Katarzyna Rosner), Filozofii Języka (Zbysław Waclaw Muszyński, Adam Nowaczyk), Filozofii Kultury (Teresa Kostyrko, Zofia Rosińska), Filozofii Nauki (Elżbieta Kałuszyńska, Wojciech Henryk Sady), Filozofii Politycznej i Społecznej (Leszek Koczanowicz, Andrzej Szahaj), Filozofii Prawa (Marek Piechowiak, Jerzy Stelmach), Filozofii Przyrody (Krzysztof Łastowski, Michał Tempczyk), Filozofii Religii (Tadeusz Gadacz, Jan Andrzej Kłoczowski), Filozofii Umysłu (Andrzej Klawiter, Robert Piłat), Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej (Piotr Gutowski, Andrzej Przyłębski), Historii Filozofii Polskiej (Jacek Juliusz Jadacki, Stanisław Pieróg), Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej (Janina Gajda-Krynicka, Edward Iwo Zieliński), Logiki (Roman Murawski, Andrzej Wiśniewski), Ontologii (Jacek Pańniczek, Jerzy Perzanowski), Teorii Poznania (Stanisław Judycki, Jerzy Szymura). Ponadto dzięki inicjatywie i doskonałej organizacji zainteresowanego środowiska powołano za zgodą przewodniczących Sekcji Etyki: Podsekcję Etyki Życia Gospodarczego (Anna Lewicka-Strzałecka). W przypadku dużej liczby zakwalifikowanych referatów organizowano w ramach sekcji równoległe sesje tematyczne, przykładowo: w Sekcji Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej uczczono 200 rocznicę śmierci Immanuela Kanta organizacją oddzielnej sesji kantowskiej, która obradowała równocześnie z sekcją główną.

Z wyjątkiem sesji otwarcia w sesjach popołudniowych oraz dodatkowo w sesjach wieczornych w dniach 14 i 15 września odbywały się panele dyskusyjne: „Nowoczesny racjonalizm i jego adwersarze” (zorganizował i prowadził Witold Marciszewski), „Filozofia wobec zjawiska ‘powrotu religii’” (Andrzej Bronk), „Problemy bioetyki” (Zbigniew Szawarski), „Czym jest, czym nie jest i czym może być logika?” (Adam Nowaczyk w zastępstwie Ryszarda Wójcic-

kiego), „Współczesne problemy moralne – jak o nich rozmawiać?” (Jacek Hołowka), „Filozofia wobec wielości kultur” (Andrzej Szahaj), „Czym jest umysł?” (Robert Piłat). Warto również dodać, że z inicjatywy Józefa Zona prezydium sekcji Filozofii Przyrody zgodziło się wprowadzić do programu sesję panelową „Komu i po co potrzebna jest dziś filozofia przyrody?”, natomiast przewodniczący Sekcji Historii Filozofii Polskiej przeprowadzili w ostatnim dniu obrad dyskusję wewnątrzsekcyjną: „Perspektywy historii filozofii polskiej”. Panele i dyskusje wewnątrzsekcyjne zostały bardzo dobrze przyjęte przez uczestników Zjazdu, o czym świadczą zarówno liczne grono słuchaczy, jakie gromadziły sesje popołudniowe, jak i bardzo pochlebne opinie uczestników tych spotkań. O ile plenarne panele dyskusyjne mają już trwałe miejsce w programie kolejnych zjazdów, o tyle bardzo cenny wydaje się pomysł kończenia obrad sekcji dyskusją wewnątrzsekcyjną. Dyskusja taka stwarza możliwość dokonania syntezy licznych referatów monograficznych wygłoszonych w poprzednich dniach oraz pozwala formułować wnioski dotyczące obecnego stanu badań, potrzeb i możliwości dalszych działań środowiska naukowego w danej dziedzinie badawczej. Dyskusje takie mogłyby prowadzić do zgłaszania na forum ogólnym konkretnych propozycji uchwał zjazdowych.

Na sesje wieczorne zaplanowano szczególnie uroczyste zebrania uczestników Zjazdu. W dniu 16 września odbyła się w Auli Centrum Kongresowego US sesja z okazji setnej rocznicy powstania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Sesję tę zatytułowaną: „Sposób działania filozoficznych towarzystw naukowych w dobie Internetu” zorganizował z ramienia PTF Jan Hartman. Natomiast 17 września wieczorem został zorganizowany uroczysty bankiet dla uczestników Zjazdu w gmachu Muzeum Narodowego w Szczecinie.

W dniu 18 września odbyła się sesja zamykająca zjazd. Referat końcowy zatytułowany „Byt i sens” wygłosił prezes Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Władysław Stróżewski. Członkowie Zjazdu przyjęli ponadto uchwałę o wystąpieniu do Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu w sprawie przywrócenia filozofii do programu szkolnego.

Ramy niniejszego sprawozdania i niewielka jeszcze perspektywa czasowa nie pozwalają podjąć się próby syntezy wystąpień zjazdowych. Być może właściwą okazją do takiego podsumowania będzie przygotowywana pod redakcją Renaty i Ireneusza Ziemińskich Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Zadaniem niniejszego opracowania było jedynie uzupełnienie dostępnych już sprawozdań z przebiegu Zjazdu o zarys mniej znanej jego genezy.

Na koniec można zadać pytanie, czy zjazd szczeciński zapisze się jakąś cechą wyjątkową w powojennej historii polskiej filozofii? Czy przypominał wielką naradę partyjną, jak zjazd lubelski? Czy był miejscem sporu ideologicznego, który w limitowanej formie został dopuszczony po stanie wojennym w Krakowie? Czy zapisze się w historii, jako zjazd manifestacji pluralizmu na wzór zjazdu toruńskiego? Czy prawdą jest, jak sądzą niektórzy, że był to zjazd, na którym doszło do głosu średnie pokolenie polskich filozofów, pokolenie, dla którego izolowany od świata PRL jest jedynie wspomnieniem młodości, a codziennością

jest szybka wymiana myśli, nieskrępowana granicami państw i języka? Czy i jakie elity wykreuje zjazd w Szczecinie można będzie odpowiedzieć za lat kilkanaście lub kilkadziesiąt. Osobiście chciałbym po okresie zjazdów naznaczonych wielkimi przemianami historycznymi w Polsce, aby VII Polski Zjazd Filozoficzny w Szczecinie przypominał raczej zjazdy międzywojenne. Wolałbym, żeby został zapamiętany jako pierwszy z długiej serii Polskich Zjazdów Filozoficznych odbywających się regularnie w wieku XXI.

Sądzę, że na bazie dotychczasowych doświadczeń organizacyjnych należy już teraz podjąć dyskusję nad nową formułą zjazdów, które nie będą miały wyznaczonego przez historię charakteru okazjonalnego i staną się forum systematycznej prezentacji wyników badań filozoficznych w Polsce (być może z udziałem gości zagranicznych – jak bywało w latach międzywojennych) oraz ważną instytucją integrującą nasze środowiska naukowe. Do realizacji tego celu potrzebny jest stały Komitet Ogólny Polskich Zjazdów Filozoficznych, który reprezentowałby główne polskie ośrodki akademickie.

Bogumiła Truchlińska

W setną rocznicę urodzin V. E. Frankla. Międzynarodowe Sympozjum Noo-Logoterapii w Lublinie

(KUL, 3–4 grudnia 2004)

Kazimierz Twardowski, w pierwszej połowie XX wieku, wśród najważniejszych dyscyplin filozoficznych wymienił psychologię. Związki tych dwu odrębnych dziś dziedzin są silnie ugruntowane historycznie, sięgają bowiem wręcz początków filozofii. Współcześnie, pod wpływem tendencji naturalistycznych i scjentystycznych, ta świadomość korespondencji i wzajemnych zależności odchodzi w zapomnienie. Niemniej na gruncie psychologii i psychiatrii spotkać się można ze stanowiskami odślaniającymi pokrewieństwa z uczonymi mającymi poczucie nierozzerwalności własnej refleksji z koncepcjami antropologiczno-akcjologicznymi. Wspomnę tu chociażby Juliana Aleksandrowicza, Kazimierza Dąbrowskiego, Antoniego Kępińskiego, Józefa Pastuszkę czy obecnie Kazimierza Popielskiego. Ich dorobek jest również mocno inspirujący zwrótnie – dla filozofów, że wskażę chociażby zainteresowanie koncepcją dezintegracji pozytywnej Dąbrowskiego czy filozofią człowieka A. Kępińskiego. Od wielu lat, z niemałym trudem, wykrystalizowuje się w KUL „szkoła” psychologii filozoficznej skupiona wokół osoby profesora Kazimierza Popielskiego, wyrastająca z osobistych zainteresowań i pasji badawczych jej twórcy. Przełożyły się one na prace zbiorowe i własne, o charakterze także filozoficznym, jak: *Człowiek – pytanie otwarte*, *Noetyczny wymiar osobowości*, *Człowiek – wartość – sens* oraz wiele konferencji poświęconych tym fundamentalnym problemom. Wymiar empiryczny prac psychologicznych jest wzbogacony refleksją nad człowiekiem, a konkretnie – podmiotem osobowym, rozważaniami nad sensem życia odślaniającymi także psychoterapeutyczną rolę tej kategorii oraz nad wartościami. Jest to o tyle ciekawe, że K. Popielski (i obecnie jego zespół) bada status i rolę wartości w procesie „bycia i stawania się człowieka”, jak i w stanach nierównowagi zdrowotnej, ukazując zarazem możliwości jej przywracania poprzez logoi nooterapię. Tym samym zespół lubelski nawiązał do idei twórcy trzeciej szkoły wiedeńskiej (po Freudzie i Adlerze) w psychologii i psychiatrii – wybitnego uczonego V. E. Frankla (1905–1994). Kontynuacja i rozwój dzieła nie jest rzeczą przypadku – K. Popielski był uczniem i przyjacielem V. E. Frankla, a wy-

znał to sam Frankl podczas uroczystości nadania mu tytułu doktora *honoris causa* KUL w 1994 roku, pisząca te słowa była zaś świadkiem tego wyznania. Spotkanie z Franklem należało do najważniejszych w pracy intelektualnej K. Popielskiego. Podjęcie idei Mistrza, twórcze rozwinięcie i stworzenie polskiego ośrodka logo- i nooteorii, a później – logo- i nooterapii, co jest wynikiem potrzeby społecznej, należy do doniosłych zasług, choć w pełni jeszcze niedocenionych w Polsce. Niemniej idee te rozprzestrzeniane są nie tylko w Europie, ale i w Ameryce Północnej i w Azji. Świadczyły o tym obecność bądź nadesłane teksty i listy gratulacyjne na zorganizowanym przez Katedrę Psychoterapii i Psychologii Zdrowia Instytutu Psychologii KUL pod kierunkiem K. Popielskiego, w setną rocznicę urodzin V. E. Frankla, Międzynarodowym Sympozjum Noo-Logoterapii w dniach 3–4 grudnia 2004. Temat sympozjum jest również interesujący dla filozofów: „Człowiek współczesny między rozwojem integralnym a dehumanizacją”. Sympozjum obejmowało pięć sesji: I – „Rozwój integralny jednostki jako problem indywidualny i społeczny”, II – „Osobowo-kulturowy kontekst psychoterapii: noo-logoterapia”, III – „Współczesne zagrożenia egzystencji”, IV – „Noo-psycho-somatyka – propozycje nowego podejścia”, V – „Noo-logoterapia w praktyce”.

Wygłoszono dwadzieścia referatów, oprócz tekstów nadesłanych z zagranicy, wśród których zwraca uwagę „Manifest nowej medycyny” J. S. Gordona i D. Mossa z USA, oraz głosów w dyskusji mających niekiedy charakter koreferatów, co jak sądzę wzbogaci materiały pokonferencyjne. Problematyka referatów była zróżnicowana i uwzględniała oprócz problemów teoretycznych prezentację wyników badań interdyscyplinarnych z zakresu psychologii, medycyny i psychiatrii, zarówno na podstawie metod wypracowanych przez E. Frankla, jak i skonstruowanych przez K. Popielskiego testów, m.in. T.N.-D do uchwycenia wymiarów noo-dynamiki oraz N-PS (arkusz zbiorowy symptomów noo-psycho-somatycznych). Przedstawię tylko te, które nawiązują do filozofii i są dla niej inspirujące. Referaty bezpośrednio dotyczące Viktora E. Frankla wygłoszili: Eugenio Fizzotti (z Rzymu): „Logoterapia Viktora Frankla: źródło nadziei dla młodzieży”, dr Eva Klčovanská (Uniwersytet w Trnawie): „Aksjologiczny aspekt w pracach V. E. Frankla” oraz dr Aleksander Batthyány (Wiedeń): „Między bodźcem a działaniem podmiotowym: współczesne teorie kognitywne i zachowaniowe z perspektywy logoteoretycznej”. Pośrednio zaś echa myśli Franklowskiej mamy w referatach prof. K. Popielskiego, dr P. Szczukiewicza (UMCS), dr B. Blocka, dr Cieplińskiego. Z punktu widzenia aksjologii osiągnięcia Frankla zwracają uwagę na doniosłą rolę wartości i potrzebę sensu życia. Jak podkreśliła E. Klčovanská, problematyka wartości wprowadzana była do psychologii bardzo ostrożnie i traktowana z dużym dystansem. Współcześnie zaś funkcjonują rozmaite koncepcje postaw wobec wartości, ich praktycznego zastosowania, znaczenia dla człowieka i możliwości ich eksploracji dla życia. Autorka skupiła się na logoterapeutycznej interpretacji wartości w ujęciu V. E. Frankla, wskazując na ugruntowanie jego poglądów w personalizmie aksjologicznym

N. Hartmanna i M. Schelera i podkreślając zarazem specyfikę oraz całościowość podejścia Frankla.

Doktor Alexander Batthyány wyeksponował fakt, że Frankl w swych dziełach i wykładach podejmował dyskusję z trzema klasycznymi redukcjonizmami naszych czasów, tj. biologizmem, socjologizmem i psychologizmem. Pojawienie się kognitywizmu również, zdaniem autora, stanowi kolejne zagrożenie dla koncepcji osoby wg Frankla, akcentującej działanie i wolną wolę. Kognitywizm jest też traktowany jako redukcjonizm, a na dodatek czerpie argumenty z badań eksperymentalnych. Prelegent podjął próbę skonfrontowania społecznego kognitywizmu z zapatrywaniami V. E. Frankla na problematykę wolnej woli. Kognitywizm, opierając się na paradygmacie sytuacyjnego determinizmu i automatyzmu, twierdzi, że poznanie oraz zachowanie jest funkcją okoliczności, a nie zależy od osoby; świadomość odgrywa względnie niewielką rolę (o ile w ogóle odgrywa) w naszych codziennych zachowaniach i poznawczych ocenach. Poglądy te stoją w całkowitej opozycji wobec zarówno potocznego rozumienia ludzkiej psychiki, jak i wobec Franklowskiego modelu osoby. Wykład poddawał interpretacji fenomenologiczno-filozoficznej wnioski z badań nad nieświadomym semantycznym primingiem oraz innymi formami manipulacji. Z tej perspektywy dowodził, że nie można negocjować roli świadomej woli. Co więcej, pewna ilość niekontrolowanej czy niekontrolowalnej różnorodności (bodźców) w poznaniu i zachowaniu to warunek konieczny, a nie przeszkoda, w budowie spójnego modelu świadomego działania i wolnej woli. Podstawowe argumenty Frankla na rzecz wolnej woli oraz działania zostały zastosowane w nowym kontekście, nie tracąc, mimo naukowych i ideologicznych zmian, nic ze swej aktualności. Na podstawie jego założeń przytoczone zostały dowody potwierdzające jego teorię.

Logoterapia może być źródłem nadziei, czego dowodzi prof. E. Fizzotti w swym referacie. Autor ukazał, iż dzieło V. E. Frankla charakteryzuje zainteresowanie młodzieżą, zwłaszcza tą żyjącą w sytuacjach ryzyka sygnalizowanego poprzez okazywanie rozczarowania i goryczy, poprzez nudę i poczucie egzystencjalnej pustki. Przewidywania Frankla potwierdzają badania wskazujące na aktualną złą kondycję młodzieży i jej destrukcję zarówno fizyczną, psychiczną, jak i społeczną (a przede wszystkim moralną degradację). Pustka egzystencjalna wiedzie na manowce świata narkotyków, bulimii, anoreksji, rozwiązłości seksualnej – jest to obszar współczesnej tragedii młodego pokolenia. Stan ten wymaga zdaniem autora poważnych interwencji na poziomie rodziny, szkoły, polityki, ekonomii i Kościoła. W tej młodzieżowej frustracji logoterapia Frankla postrzega „chęć dania znaku” i źródło kłopotów egzystencjalnych, a ponadto wskazuje w odkrywaniu sensu i określaniu zadań do wykonania drogę do osiągnięcia harmonii wewnętrznej. Formułuje również konkretne wskazania mające na celu działania prewencyjne lub reedukacyjne, przede wszystkim poprzez osobiste spotkanie, które pomoże odkryć „własne życie jako zadanie (wyzwanie) do wykonania”. Spotkanie to, wychodząc z podstawowych założeń myśli Frankla, będzie miało charakter interdyscyplinarny, w którym umieszcza my działania prewencyjne. Podstawy filozoficzne ujawniają się i w tym ujęciu,

autor bowiem wskazuje, że podstawą tych działań jest „dialog międzysobowy”; owa filozofia dialogu w wymiarze praktycznym oparta jest na określeniu indywidualnych celów do osiągnięcia przez jednostkę wezwaną do odkrycia własnego powołania. Jest to zadanie do wykonania uwzględniające świadomy wybór i odpowiedzialność.

Na marginesie tej prezentacji warto zauważyć, że Bogdan Nawroczyński, analizując życie duchowe człowieka (*Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, 1947), zdefiniował człowieka jako istotę celodążnościową i ów „telehormizm” (jak to nazywał) stanowił niezwykle ważną składową rozwoju duchowego człowieka. W tym momencie są to bliskie związki Nawroczyńskiego z koncepcją V. E. Frankla. W czasach współczesnych kategoria celu zaczyna znikać z refleksji o człowieku, a co gorsza – z podręczników do pedagogiki i metodyki; podobnie – z najnowszych encyklopedii i słowników znikają kategorie ideału, m.in. człowieka, kultury etc. Te dwa terminy są ze sobą nierozzerwalnie powiązane i jest to sygnał, że wypierane ze społecznej, tak potocznej, jak i naukowej, świadomości umacniają tendencję owego kryzysu egzystencjalnego, który objął młodzież. Jedną z ważnych książek Frankla nosi znamienity tytuł *Krzyk o sens* (nietłumaczona na język polski).

Zainteresowania myślą egzystencjalistyczną towarzyszyły referatowi dr. Piotra Szczukiewicza (UMCS) pt. „Podejście egzystencjalne w psychoterapii – możliwości i ograniczenia”. Odwołując się do poglądów L. Binswängera, R. Maya i K. Jaspersa, autor analizował wpływ podejścia egzystencjalnego na koncepcję V. E. Frankla oraz szczególne zasługi logoterapii w kształtowaniu założeń antropologicznych. Wskazywał na walory nastawienia egzystencjalnego w rozwiązywaniu problemów ludzkiej egzystencji, w którym przyjęto zasady Frankla, takie jak wielowymiarowa koncepcja człowieka oraz idea autotranscendencji.

Na tej ostatniej składowej oparł swe rozważania dr B. Block (KUL) rozpatrując pojęcie nadziei i jego przydatność do analiz i badań psychologicznych („Nadzieja jako zmienna psychologiczna”), choć dotychczas jako taka nie była uwzględniana. Podkreślał jej walor aksjologiczny. W badaniach K. Popielskiego jest to notabene, jedna z czternastu „jakości noetycznych” i zdaniem referenta jest to „fenomen o dużej złożoności i dynamice” – wskazujący konieczność dalszych badań. Referat ten stanowi próbę uzupełnienia luki w polskiej psychologii fenomenologiczno-egzystencjalnej. Wskazywał on na istotne elementy wspólne wszystkim ujęciom, mianowicie trzy wymiary: wymiar temporalny, intencjonalno-aksjologiczny (nastawienie na cele i wartości, do których człowiek dąży), a także wymiar intra- i interpersonalny oraz pięć funkcji w osobowości (uczucie, postawa, mechanizm obronny, motywacja, regulator zachowania).

Jedną z ważniejszych kategorii filozoficznych, a zarazem pierwszoplanową „jakością noetyczną” jest wolność. Była ona przedmiotem analizy dr. K. Ciepłińskiego (KUL). Wystąpienie nosiło tytuł: „Wolność jako przedmiot autodoświadczenia – propozycja operacjonalizacji i problematyki”. Autor ukazał kontekst kulturowy przejawiania się kategorii wolności i jej różne konceptualizacje,

począwszy od filozofii starożytnej do dzisiejszej, przez religijne ujęcie aż po element składowy manipulacji w reklamie i polityce. Odwołując się do psychologii, wskazał na zainteresowanie tym pojęciem nurtu humanistyczno-egzystencjalnego. Dr Ciepliński akcentował konieczność uwzględnienia indywidualnego sposobu doświadczania samego siebie i otaczającego świata. Główne problemy to: w jaki sposób ludzie doświadczają własnej wolności, czyli inaczej mówiąc – jakie są „najważniejsze obszary hipotetycznej psychologicznej przestrzeni doświadczania wolności” oraz kwestia uwarunkowania owego doświadczenia. Autor przedstawił też – interesujące dla filozofów – dwie metody do pomiaru doświadczenia wolności, tj. 1) kwestionariusz wypowiedzi na temat wolności (WTW) – mierzy kognitywne aspekty doświadczenia wolności (prywatna indywidualna koncepcja wolności) oraz 2) skala doświadczania wolności (SDW) z uwzględnieniem trzech głównych obszarów doświadczania wolności, tj. 1) doświadczania wolności wewnętrznej, 2) w relacjach interpersonalnych oraz 3) doświadczanie wolności zewnętrznej. Sądzę, że byłoby wskazane, by filozoficzne rozważania na temat wolności uwzględniały badanie empiryczne także za pomocą Skali Preferencji Wartości opracowanej przez K. Popielskiego.

Preferowane przez Frankla, a akcentowane przez K. Popielskiego personalistyczne ujęcie człowieka było tematem wystąpienia prof. dr. hab. Henryka Gasiuła: „O warunkach stawania się podmiotem osobowym” (UKSW, Warszawa), prof. dr. hab. Augustyna Bańki (UAM, Poznań): „Rozwój jednostki w okresie dorosłości jako problem integralności osobowej oraz społecznej” oraz K. Popielskiego: „Psychoterapia w poszukiwaniu własnej autentyczności: nooteoria i nooterapia”.

Wystąpienie K. Popielskiego zwraca uwagę nie tylko na dynamiczną koncepcję człowieka, ale i jego usytuowanie jako tworu i t w ó r c y kultury. Popielski widzi wyraźnie potrzebę dopełnienia psychologicznych koncepcji człowieka o to, „co typowo ludzkie”, tj. to wszystko, co człowieka „tworzy, rozwija, kształtuje, motywuje, do czego człowiek dąży, odnosi się, co stanowi dla niego cele, wartość i sens”. Podkreśla więc twórczą obecność człowieka w świecie, któremu nadaje sens i wartościowość; kulturotwórczą istotowość człowieka uzupełnioną o aspekt społeczny. Człowiek jako podmiot osobowy ma – żyjąc w środowisku przyrody – do dyspozycji „realności”, które go określają i o nim stanowią, takie jak: świadomość, wolność, godność, moralność, wybór, decyzje, odniesienia, dążenia, inaczej mówiąc – „świat wartości”. Uwzględnienie złożoności i wieloznaczności człowieka, w którym świat wartości i sensów odgrywa wręcz decydującą rolę, wymaga nowej wiedzy o człowieku (autor wystąpienia nazywa to „antropologią psychologiczną”, ja zaś nazwałabym ją antropologią wartości i aksjologią kultury), interdyscyplinarnych studiów.

Nowe propozycje uwzględniają nie tylko aspekt pozytywny „bycia i stawania się” podmiotem osobowym, ale i poszukują przyczyn zaburzeń; stawiają pytania dlaczego odkrywanie sensu jest często blokowane, „nieaktywne” (H. Gasiul) oraz podejmują problemy budowania integralnej osobowości w sytuacji stałych zmian w otoczeniu (zmiany na rynku pracy i w stylu życia). W tym przy-

padku badania dotychczasowe nie są wystarczające – rozwój psychiczny jednostki w warunkach współczesnej cywilizacji daleko odbiega od zasad wytyczonych w podstawie badania i obserwacji XX wieku. Jest to nowy etap rozwoju zwany przez amerykańskich badaczy „wyłaniającą się dorosłością”. Zauważono, że nigdy dotąd jednostka ludzka „nie stanęła tak ostro naprzeciw wyzwaniom, które niesie ze sobą konieczność samotnego konfrontowania własnych planów życiowych oraz posiadanych zasobów psychicznych z ustawicznymi i nieprzewidywalnymi zmianami w jej środowisku życia” (A. Bańka). Pojęcie „kariery zawodowej” przestało pełnić funkcję konstruktów warunkującego poczucie osobowej i społecznej integracji. V. E. Frankl, podczas spotkania przed dziesięciu laty, zwracał uwagę na zanik sensu życia u ludzi starszych w związku ze zmianami dotychczasowego modelu życia i hierarchii wartości. Samotność i konfrontacja są tu wyraźnie, moim zdaniem, następstwem naporu tendencji postmodernistycznych, w których to procesy alienacyjne, konstytuujące „samotny tłum” zostały zaakceptowane. Wizja społeczeństwa skrajnie zatowarowanego, jednostki – samotnej monady „dryfującej pośród fal” – z wyakcentowaniem kategorii rywalizacji, konkurencji (a więc walki) z pewnością nie wpływa na podniesienie poczucia sensu życia i integralności, o czym świadczy wzrastająca fala psychoi socjopatii. Człowiek jest bowiem, jak twierdził Staszic – istotą stworzoną do życia w towarzystwie. Dobrze się stało, że problemy koncepcji człowieka, sensu życia i hierarchii wartości zostały podniesione do rangi badań psychologicznych i oddziaływań psychoterapeutycznych, że uświadomiono także filozofom wielowymiarowość człowieka i różne poziomy jego egzystencji (nie tylko w aspekcie zewnętrznym, ale i wewnętrznym), tj. somatycznym, psychicznym, społecznym i noetycznym. Dotychczasowe refleksje uwzględniały trzy „poziomy” rzeczywistości człowieka, profesor Popielski postuluje zaś uwzględnienie także tego czwartego; uznaje, że czynnikiem zagrożenia zdrowia może być brak poczucia sensu i celu życia. To zaś jest wartością z ziemskich najwyższą.

Na podkreślenie zasługuje wprowadzenie aksjologii do teorii i praktyki psychologiczno-psychoterapeutycznej. Przyjęto – za Franklem – że wartości są realnościami i jakościami o charakterze egzystencjalnym, toteż by stały się nimi – nie tylko należy o nich teoretyzować, ale i trzeba nimi żyć. Poprzez „życie” wartości się konkretyzują; oczywiście nie przez każde życie, ale życie osobowo-podmiotowe, które cechuje wolność, odpowiedzialność, zaangażowanie, wybór, decyzja itp., czyli głębokie i prawdziwe właściwości egzystencji osobowej.

Kazimierz Popielski podkreślał znaczenie wartości w procesie egzystencji, jak i w metodach badawczych i ukierunkowujących na właściwy sens życia. Wartości służą więc rozwojowi człowieka, aktywizują wszelkie rodzaje energii biopsychicznej, mają właściwości sił twórczych, a zarazem stabilizują egzystencję, porządkując ją. Nadają życiu jednostki wymiar podmiotowo-osobowy, a zarazem pozwalają na transcendowanie siebie poza uwarunkowania. Zdolność przekraczania ograniczeń osobistych i środowiskowych – to np. według Simmla

czy B. Suchodolskiego na naszym gruncie – jedna z istotowych właściwości człowieka. Wartości tworzą też „przestrzeń możliwości”, uaktywniają wyobraźnię, skojarzenia, intuicję, umożliwiają twórcze przetrwanie sytuacji cierpienia (na co często zwracano uwagę, analizując sytuację cierpienia i bólu w pominiętych tu referatach z zakresu medycyny i psychiatrii). Popielski podkreśla też rolę wartości w procesie poznawczym i samopoznawczym, a także ich charakter senso- i egzystencjalnotwórczy. „Wartości współtworzą ludzką egzystencję – stwierdził uczeń Frankla, są tymi jakościami, które coś „proponują”, w coś „angażują”, do czegoś odnoszą się, ku czemuś „orientują”, tym samym stwarzają jedynostkę możliwość bycia i stawania się według jej statusu ontycznego.

Inspirujący charakter tego spotkania byłby głębszy dla filozofów, gdyby podjęto – zasygnalizowany tu tylko problem – dezintegracji osobowości, patologii zdrowia psychicznego w aspekcie rozważań o wartościach negatywnych. Nie można bowiem uchylać się od podjęcia tego problemu. Ta kategoria, wprowadzona przez B. Nawroczyńskiego do filozofii kultury po doświadczeniach drugiej wojny, wymaga być może odrębnych badań. Twórca lubelskiej nooterapii ujmuje, jak dotychczas, wartości niejako – *ex definitione* – poprzez ich dodatnią, kształcącą rolę. Podobnie w płaszczyźnie antropologicznej – człowiek – to istota rozumna. A może jest on – zwłaszcza współczesność to potwierdza – w równym stopniu – jak twierdził E. Morin – *homo sapiens*, co i *homo demens*?

Zbadanie tej strony człowieka, jak i wartości negatywnych stanowi zadanie dla młodego, prężnego zespołu badawczego Profesora Kazimierza Popielskiego.

Przemysław Parszutowicz

II Ogólnopolska Konferencja Tłumaczy i Badaczy Filozofii Niemieckiej w Bachotku

W dniach 3–4 września 2004 roku w Ośrodku Wczasowym UMK w Bachotku odbyła się organizowana przez Zakład Antropologii Filozoficznej Instytutu Filozofii UMK II Ogólnopolska Konferencja Badaczy i Tłumaczy Filozofii Niemieckiej. Pierwsza konferencja odbyła się we wrześniu 1994 roku także w Bachotku, a jej inspiratorem i głównym organizatorem był Profesor Jan Garewicz. Kierownictwo naukowe nad tegoroczną edycją konferencji sprawował dr hab. Jarosław Rolewski, prof. UMK, jej sekretarzem był zaś mgr Przemysław Parszutowicz.

Od czasu pierwszego spotkania w Bachotku minęło już dziesięć lat, w recepcji filozofii niemieckiej w Polsce wiele się zaś zmieniło, stąd więc idea powtórnego spotkania się w kręgu znawców filozofii niemieckiej. Celem naukowych spotkań w Bachotku jest wymiana informacji i doświadczeń środowiska naukowców zajmujących się filozofią niemieckiego obszaru językowego, a także próba podsumowania stanu polskich badań w tym zakresie i, co za tym idzie, określenia planów badawczych mających na celu wypełnianie nierzadko bardzo dotkliwych luk w polskim piśmiennictwie filozoficznym.

W konferencji wzięli udział zaproszeni goście z wielu ośrodków akademickich, m.in.: prof. Andrzej Przyłębski i dr Norbert Leśniewski z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; prof. Leon Miodoński i dr hab. Radosław Kuliniak z Uniwersytetu Wrocławskiego; prof. Mirosław Żelazny, dr Adam Grzebiński, dr Tomasz Kupś, dr Kinga Kaśkiewicz z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; dr Andrzej Zwoliński, dr Kamilla Najdek z Uniwersytetu Warszawskiego; prof. Stanisław Czerniak, dr hab. Seweryn Blandzi, dr hab. Maciej Sojn, dr Zbigniew Król z Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk; dr Janusz Sidorek ze Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie; prof. Aldona Pobojevska, dr Artur Banaszkiwicz z Uniwersytetu Łódzkiego; prof. Marek Maciejczak z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; dr Waldemar Kwiatkowski z Uniwersytetu Medycznego w Łodzi; dr Stanisław Kwiatkowski z Politechniki Łódzkiej; dr Krzysztof Koptas z Zakładu Filozofii Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w War-

szawie, a także wielu młodszych pracowników naukowych, doktorantów oraz studentów.

Konferencja rozpoczęła się po południu 3 września 2004 roku przyjazdem uczestników do Ośrodka Wypoczynkowego UMK w Bachotku specjalnym autobusem z Torunia. Po zakwaterowaniu i obiedzie rozpoczęły się nieoficjalne spotkania uczestników, kontynuowane później w trakcie uroczystej kolacji przy ognisku. Atmosfera spotkania sprzyjała dyskusjom, które owocowały wymianą doświadczeń, rozstrzygnięciem kontrowersji translatorskich oraz stwarzały, zwłaszcza młodszym uczestnikom konferencji, rzadką możliwość spotkania i rozmowy z doświadczonymi badaczami i tłumaczami. Żaźarte dyskusje w wielu przypadkach przeciągały się do późnej nocy.

Drugiego dnia spotkania o godz. 10⁰⁰ rozpoczęła się zasadnicza część konferencji, którą stanowiły obrady prowadzone przez jej kierownika naukowego prof. Jarosława Rolewskiego. Podobnie jak w roku 1994 formuła spotkania nie przewidywała referatów, lecz krótkie wystąpienia każdego z uczestników, którzy zdawali relację z prac, tak badawczych, jak i translatorskich, prowadzonych obecnie w reprezentowanych przez nich ośrodkach.

W imieniu Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego głos zabrali prof. Leon Miodoński, który niedawno objął kierownictwo tej jednostki, zastępując emerytowanego profesora Karola Bala, oraz dr hab. Radosław Kuliniak. Prof. Miodoński zajmuje się filozofią Schopenhauera, a także historyczno-filozoficznymi i historyczno-kulturowymi badaniami nad idealizmem niemieckim, dr hab. Radosław Kuliniak zaś zajmuje się filozofią niemieckiego oświecenia (Lambertem, Jacobim, Lessingiem, Abbtm, Sulzerem i Mendelssohnem). Na czterdziestu sześciu pracowników tego Instytutu aż dwudziestu ośmiu zajmuje się filozofią niemieckiego obszaru językowego, obejmując niezwykle szeroki zakres, od Paracelsusa przez Leibniza, idealizm niemiecki, Schopenhauera, Nietzschego, Heideggera, neokantyzm aż po współczesną filozofię niemiecką (Lenz). Nie sposób nie wspomnieć o imponującym dorobku nieobecnego niestety na konferencji prof. Karola Bala. Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego ściśle współpracuje z katedrą języka niemieckiego, prowadzi translatoria dla studentów.

O dokonanych i planowanych przedsięwzięciach Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, w którym na sześćdziesięciu dwu pracowników Instytutu trzynastu zajmuje się filozofią niemiecką, opowiedział dr Andrzej Zwoliński. On sam prowadzi seminarium poświęcone filozofii niemieckiej – zajmuje się ontologią fundamentalną, filozofią transcendentálną i filozofią podmiotowości. Dr Zwoliński zasugerował także potrzebę wydania katalogu informacyjnego zawierającego spis wszystkich publikacji z zakresu filozofii niemieckiej, jakie ukazały się w ostatnich latach oraz spis dokonań uczestników konferencji w tym zakresie, jak również ich planów i bieżących prac translatorskich. W związku z tym prosił o przesyłanie mu potrzebnych do tego celu informacji.

O badaniach nad filozofią niemiecką prowadzonych na Uniwersytecie Łódzkim opowiedzieli prof. Aldona Pobjewska, która zajmuje się m.in. filozo-

fią Konrada Lorenza i Uexküllera oraz dr Artur Banaszekiewicz – specjalista w zakresie filozofii Wolffa, tłumacz Kanta (obecnie pracuje nad przekładem *Logiki Jäshego* Immanuela Kanta). Ponadto uczestnicy spotkania zapoznali się z listem dotyczącym tematu współpracy ze skomercjalizowanymi wydawnictwami i warunków zawierania umów (zarówno w przypadku autorów, jak i tłumaczy), autorstwa prof. Kaniowskiego, który niestety nie mógł przybyć osobiście.

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu reprezentowali prof. Andrzej Przyłębski i dr Norbert Leśniewski. Prof. Przyłębski zajmuje się filozofią uprawianą w ramach neokantowskiej szkoły badeńskiej, fenomenologią, hermeneutyką, filozofią Hegla i Gadamera. Jest autorem licznych przekładów (m.in. prac Simmla i Gadamera). Obecnie przygotowuje do druku książkę dotyczącą filozofii Gadamera oraz jest redaktorem naczelnym pisma „Fenomenologia”, do publikowania w którym serdecznie zachęcał. Dr Leśniewski zajmuje się filozofią Kanta oraz filozofią wczesnego Heideggera. Wraz z grupą studentów przygotowuje właśnie tłumaczenie wczesnej rozprawy Martina Heideggera zatytułowanej *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*.

Profesor Mirosław Żelazny poinformował o pracach badawczych i translatorskich oraz najbliższych planach w tym zakresie prowadzonych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. W tamtejszym Instytucie Filozofii prowadzone są badania nad filozofią Baumgartena, Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla, Schillera, Schopenhauera, Nietzschego, Freuda, Junga, Diltheya, Husserla, Cassirera, Gadamera, Heideggera, Hartmanna, Jaspersa, Wittgensteina, a także Schelera, Habermasa, Horkheimera, Plessnera, Gehlena, Waldenfelsa i Böhme-go. W ostatnim czasie ukazało się kilka przekładów dokonanych przez pracowników i studentów tego Instytutu (m.in. Nietzsche, Kant, Gadamer), przygotowywane jest zbiorowe wydanie pism historycznych Kanta oraz jego wykładów z moralności i religii, prowadzone są prace nad przekładami pism Kanta, Cassirera, Schillera, a także badania dotyczące recepcji filozofii Kanta w Polsce. Pod redakcją Jarosława Rolewskiego i Stanisława Czerniaka ukazuje się seria „Studia z filozofii niemieckiej”. Pod kierunkiem prof. Żelaznego prężnie działa Translatorium Filozofii Niemieckiej.

Odnosnie do sytuacji badań nad filozofią niemieckiego obszaru językowego prowadzonych przez Instytuty Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk wypowiedzieli się dr hab. Seweryn Blandzi oraz prof. Stanisław Czerniak, który przy okazji zaprezentował zredagowany przez siebie i prof. Jarosława Rolewskiego najnowszy, czwarty już tom „Studiów z filozofii niemieckiej”, w całości poświęcony antropologii filozoficznej.

Ponadto głos zabrali: dr Janusz Sidorek ze Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie (m.in. tłumacz Husserla), dr Krzysztof Koptas z APS w Warszawie (badacz filozofii Simmla, Bubera, Heideggera), a także dr Stanisław Kwiatkowski z Politechniki Łódzkiej i dr Waldemar Kwiatkowski z Uniwersytetu Medycznego w Łodzi (znawcy filozofii Heideggera).

W trakcie konferencji można było także nabyć najnowsze publikacje z interesującego zaproszonych gości zakresu – tłumaczenia dzieł klasyków, opraco-

wania i czasopisma, w tym wspomniany już najnowszy tom „Studiów z filozofii niemieckiej”.

Wszyscy uczestnicy konferencji zgodnie poparli zarówno formułę spotkania, jak i potrzebę częstszych spotkań w gronie znawców filozofii niemieckiej. W związku z tym kolejna edycja konferencji planowana jest już za dwa lata.

Odczyty i wykłady

Elżbieta Połusznna
Jacek Połuszny

Obiektywizm i subiektywizm w służbie resentymentalnej nienawiści Nietzsche kontra Scheler – interpretacje i analizy krytyczne

(Akademia Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 11 I 2005 r.)

Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest analiza fenomenu *ressentiment* w kontekście relacji wiążących go z aksjologicznym subiektywizmem i obiektywizmem. Związki resentymentu z subiektywizmem próbował naświetlić jeden z najbardziej znanych badaczy tego fenomenu – Max Scheler w pracy pt. *Resentyment i moralność*. Wyniki jego dociekań sprzeczne są z analizami zjawiska *ressentiment* przeprowadzonymi przez prekursora badań nad tym fenomenem – Fryderyka Nietzschego, który zdecydowanie skłonny jest wiązać resentyment nie z subiektywizmem – lecz z aksjologicznym obiektywizmem. Niniejszy artykuł zawiera dwie analizy tego konfliktu stanowisk, próbujące rozstrzygnąć go poprzez pogłębienie psychologiczno-fenomenologicznych dociekań Nietzschego i Schelera nad istotą relacji łączących resentymentalne systemy wartości z aksjologicznym subiektywizmem i obiektywizmem. Tekst złożony jest z trzech części. Pierwsza zawiera rekonstrukcję poglądów Schelera i Nietzschego w aspekcie związków resentymentu z subiektywizmem i obiektywizmem. W części drugiej Elżbieta Połusznna przeprowadza krytykę wybranych aspektów koncepcji Schelera, koncentrując swoją uwagę na analizach istoty resentymentalnej zemsty. Próbuje też wnikać w istotę słabości człowieka *ressentiment*, odsłaniając wady Schelerowskiego ujęcia tej kwestii. W części trzeciej Jacek Połuszny podejmuje krytykę stanowiska Schelera i odsłaniając niektóre słabe – w jego opinii – strony i ograniczenia koncepcji niemieckiego fenomenologa,

próbuję porównać ją z koncepcją Nietzschego. Nie ogranicza się przy tym jedynie do wskazania rzekomych wad koncepcji Schelera, ale podejmuje też próbę odślonięcia ich źródeł; wyłuszcza również powody, dla których skłonny jest przypisywać jej mniejszą wartość niż koncepcji Nietzschego¹.

§1

Resentymentem, zdaniem Maxa Schelera, mogą być zatruci nie tylko konkretni ludzie, ale może on również tkwić u podstaw określonych przekonań filozoficznych i nadbudowanych nad nimi kodeksów etycznych. Scheler dostrzega takie resentymentalne zatrucie między innymi w teorii głoszącej, iż wartość jest tożsama z tym, co uważane jest za wartościowe. Według zwolenników tej teorii, pisze Scheler, pojęcia określające pozytywne i negatywne wartości, takie jak „dobry” i „zły” mają w istocie taki sam sens, jak pojęcia „upragniony” (tj. będący przedmiotem dążenia) oraz „niechciany” (tj. będący przedmiotem repulsji). W ten sposób pojmowane wartości nie opierają się na wcześniejszej świadomości wartości (będącej dla Schelera pierwotnym i naturalnym sposobem ich ujmowania), lecz mają charakter wtórny (epifenomenalny) wobec aktów świadomości, których treścią jest pragnienie lub repulsyjne odrzucenie czegoś (gdyby więc w świecie nie było świadomości ludzkiej, która współtworzy wszelkie pożądania, wartość jako taka w ogóle nie mogłaby istnieć). Według Schelera taki aksjologiczny subiektywizm prowadzi do dwojakiego rodzaju konsekwencji: do uzasadnienia całkowitej anarchii w sferze ocen wartościujących i uznania, że w sferze preferencji aksjologicznych nie da się uzyskać żadnego trwałego konsensusu oraz do przyjęcia zamiast obiektywnie istniejących wartości jakiejś ich „namiaśtki”, jakiejś „powszechnie obowiązującej świadomości gatunku”, która swą moc, swoje kategoryczne „powinieneś”, zawdzięcza powszechnemu uznaniu. Według Schelera obydwa zaprezentowane rozwinięcia aksjologicznego subiektywizmu napędzane są przez tkwiący u ich podstaw resentyment. Ale dla Schelera aksjologiczny subiektywizm jest czymś więcej niż tylko wytworem resentymentu; jest on również opisem mechanizmu powstawania i rozwoju tego fenomenu.

Człowiek dotknięty resentymentem nie jest istotą z natury ślełą na wartości. Zdaniem Schelera, tak jak wszyscy ludzie posiada on świadomość istnienia obiektywnych wartości. Co więcej, wartości te są obiektem jego najgłębszych i najbardziej skrytych pragnień. Pragnień tych nie może jednak zrealizować, czy to ze względu na brak wiary w siebie, czy to ze względu na pewne obiektywne przeszkody, które mu to uniemożliwiają (przeszkody te mogą być rozmaite; z punktu widzenia koncepcji Schelera istotne jest tylko to, że ich istnienie człowiek resentymentu odbiera jako osobistą porażkę). To zderzenie określonych pragnień ze świadomością niemożności ich zaspokojenia wywołuje w nim przemożne uczucie słabości, które prowadzi do negatywnej oceny własnego Ja

¹ Analizy te przeprowadzone zostały w ramach prac naukowych finansowanych ze środków Komitetu Badań Naukowych w latach 2004/2005 jako projekt badawczy.

– wiele nieprzyjemnej, rzecz jasna. Z tego bolesnego stanu negatywnej samooceny człowiek resentymentu musi się jak najszybciej wydobyć. Cel ten osiąga poprzez obniżenie wartości do poziomu własnego stanu faktycznego (określonego przez własne – jak się okazało – ograniczone możliwości i zdolności) i poprzez odrzucenie idei obiektywnego porządku wartości oraz uznanie, że wszelkie wartości (przede wszystkim zaś te, które były obiektem pierwotnych dążeń i pragnień) są wartościami czysto subiektywnymi, nie mogą więc stać się podstawą do wydawania „ocen wartościujących” czy porównywania ze sobą konkretnych osób.

Według Schelera uznanie wartości za wytwór czysto subiektywnych pragnień nie jest naturalną skłonnością człowieka, nawet jeśli opanowany jest on przez silne uczucie resentymentu. W początkowej fazie swojego „resentymentalnego samorozwoju” (gdy nie był jeszcze „zepsuty” przez określone motywy) miał on zamiar skierować swe pragnienia ku prawdziwym, pozytywnym wartościom, które uważał za „obiektywne, wieczne i niezależne od umysłu ludzkiego i ludzkiej samowoli”. Gdy jednak jego wysiłki osiągnięcia tych wartości okazały się bezskuteczne, w nim samym zaczęła się pojawiać nienawiść i zazdrość, wzmacniana każdorazowo widokiem ludzi w obliczu obiektywnego porządku wartości „lepszycy” („bardziej udanych”). Z biegiem czasu ta nienawiść i zazdrość wraz ze wspomnianą już świadomością własnej słabości (niedoskonałości, gorszości) sprawiają, że człowiek resentymentu „mści się” na samej idei obiektywnej wartości, która sprowadzona zostaje przez niego do poziomu aktualnych pragnień i uczuć. Po takim „przewartościowaniu” resentymentalny podmiot nie musi już porównywać swoich wartości z wartościami innych, ponieważ idealny punkt odniesienia przestał już dla niego istnieć. Wraz z nim zniknąć winno też poczucie gorszości i przytłaczającej zawiści (przynajmniej na poziomie świadomości), na ich miejsce pojawia się zaś złudzenie zdrowia i wewnętrznej mocy. W taki właśnie sposób Scheler wiąże *ressentiment* z aksjologicznym subiektywizmem.

Czy jednak człowiek resentymentu może czuć się dobrze w świecie, w którym wartości ustanawiane są „samowolnie”, „arbitralnie”, to znaczy bez zakazania w jakiejś ponadsubiektywnej instancji? Według Schelera „dobre samopoczucie” uzyskane w wyniku resentymentalnego przewartościowania jest w dłuższej perspektywie niemożliwe do utrzymania. Człowiek resentymentu jest bowiem zbyt słaby (zbyt mało pewny siebie i swych aksjologicznych przekonań), by zaakceptować fakt, że może być w swych sądach osamotniony. Dlatego potrzebuje jakichś wiążących sposobów oceny, jakiejś formy powszechnego obowiązywania. Taki człowiek, pisze Scheler, zaprzestaje prób poznania tego, co obiektywnie dobre, szuka natomiast oparcia w odpowiedzi na pytanie: „Co ty sądzisz? Co sądzą wszyscy? Jaka jest w końcu powszechna tendencja ludzkości jako gatunku? Albo: w jakim kierunku zmierza rozwój, abym poznawszy go mógł włączyć się w jego nurt?”². Pod tym względem jest on doskonałym przeci-

² Max Scheler, *Resentyment a moralność*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 177.

wieństwem człowieka silnego, który – jak sądzi Scheler – pragnie realizować obiektywne wartości, choćby tylko on był w stanie je postrzegać i nawet wtedy, gdyby cały świat był mu w tym przeciwny.

Przypisywanie „ogólnoludzkiej” czy też „powszechnie obowiązującej” formie oceny najwyższej wartości jest, według Schelera, przejawem resentymentalnej nienawiści i negatywnego nastawienia względem wszelkiej pozytywnej formy życia, której charakterystyczną cechą jest to, że wznosi się ponad wszystko, co jest tylko ogólnoludzkie. (W ten właśnie sposób, za sprawą osobliwych mechanizmów obronnych ludzi dotkniętych resentymentem, rodzi się – jego zdaniem – „wspólnota zła”, polegająca na tym, że do zła zawartego w treści woli poniżającej prawdziwe i obiektywnie istniejące wartości dochodzi zło zasadzające się na niewolniczym naśladownictwie). Powiązanie resentymentu z aksjologicznym subiektywizmem okazuje się nietrwałe. Ludzie *ressentiment* muszą szukać aksjologicznego oparcia w jakichś namiastkach wartości obiektywnych. Wynika to jednakże – jak się wydaje – nie tyle z tego, iż rządzi nimi resentyment, a jedynie z ich słabości. Człowiek powodowany resentymentem jest „słabeuszem” – jak pisze Scheler – i dlatego, że nim jest, musi szukać oparcia w namiastkach wartości obiektywnych; istotna jest tu słabość, nie *ressentiment*. Słabość każe mu szukać namiastek wartości obiektywnych, resentyment zmusza go do negacji obiektywnego porządku wartości. *Ressentiment* pcha ku subiektywizmowi, słabość ku obiektywistycznym podporom. Ani jedno, ani drugie nie może być jego udziałem – skazany jest na to, co pomiędzy – na namiastki, protezy.

*

Nieco inaczej problematykę *ressentiment* ujmuje Fryderyk Nietzsche. Według niego u podstaw resentymentu leży przemożne uczucie bezsilności, które powstaje, gdy podmiotowi nie udaje się osiągnąć ważnych dla niego wartości. Takie uczucie bezsilności nie jest udziałem wszystkich ludzi. Nietzsche uważał, że dotyczy ono jedynie pewnego typu istot, nazywanych przez niego „słabymi” („nieudanymi”, „chorymi”), które z uwagi na swe liczne psychofizyczne defekty oraz niemożność samoistnego wytwarzania i potwierdzania w sobie własnej wartości mają ograniczone możliwości radzenia sobie z wyzwaniem, jakie stawia przed nimi świat ludzi od tych defektów i niemożności wolnych (Nietzsche nazywa takich ludzi „silnymi”). Ludzie nieudolni i bezsilni muszą więc cierpieć. Jest to cierpienie niezwykle bolesne, ponieważ jego podstawą jest negatywny obraz własnej osoby. Cierpieniu temu towarzyszy ponadto silna nienawiść zarówno względem świata, w którym obowiązują nieosiągalne dla nich wartości, jak i względem tych, którzy te wartości posiadają. Taka nienawiść w naturalny sposób rodzi pragnienie zemsty, które jednak, zdaniem Nietzschego, nie może zostać w naturalny, to jest w bezpośredni sposób zaspokojone. Na przeszkodzie takiemu zaspokojeniu stoi bowiem dwojakiego rodzaju lęk: przed odwetem ze strony tych, przeciwko którym mściwość byłaby skierowana oraz przed przyzna-

niem się przed sobą samym do gorszości, która stawia pod znakiem zapytania wartość własnego „ja”.

Ten drugi rodzaj lęku jest w przypadku człowieka słabego lękiem najsilniejszym. On to sprawia, że samo zaniechanie rozładowania negatywnych emocji (nienawiści, mściwości, zawiści, zazdrości, uczucia pretensji), składających się na pragnienie zemsty, nie wystarcza. Emocje te muszą zostać przez niego dodatkowo stłumione, czyli usunięte poza aktualne pole świadomości; dzięki takiej operacji zapomniane zostaje ich źródło (konkretna bolesna sytuacja, sprawca cierpienia). Stłumienie nie likwiduje rzecz jasna zazdrości, gniewu czy żądzdy odwetu. Zdaniem Nietzschego emocje te istnieją nadal, są jednak mniej „czytelne”, „wyraziste”³, przez co łatwiej jest je oderwać od rzeczywistej resentymentalnej przyczyny, łatwiej też je zinterpretować lub nadać im nowy kierunek. Stłumione emocje nie przestają jednak w sposób „podskórny oddziaływać na psychikę, nie przestają ranić, budzić goryczy, jęczy, unieszczęśliwiać. Człowiek resentymentu żyje, rzecz by można, w stanie emocjonalnego rozdwojenia: na powierzchni świadomości intencje i uczucia są jasne i pogodne, w głębi jego duszy szaleje zaś pełna bólu wściekłość. Całe życie człowieka resentymentu polega na ukrywaniu tej wściekłości, która jest jego naturalnym stanem, jego prawdziwą (niezafałszowaną) naturą. Ukrywanie tej natury czyni jego życie nie tylko bolesnym, ale, jak podkreślał Nietzsche, przede wszystkim nieautentycznym. („Człowiek resentymentu nie jest ani szczery, ani naiwny, ani uczciwy i bezpośredni względem siebie. Jego dusza zezuje; jego duch kocha kryjówkę, tajne ścieżki i tylne furtki, jego pewność, jego rozkosz; zna się on na milczeniu, na niezapominaniu, na czekaniu, na chwilowym umniejszaniu, upokarzaniu siebie.”⁴)

Niemówność wywarcia bezpośredniej zemsty, tzn. dokonania określonych działań odwetowych na realnych bądź wyimaginowanych sprawcach cierpienia, nie oznacza rezygnacji z zemsty. Taka rezygnacja jest w przypadku człowieka resentymentu całkowicie niemożliwa, ponieważ pragnienie zemsty jest zbyt głębokie, by mogło choć na moment zaniknąć. Chociaż nierozładowane pragnienie zemsty zatruwa go i niszczy, to jednak, jak twierdzi Nietzsche, działa także pobudzająco – wyzwala go bowiem od naturalnej dla niego pasywności i umożliwia swego rodzaju rozwój. Punktem wyjścia dla tego resentymentalnego rozwoju jest nowy rodzaj zemsty – zemsty wyrafinowanej i niezwykle skutecznej. Polega ona na zanegowaniu zastanego, wrogiego mu porządku wartości oraz ustanowieniu porządku nowego, takiego, w którym posiadane przez niego wartości, będące ongiś przyczyną jego życiowych niepowodzeń, stają się atutami, gwarantującymi życiową przewagę. Ażeby ten nowy porządek wartości mógł obowiązywać, człowiek resentymentu musi go nie tylko stworzyć, musi także zdołać narzucić go wrogiemu, bo zbudowanemu na obcych mu wartościach, światu (czyli przekonać udanych i silnych, że ich szczęście jest skłamanie, a wartości godne pogardy).

³ Patrz: Fryderyk Nietzsche, *Z genealogii moralności*, Znak, Warszawa 1997, s. 46–47.

⁴ Ibidem, s. 47.

Według Fryderyka Nietzschego człowiek resentymetu dokonuje tego poprzez wzmocnienie własnych wartości potęgą nadziemskiego, pozaświatowego autorytetu – niezmiennego i wiecznego świata wartości, w którego wyższość moralną nie sposób jest wątpić. Według Nietzschego idea niezmiennych i doskonałych wartości, oprócz tego, że pełni rolę metafizycznego uzasadnienia wartości człowieka resentymetu, doprowadza dodatkowo do brzemiennej w skutki podziału rzeczywistości na dwie przeciwstawne sfery: sferę ahistorycznych i bezczasowych wiecznych prawd i wartości oraz sferę przemijającego niedoskonałego bytu. Ta ostatnia sfera winna podlegać pozytywnej ocenie jedynie jako środek do celu, jakim jest możliwie najpełniejsze zbliżenie się do pozaświatowego świata prawdy. Zdaniem Nietzschego, to przerzucenie punktu ciężkości poza obszar doczesnego życia, sprawia, że życiu jako takiemu odbiera się wszelką wartość⁵. Nie tylko przestaje się ono liczyć jako podstawa i źródło wartości, lecz nawet i co gorsza staje się synonimem tego wszystkiego, co niedoskonałe, złe, tego, od czego trzeba się jak najbardziej zdystansować, a może nawet tego, co lepiej jest raz na zawsze porzucić. W ten sposób człowiek słaby (nieudolny) odgradza się od świata, w którym przegrywa, barierą pełnego pogardy i wyższości dystansu. Na „świat niegodny” spogląda z wysokości „świata prawdziwego” (świata bezwzględnej prawdy) – uniwersum wartości obiektywnych. W ten sposób Nietzsche wiąże w swojej koncepcji resentment z obiektywizmem.

§2

Resentyment można najogólniej zdefiniować jako powstałe w wyniku przeżycia własnej gorszości trwale nastawienie psychiczne (kształtowane przez uczucia: zawiści, zazdrości, żądzy odwetu), w którym dochodzi do zafałszowania wartości, postrzeganych wcześniej (tzn. przed dokonaniem zafałszowania) przez resentymentalny podmiot jako godne najwyższego pożądanego. Samo zafałszowanie polega na deprecjacji pożądanego, a nieosiągalnego przez podmiot wartości oraz na gloryfikacji tych, na które z racji posiadania określonych własności czuje się skazany. Zarówno Scheler, jak i Nietzsche uważali, że resentment spełnia dwie bardzo ważne z punktu widzenia resentymentalnego podmiotu funkcje. Pierwszą z owych funkcji jest obrona przed negatywnym obrazem własnej osoby. Drugą jest odreagowanie gniewu przez dokonanie resentymentalnej zemsty. W świetle tych definicyjnych ustaleń przyjrzyjmy się bliżej koncepcji resentmentu stworzonej przez Maxa Schelera – zgodnie z którą proces dochodzenia do resentmentu jest procesem dwufazowym. W pierwszej jego fazie resentymentalny podmiot buduje w sobie przekonania, że wszelkie wartości (w szczególności zaś te, które były przedmiotem jego niezaspokojonych pragnień) są czysto subiektywnym wytworem indywidualnych emocji i niczym wię-

⁵ Fryderyk Nietzsche, *Antychryst. Przemiany wszystkich wartości*, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1907, s. 43.

cej („Dobre jest to co pożądané, złe to, do czego czuje się wstręt”⁶). Prostą konsekwencją tego przekonania jest zniesienie płaszczyzny porównywania wartości. Zniesienie to, jak łatwo się domyślić, ma ogromne znaczenie dla człowieka resentymetu. Odtąd nie musi się już wstydić swoich wartości, ponieważ wszelka istotowa różnica między jego wartościami a wartościami innych ludzi została w akcie subiektywizacji definitywnie unieważniona. W ten właśnie sposób, za sprawą intelektualnej operacji sprowadzenia wartości do poziomu indywidualnych „pragnień faktycznych” udaje się resentymentalnemu podmiotowi obronić przed negatywnym obrazem własnego Ja, a także do pewnego stopnia wyzwolić od przygniatającego uczucia słabości, które zawsze jest udziałem osób w świetle obiektywnego porządku wartości „negatywnie uprzywilejowanych”.

Subiektywizacja wartości pełni, jak widzimy, niewątpliwie funkcję obronną. Jednak ażeby można było mówić o resentymentcie, oprócz obrony pojawić się musi jeszcze jeden bardzo istotny czynnik – a mianowicie wspomniana już resentymentalna zemsta. Zarówno Scheler, jak i Nietzsche zgadzali się co do tego, że resentymentalna zemsta jest czymś o wiele bardziej wyrafinowanym niż „zemsta zwykła”. Ta ostatnia jest po prostu „reakcją zwrotną”, skojarzoną z określoną emocją (najczęściej gniewu) i wymierzoną w konkretny obiekt, który obarczony zostaje winą za wyrządzoną fizyczną krzywdę bądź despekt. Sam akt zemsty dokonuje się przy tym przy pełnym udziale świadomości. Z resentymentalną zemstą jest inaczej. Tu nie musi pojawić się realny krzywdziciel, wystarczy, by zaistniało bolesne uczucie gorszości, wywołane pozytywną oceną wartości innych osób. W resentymentalnej zemście, mimo silnego bólu wywołanego tą oceną, nie dochodzi ponadto do bezpośredniego i świadomego rozładowania emocji. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest pojawienie się bezsilności i strachu, mających swe źródło w wewnętrznej psychicznej słabości. Uczucia te sprawiają, że zaatakowanie znieawidzonego obiektu, którego aksjologiczna wyższość jest źródłem psychicznego dyskomfortu (a zarazem jest zagrożeniem dla Ja), staje się praktycznie niemożliwe. Żądza zemsty zostaje w takim wypadku zahamowana, a następnie skierowana na „obiekt zastępczy”, jakim jest świat znieawidzonych, bo daremnie pożądaných wartości. Resentymentalna zemsta zostaje spełniona w procesie „przewartościowania” tych wartości. Istotą i celem przewartościowania jest zmiana ich wyobrażeniowej wartości aksjologicznej z pozytywnej na negatywną. Przewartościowanie zachodzi także w kierunku odwrotnym i polega na przypisaniu wartości pozytywnej wartościom postrzegany jako negatywne (czyli tym wszystkim wartościom, które człowiek resentymentu w sobie nosi). W ten sposób za sprawą resentymentalnego przewartościowania wartości dochodzi do nowego podziału na to, co „dobre” i na to, co „złe”. W miarę jak ten nowy podział nabiera mocy panującego etosu, decydując o obowiązującej moralności, zostaje on również rozciągnięty na posiadaczy zdeprecjonowanych w procesie resentymentalnej zemsty wartości, którym pozwala się teraz posiadać swe wartości pozytywne, o ile tylko sami skrycie się za

⁶ Max Scheler, *Resentyment a moralność*, s. 173.

nie potępiają. W taki oto sposób resentymalna zemsta ze sfery intelektualnych spekulacji wkracza w sferę społeczną.

Zastanówmy się teraz, czy subiektywizacja wartości, za pomocą której człowiek resentmentu jest w stanie poradzić sobie z negatywnym obrazem własnej osoby, pozwala również na dokonanie resentmentalnej zemsty. Scheler odpowiada na to pytanie zdecydowanie pozytywnie. Według niego człowiek zatruty resentmentem (noszący w sobie, oparty na wglądzie w obiektywny świat wartości, negatywny obraz o własnym życiu i świadomy, że wartościuje samowolnie i opacznie) jest istotą, która przede wszystkim usilnie dąży do zrealizowania swego przemożnego pragnienia zemsty. Przedmiotem owej zemsty, według Schelera, nie jest jednak wrogi system wartości (ten, który wzbudził w nim całą gamę resentmentalnych uczuć: złości, zawiści, zazdrości, gniewu), lecz sama „idea wartości”, której człowiek resentmentu odmawia obiektywnego istnienia. („Im większą nienawiść i zazdrość musi w nim budzić widok ludzi w obliczu obiektywnego porządku wartości ‘dobrych’, tym bardziej wzrasta tendencja, by wyzuć z praw samą ideę ‘dobra’, zniżając ją do poziomu zwykłego X swych aktualnych pragnień faktycznych⁷”). Wydaje się, że można mieć uzasadnione wątpliwości, czy rzeczywiście zemsta, o której pisze Scheler, ma coś wspólnego z zemstą resentmentalną. Zauważmy, że zastępując obiektywizm aksjologiczny subiektywizmem i głosząc, że jest to jedynie słuszny sposób ujmowania świata wartości, człowiek resentmentu nie uderza w tych, których nienawidzi, i którym skrycie zazdrości. Postępując w ten sposób, może on co najwyżej poniżyć (zanegować) pozytywną wartość tych, którzy nie podzielają takiego przekonania lub też tych, których wartości w jakiś sposób zależą od istnienia obiektywnego świata wartości. Rzecz jednak w tym, że nie na ich poniżeniu zależy resentmentalnemu podmiotowi. To nie do nich (zwolenników obiektywizmu aksjologicznego) ma pretensję za swe nieudane, żałosne życie, to nie oni wzbudzają w nim uczucie zazdrości i żądzę odwetu. On pragnie mścić się na tych „bardziej udanych”, „szczęśliwych”, na nosicielach tych wartości, na których posiadaniu tak bardzo mu zależy, a ci niekoniecznie muszą rekrutować się spośród zwolenników obiektywizmu aksjologicznego.

Istnieje jeszcze jeden argument na rzecz tezy, iż subiektywizacja wartości nie może być skutecznym sposobem realizacji resentmentalnej zemsty. Argument ten zasadza się na podstawowej cesze, określającej człowieka resentmentu. Tą cechą jest wspomniana już psychiczna słabość. Nietzsche, jak i Scheler zgadzali się co do tego, że słabość ta jest odpowiedzialna zarówno za powstawanie negatywnego sądu o sobie, jak i za niezdolność do aktywnej reakcji na doznawany ból. Otóż trudno sobie wyobrazić (jest to bowiem psychologicznie mało wiarygodne), by człowiek słaby (o niskim poziomie autoafirmacji) mógł dokonać resentmentalnego zanegowania obcych wartości, wierząc zarazem, że podstawą owego zanegowania są jego subiektywne wartościowania, oparte na równie subiektywnych pragnieniach i repulsjach. Człowiek taki nie byłby w sta-

⁷ Ibidem, s. 176.

nie znaleźć w sobie wystarczająco dużo siły, by pogodzić aksjologiczny subiektywizm z absolutyzacją własnych aktów wartościowania. (Na co dobitnie wskazuje w swych pracach Fryderyk Nietzsche). Aby takiego „pogodzenia” w sobie dokonać, trzeba być osobowością silną (o wysokim poziomie autoafirmacji); osobowością, która podstaw dla swych wartościowań szuka nie w sferze zewnętrznych światopoglądowych uprawomocnień, lecz w obszarze swoich własnych autonomicznych chceń. Wydaje się, że i Scheler zdawał sobie sprawę z tej trudności. Zapewne dlatego wzbogacił swą koncepcję o dodatkowy element – kolejną fazę rozwojową resentymentu – a mianowicie uprawomocnienie resentymentalnych wartości przez powszechną akceptację.

Według Schelera człowiek słaby nie jest w stanie długo „wytrwać” w swym aksjologicznym subiektywizmie. Osamotnienie w aksjologicznym sądzie sprawia, że „niebawem daje o sobie znać potrzeba wiążących form oceny”. Potrzebę tę realizuje poprzez odwołanie się do powszechnie akceptowanego zbioru sądów i wartości, które w jego zafałszowanej świadomości odgrywają rolę namiastki „prawdziwej wartości obiektywnej”. W ten właśnie sposób, twierdzi Scheler, człowiek słaby, przepelniony resentymentem nie tylko zdobywa uprawomocnienie dla swych „nic nie wartych” wartości, lecz również zyskuje podstawę dla zemsty. Czy jednak na pewno? Czy rzeczywiście człowiekowi pragnącemu dokonywać przewartościowania znieawidzonych wartości wystarczyć może takie niesolidne uprawomocnienie? Przecież „powszechne obowiązywanie” jest kategorią historycznie zmienną, a to oznacza, że nie zawsze wartości, które aktualnie obowiązują muszą konweniować z wartościami wygenerowanymi przez resentyment. Człowiekowi słabemu, zawsze znajdującemu się w sytuacji resentymentalnej i stale zatrutemu przez przemożne uczucie niższości, nie chodzi wszak o jednorazowy, przygodny akt zemsty, on pragnie zemsty totalnej, to znaczy możliwości stałego ponawiania aktu zemsty. Jedyłą, jak się wydaje, szansą na przeprowadzenie takiej zemsty jest wyjście poza zmienną perspektywę powszechnych sądów i ustanowienie takiego „stanu rzeczy” – takiego „porządku wartości”, by poniżenie przeciwnika i triumf własnego Ja zawsze mogły się odbywać (w każdej chwili mogły zostać dokonane i przeżyte). By tak się stało, człowiek słaby musi stworzyć prawdziwe, ponadczasowe i obiektywne wartości, bo tylko za ich pośrednictwem jest w stanie skutecznie oceniać i potępiać obcą mu perspektywę aksjologiczną, a także (co również wydaje się ważne) czynić to z pozycji niezaangażowanego (nieskażonego jakąś osobistą animozją) podmiotu. Wartości oparte na powszechnym uznaniu, moim zdaniem, takich możliwości nie stwarzają.

*

Mogłoby się wydawać, iż koncepcja Schelera stanowi rozwinięcie koncepcji Nietzschego, że wiążąc z resentymentem zjawisko „odrzućcia idei obiektywnego porządku wartości i obniżania wartości do poziomu swych aktualnych pragnień faktycznych” (w opinii Schelera – generowane przez *ressentiment*) – powiększa potencjał eksplanacyjny Nietzscheańskich analiz interesującego

nas tu fenomenu. (W dalszych rozważaniach zjawisko „odrzućcie ideał obiektywnego porządku wartości i obniżanie ich do poziomu swych aktualnych pragnień faktycznych” określać będę mianem „resentymentalnej subiektywizacji wartości”; natomiast jego przeciwieństwo – rzecz by można językiem Schelera – „podwyższanie swych aktualnych pragnień faktycznych i powiązanych z nimi wartości do poziomu wartości najwyższych w obiektywnym porządku wartości” określać będę mianem „resentymentalnej obiektywizacji wartości”). Nietzsche jednoznacznie związał w swej koncepcji resentyment z obiektywizmem, nie zajmując się wprost powiązaniem czy też brakiem powiązań pomiędzy resentymentem i subiektywizmem. Scheler próbuje pokazać, iż w procesie resentymentalnego fałszowania wartości istotną rolę odgrywa zarówno fenomen „resentymentalnej subiektywizacji wartości”, jak i zjawisko poniekąd przeciwne – umacniania wartości poprzez przypisanie im własności powszechnego obowiązania⁸. Zarówno w koncepcji Nietzschego, jak i w koncepcji Schelera proces resentymentalnego fałszowania wartości prowadzi do wytworzenia ponadsubiektywnych ich uprawnień – subiektywizmowi przeciwstawiają się zarówno „zaświaty” nietzscheańskich ludzi *ressentiment* (gdzie zakorzeniona jest prawda absolutna), jak i „powszechność”, której pożąda schelerowski człowiek resentymentu (jako że pozwala mu ona zaspokoić „potrzebę wiążących form oceny” i zwalczyć „osamotnienia w sądzie” – świadomość, iż fundamentem wartościowań są jedynie indywidualne pragnienia i repulsje). Na pierwszy rzut oka wydaje się przeto, iż Scheler podtrzymuje jedną z kluczowych idei Nietzscheskich koncepcji resentymentu, która wiąże słabość (niemoc, nieudolność) ludzi *ressentiment* z poszukiwaniem ponadjednostkowego wsparcia stworzonych przez nich systemów wartości⁹. Dokładniejszy wgląd w istotę koncepcji Nietzschego i Schelera pokazuje jednakże, iż schelerowskie ujęcie tej kwestii zdecydowanie różni się od nietzscheańskiego, i na dodatek rodzi problemy, od których wolna jest koncepcja Nietzschego.

Scheler, powiązawszy w swojej koncepcji resentyment z negacją obiektywnego porządku wartości i subiektywizmem, musiał znaleźć odpowiedź na pytanie, jak człowiek *ressentiment* – słaby, nieudolny, pozbawiony wiary w siebie, swoją moc i wartość – może sobie poradzić z dotykającym subiektywistów (negujących obiektywny porządek wartości) „osamotnieniem w sądzie”, jak

⁸ Umocnienie to jest pewną formą obiektywizowania wartości – uczynić ma je bowiem mniej relatywnymi, mniej przygodnymi, bardziej „wiązącymi”, „przeciwstawiać ma się” ich subiektywności; „... ‘powszechność’ lub ‘powszechnie obowiązujące’ tego, co uznane zostało za wartość, jest dla człowieka powodowanego resentymentem namiastką prawdziwej wartości obiektywnej” – Max Scheler, *Resentyment a moralność*, s. 176–177.

⁹ Mimo iż człowiek *ressentiment* w procesie resentymentalnego fałszowania wartości – subiektywizuje je, koniec końców poszukiwać musi jakiegoś ponadsubiektywnego wsparcia dla tych wartości, które gotów jest wyznawać. Subiektywizacja wartości, „zanegowanie ich obiektywnego porządku” pozwala mu zakwestionować prawomocność wartości wyznawanych przez ludzi silniejszych, tych którym nie jest w stanie sprostać, tych, w porównaniu z którymi okazuje się gorszy. Własne wartości, te które jemu dają przewagę – wesprzeć jednakże musi ponadjednostkowym – obiektywizującym je – „zgodnym osądem powszechnym”.

może poradzić sobie z ciężarem „dzielenia świata wartości według kryteriów ‘wysokie’ i ‘niskie’ w zależności od struktury własnych pragnień i celów własnej woli”? (W koncepcji Nietzschego problem ten nie pojawia się. Nietzsche nie wiąże resentymentu z subiektywizmem. Nawet nietzscheański „kapłan” – obdarzony wielką wolą mocy, twórca wartości resentymentalnych nie ma w sobie nic z subiektywisty – twórcą wartości jest bowiem jedynie z punktu widzenia koncepcji Nietzschego, z własnego punktu widzenia – jest ich odkrywcą, i tylko odkrywcą; nie może postrzegać siebie jako ich twórcy, gdyż zniszczyłoby to stworzony przez niego system wartości resentymentalnych, którego fundamentem jest wiara w ich absolutną słuszność). Zdaniem Schelera człowiek resentymentu swoje „osamotnienie w sądzie”, ów „ciężar oceniania” (wynikający m.in. z możliwości popełnienia błędu w ocenie) znosi za pomocą pewnej „namiastki prawdziwej wartości obiektywnej” i „namiastki prawdziwej obiektywności wartości”, a mianowicie „powszechnie obowiązującej ‘świadomości gatunku’, której przymus wobec jednostki przybiera po prostu postać głosu nakazującego kategoryczne ‘powinieneś’”. Według Schelera „powszechne uznanie lub powszechna ‘możliwość uznania’ jakiejś chęci i jakiegoś działania za ‘dobre’ ma zastąpić brak obiektywności wartości”¹⁰. Odpowiedź ta rodzi jednakże kolejne kłopotliwe pytania: czy owa namiastka obiektywności wartości wystarczy ma wszystkim ludziom resentymentu?, jak z „ciężarem wartościowania” radzą sobie ci spośród nich, którzy czują, iż oprócz je winni na fundamencie solidniejszym niż „powszechne uznanie” li tylko? Bez większych problemów wszak wyobrazić sobie można takich ludzi resentymentu, którzy w uprawomocnianiu wartości resentymentalnych pójść muszą znacznie dalej (poza powszechne uznanie czy powszechną możliwość uznania), poszukiwaczy prawdy absolutnej niewrażliwych na „osąd powszechny”.

Wygląda na to, iż koncepcja Schelera nie odnosi się do wszystkich ludzi resentymentu, a jedynie do pewnej ich części – tych mianowicie, którzy w są w stanie zadowolić się takimi „szybkimi i prostymi” uprawomocnieniami wartości, jak owo „powszechne uznanie”. Koncepcja Nietzschego jest szersza – obejmuje pełne spektrum odmian ludzi resentymentu, zarówno tych (rzec by można – sceptycznych), którzy w poszukiwaniu uprawomocnienia wartości resentymentalnych gotowi są zaangażować cały swój potencjał intelektualny, odrzucając kolejne nie dość solidne „argumenty na ich rzecz”, jak i tych (opisanych przez Schelera – niezbyt krytycznych), którzy szybciej są w stanie wzbudzić w sobie wiarę w prawomocność takich wartości i skuteczniej unikają nadwężających ją wątpliwości. Różnicę pomiędzy tymi odmianami ludzi *ressentiment* łatwo pojąć, przyglądając się Nietzscheańskim „kapłanom” i „filozofom” – dwóm, rzec by można, „typom idealnym” kreatorów wartości resentymentalnych – skonfrontowanym przez niego m.in. w *Woli mocy* (w trzecim rozdziale drugiej księgi zatytułowanym „Filozofia jako wyraz dekadencji”). Jedni i drudzy tworzą wartości resentymentalne, jedni i drudzy szukają dla nich wsparcia,

¹⁰ Max Scheler, *Resentiment a moralność*, s. 175 i 177.

uprawomocnienia. Znajdują to, co – jak głoszą – słuszne jest i prawdziwe... i odpowiadają na pytanie, dlaczego tak właśnie jest i ma być? Różnią się docieklivością w poszukiwaniu odpowiedzi. W odpowiedzi kapłanów więcej jest zawierzenia, w odpowiedzi filozofów więcej sceptycznych dociekań. Koniec końców filozofowie też docierają do granic sceptycyzmu, odsłaniając coś, w co nikt wątpić nie powinien, poszerzają jednakże w istotny sposób spektrum uprawomocnień wartości resentymentalnych. W koncepcji Schelera spektrum to ulega radykalnemu zawężeniu. Człowiek *ressentiment* jawi się w niej jako mało wysublimowany poszukiwacz pewności, gotów zadowolić się równie niewysublimowanymi uprawomocnieniami wartości. Wydaje się, iż koncepcja Schelera opisuje jedynie fragment tej rzeczywistości, którą odsłonić próbował Nietzsche. Dlaczego Scheler w tak nienaturalny sposób ograniczył jej potencjał eksplanacyjny?; podobieństwo opisywanych przez niego ludzi *ressentiment*, którzy oparcia szukają w tym, co powszechnie uznane do Nietzscheańskich resentymentem motywowanych poszukiwaczy wartości obiektywnych – trudno jest wszak kwestionować.

Odpowiedź jest dosyć prosta: gdyby tego nie uczynił, przeprowadzona przez niego eksplikacja procesu resentymentalnego fałszowania wartości byłaby zdecydowanie mniej wiarygodna psychologicznie, a cała koncepcja *ressentiment* – zdecydowanie bardziej skomplikowana. Gdyby poszedł tropem Nietzschego, musiałby rozjaśniać relacje wiążące w jednym indywiduum dwa przeciwstawiające się sobie procesy – subiektywizacji i obiektywizacji wartości. Scheler ominął tę „rafę”, odnosząc swoją koncepcję tylko do pewnej grupy resentymentalnych fałszerzy wartości. (Ograniczył przez to w znacznym stopniu jej zakres. Pod tym względem nie może ona w żaden sposób konkurować z koncepcją Nietzschego). Tak więc Schelerowskie rozwinięcie Nietzscheańskich analiz *ressentiment* (poszerzenie ich o analizy procesu resentymentalnej subiektywizacji wartości) nie powiększa ich potencjału eksplanacyjnego, jako że jego konsekwencją jest zawężenie spektrum objętych nimi odmian ludzi resentymentu (w różny sposób uprawomocniających sfalszowane wartości). Scheler jedną ręką daje, a drugą niestety odbiera. Co gorsza wydaje się, iż to, co daje jest zdecydowanie mniej wartościowe od tego, co odbiera. Idea resentymentalnej subiektywizacji wartości w istotny sposób ogranicza bowiem możliwość rozwinięcia jednego z najbardziej (w mojej opinii) płodnych poznawczo wątków koncepcji Nietzschego – analiz procesu umacniania wartości resentymentalnych (obiektywizowania ich), które pozwalają powiązać *ressentiment* m.in. ze skłonnością do poszukiwania ostatecznych uprawomocnień wartości, mających przemawiać do każdego, zawsze i wszędzie. (Nietzsche nie raz to sugeruje, np. odsłaniając resentymentalne źródła filozoficznych poszukiwań prawdy absolutnej. Analizy tego rodzaju znaleźć można m.in. w 247, 249 czy 259 paragrafie wspomnianego już trzeciego rozdziału drugiej księgi *Woli mocy*). Moim zdaniem koncepcja Schelera, wiążąca resentyment z subiektywizmem, w żaden istotny sposób nie rozwija koncepcji Nietzschego. (Wprowadzając ją, Scheler nie rozwiązuje żadnego – ważkiego z punktu widzenia badań nad *ressentiment* – pro-

blemu. Skłonny jestem przeto podejrzewać, iż wprowadzenie jej służyć ma jedynie umocnieniu Schelerowskiego obiektywizmu aksjologicznego; z tego punktu widzenia zdecydowanie łatwiej dostrzegalne są korzyści płynące z jej wprowadzenia). Nietzscheańskie analizy *ressentiment* są zdecydowanie bardziej wiarygodne psychologicznie i płodne poznawczo niż koncepcja Schelera. (Nietzsche nie musi rozjaśniać zawiłych relacji wiążących w jednym indywiduum dwie przeciwstawne skłonności: do subiektywizowania wartości oraz poszukiwania „namiastek prawdziwej obiektywności wartości”. Nietzscheańskie analizy procesów resentymentalnego obiektywizowania wartości w naturalny sposób kierują badania *ressentiment* ku wyjątkowo obiecującym poznawczo, w moim przekonaniu, analizom związków tego fenomenu ze zjawiskami pochodnymi – nihilizmem i fanatyzmem; nihilizm jest mianowicie konsekwencją upadku wartości resentymentalnych, fanatyzm natomiast – jednym ze sposobów obrony przed nim. To tylko kilka powodów, dla których Schelerowskie analizy procesu uprawomocniania wartości resentymentalnych (próbujące powiązać *ressentiment* z aksjologicznym subiektywizmem) skłonny jestem oceniać jako mniej przekonujące niż analizy Nietzschego (jednoznacznie wiążące zjawisko resentymentu z aksjologicznym obiektywizmem).

Marek Łagosz

Pamięć a „strzałka” czasu Kilka uwag do koncepcji Henryka Mehlberga

(Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 13 V 2005 r.)

1. Wstęp

W badaniach nad czasem rozważa się zwykle wiele fizykalnych wskaźników nieodwracalności („strzałki”) czasu. Należą do nich np. druga zasada termodynamiki (zasada wzrostu entropii – w wersji „klasycznej” oraz statystycznej), ewolucja wszechświata od Wielkiego Wybuchu do stanu obecnego (ekspansja, rozszerzanie się wszechświata), asymetria promieniowania (obserwowane przez nas fale rozchodzą się koncentrycznie; w naturze nie stwierdzamy zaś procesu odwrotnego: koncentrycznego schodzenia się fal). Problemy związane ze wskazanymi (a także z innymi fizykalnymi – np. kwantowymi) wyznacznikami „strzałki” są szeroko dyskutowane w bogatej literaturze przedmiotu¹.

W poszukiwaniu uzasadnienia jednokierunkowości (nieodwracalności) czasu teoretycy schodzą też na bardziej podstawowy (niż fizykalny) poziom – na poziom ontologiczny. Według wielu teoretyków asymetryczność (nieodwracalność, jednokierunkowość) gwarantowana jest przez specyfikę relacji przyczynowej. Mauro Dorato np. pisze w tym kontekście: „Perhaps, the asymmetry of causation is even more fundamental than the irreversible processes that we take to mark out the “direction” of time”².

W prezentowanym artykule chciałbym jednak rozpatrzeć inne zgoła (niż fizykalne czy ontologiczne) kryterium „strzałki” – a mianowicie kryterium „fenomenologiczne”. Mówiąc zaś ściślej: odwołam się w tym przypadku do pamięci jako jednej z podstawowych władz świadomości, pozwalających nam rozpoznać czasowość na poziomie fenomenologicznym, tj. konstytuujących nasze do-

¹ Henryk Mehlberg, *Time, Causality and the Quantum Theory*, ed. Robert S. Cohen, preface by Adolf Grünbaum, t. 2, Dordrecht–Boston–London 1980, s. 152–202; Mauro Dorato, *Time and Reality. Spacetime Physics and the Objectivity of Temporal Becoming*, Bologna 1995, s. 175–182.

² Ibidem, s. 178. Procesy, o których pisze Dorato, to te wymienione wyżej jako fizykalne wyznaczniki „strzałki”. Dodajmy jeszcze, że przyjęcie tzw. kauzalnej teorii czasu nie zawsze jest jednoznaczne z uznaniem „strzałki” czasu. Niektórzy, a należy do nich np. H. Mehlberg (*Time...*, t. 1, s. 195–205), wprowadzają bowiem symetryczną koncepcję przyczynowości.

świadczanie czasowości. Głównym punktem moich rozważań będzie koncepcja Henryka Mehlberga zawarta w dziele *Time, Causality and the Quantum Theory*. Jako punkt wyjścia poniższych analiz posłużą mi ustalenia dotyczące czasowości świadomości, jakie znaleźć można u Franza Brentana oraz – w głównej mierze – u Edmunda Husserla.

2. „Czasowa” rola pamięci według Husserla i Brentana

Na pamięć jako na czynność psychiczną konstytutywną dla pojęcia czasu³ zwraca się powszechnie uwagę w dyskursie filozoficznym. Tutaj przedstawiam pewną interpretację roli pamięci w powstawaniu idei czasowości, wychodząc głównie od poglądów Franza Brentana i Edmunda Husserla.

Pierwotny strumień świadomości – to pewne treści dane w rozmaitych aktach (przedstawienia, sądy, akty miłości i nienawiści etc.). Treści świadome jako „bierne” mogą być co najwyżej przedmiotami czasowymi. Pewne zaś akty (funkcje) świadomości – poza tym, że same są przedmiotami czasowymi – wyodrębniają się z pierwotnego strumienia świadomości jako umożliwiające konstytucję pojęcia (czy raczej – w pierwszym rzędzie – naoczność, intuicję) czasu, pozwalają nam rozpoznać czasowość istnienia⁴. Nie jest żadną nowością w „filozofii czasu”, że przypomnienie (pamięć) ma w tym względzie szczególnie status wśród aktów świadomości⁵.

Franz Brentano w swojej teorii pochodzenia czasu zwrócił uwagę na to, że pamięć modyfikująca wrażenia leży u podstaw pojęcia (a biorąc rzecz bardziej fundamentalnie – naoczności) czasu. Zmienność tego, co się prezentuje w introspekcji, oraz trwanie przedstawień pierwotnych (pierwotnych asocjacji) w świadomości, czyli pamięć, są decydujące, jeśli chodzi o konstytucję czasowości⁶. Zmienność zatem, którą uznaje się zwykle⁷ za ontologiczną podstawę czasowości, nie wystarcza, potrzebna jest jeszcze – jak można by utrzymywać – pamięć

³ Pierwotnie pamięć umożliwia nasze poczucie czasu, to ostatnie jednak stanowi – jak sądzę – podstawę do ukonstytuowania niektórych przynajmniej momentów pojęcia czasu. Wydaje się np. że relacja czasowa *wcześniej (później)* w sposób istotny wiąże się z pamięcią.

⁴ Ideę wprowadzonego tu rozróżnienia znajdujemy u Husserla, który pisał m.in.: „Fenomeny konstytuujące czas są przeto w sposób oczywisty przedmiotami zasadniczo innymi niż te, które konstytuują się w czasie (ibidem, s. 110)”. Przy czym Husserl przez fenomen konstytuujący czas rozumiał ogólnie „absolutny przepływ świadomości” (ibidem, s. 108), podczas gdy ja mam na myśli już pewne określone akty, w których ów pierwotny przepływ się realizuje – akty pamięci.

⁵ Ponieważ pamięć jako funkcja świadomości sama jest czasowa, mamy tu do czynienia ze swoistą samoodnością: po to, aby rozpoznać czasowość pamięci potrzeba odwołać się właśnie do pamięci (można by tu rozróżnić rozmaite poziomy pamięci i mówić o „metapamięci” czy pamięci „wyższego rzędu”).

⁶ Edmund Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. Janusz Sidorek, Warszawa 1989, s. 19–21.

⁷ *The Philosophy of Time*, ed. Robin Le Poidevin, Murray MacBeath, Oxford 1993, np. s. 27–29, 35–59.

(wprowadzająca nas w dziedzinę tego, co minione) oraz – być może – także oczekiwanie, które skierowane jest na przyszłość⁸.

Za Husserlem będę rozróżniał „przypomnienie pierwotne” („retencję”) od „przypomnienia wtórnego”, ponownie uobecniającego. Retencja jest to bezpośrednie, spontaniczne („automatyczne”) zatrzymywanie („magazynowanie”) treści będących uprzednio przedmiotami aktualnych spostrzeżeń. Przy czym – jak ujmuje to Husserl – „‘treści’ retencjonalne w ogóle nie są treściami w pierwotnym sensie [...] Trzeba odróżnić to autentyczne wrażenie dźwięku od dźwiękowego momentu retencji”⁹. „Aktualne spostrzeżenie – pisze dalej Husserl – konstrytuje się na podstawie wrażeń jako prezentacja, a pierwotne przypomnienie – na podstawie wyobrażeń jako reprezentacja, jako uobecnienie”¹⁰. Ponieważ retencja jest odtworzeniem (zatrzymuje tylko to, co w świadomości wytworzone), potrzeba uznać „aprioryczną konieczność poprzedzania retencji przez spostrzeżenie, *resp.* praimpresję”¹¹. Husserl wskazuje na ciągłe, „automatyczne” przechodzenie tego, co aktualnie spostrzeżone, w pierwotne przypomnienie. Przypomnienie pierwotne, retencjonalne, jest dla niego funkcją decydującą dla świadomości czasu¹². Istotą naoczności czasu jest to, że mamy do czynienia ze „świadomością czegoś, co właśnie było, a nie tylko świadomością punktu ‘teraz’ przedmiotu jawiącego się jako trwający”¹³.

Husserl wskazywał też na istotną epistemologiczną funkcję pamięci retencjonalnej. Otóż w poznaniu zmysłowym pamięć retencjonalna umożliwia coraz to pełniejsze poznanie (uchwycenie) spostrzeganego przedmiotu, który w spostrzeżeniu aktualnym zawsze prezentuje się tylko jednostronnie (fazowość spostrzegania). Aktualnie widzę tylko jedną, powiedzmy, „przednią” stronę przedmiotu, ale przechodząc do oglądu „tylnej” strony, automatycznie zachowuję

⁸ Jest to w gruncie rzeczy pogląd św. Augustyna, który streszczają np. słowa: „tylko dzięki temu, że w umyśle [...] istnieją trzy funkcje: oczekiwanie, uwaga i pamięć. To, czego umysł oczekuje, poprzez to, na co zwraca uwagę, przechodzi w to, co on zapamiętuje” (św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Warszawa 1992, s. 373). Choć z obiektywistycznego punktu widzenia trudno uznać Augustiańską koncepcję czasu, to na poziomie badań fenomenologicznych trudno nie brać jej pod uwagę.

⁹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii...*, s. 48.

¹⁰ Ibidem, s. 54.

¹¹ Ibidem, s. 51.

¹² Notabene poza pojęciem retencji jako pierwotnego przypomnienia wprowadza też Husserl pojęcie protencji jako pierwotnego oczekiwania (ibidem, s. 60). Jednakże – mówiąc wstępnie – rola retencji w konstytucji idei czasowości jest – jak się zdaje – niepomiernie większa i bardziej pierwota. Funkcja protencji wydaje się wtórna wobec – konstytutywnej dla pojęcia przeszłości – pamięci retencjonalnej. Spodziewam się czegoś, bo pamiętam, że obecne „teraz” nastąpiło po czymś, co było wcześniej (stąd wnoszę, że i po obecnym „teraz” coś nastąpi). Oczekiwana przyszłość jest właściwie konsekwencją następującego wnioskowania: z faktu, że po każdym danym mi dotąd przedstawieniu „teraz”, które zostało „przechwycone” przez pamięć retencjonalną, następowało inne „teraz”, wnosimy, że także po aktualnym „teraz” nastąpi jakieś inne „teraz” itd. Jak więc widać w perspektywie fenomenologicznej przyszłość może być traktowana jako wywnioskowana z sądów opartych o naoczność terażniejszości (aktualności) oraz z sądów odwołujących się do – konstytutywnej dla kategorii przeszłości – władzy pamięci.

¹³ Ibidem, s. 49.

w pamięci obraz strony „przedniej”, co pozwala mi na coraz bardziej wyczerpujące ujęcie spostrzeganego przedmiotu¹⁴. Mówiąc ogólnie: poznanie spostrzeżeniowe ma z natury swej czasowy charakter. Stąd też tak istotną rolę odgrywa w nim pamięć – jako właśnie fenomenologicznie konstytutywna dla czasowości¹⁵.

Jak już wspominałem od przypomnienia retencjonalnego odróżnia Husserl „przypomnienie ponownie uobecniające”, opierające się na wyobraźni¹⁶. To, co minione – po bezpośrednim retencjonalnym zatrzymaniu – usuwa się (w miarę oddalania się od aktualnego „teraz”) w mrok „podświadomości”, ale nie znika całkowicie. Zwykle istnieje możliwość przywołania tego, co przeżywane było wcześniej, pod postacią przypomnienia (choć z pewnością nie wszystkie okoliczności tego ponownego zjawienia się w świadomości treści minionych są psychologom znane). Przypomnienia te, w których właśnie przywołujemy treści z odległej przeszłości nazywa Husserl przypomnieniami wtórnymi¹⁷. Wydaje się jednak, że pamięć wtórna (przypomnienia ponownie uobecniające) nie odgrywa tak istotnej roli w konstytucji idei czasu, jak pamięć retencjonalna. Po pierwsze dlatego, że ma ona charakter dyskretny: przypomnienia ponownie uobecniające są wybiórcze. Z biegiem czasu pojawiają się one rzadziej lub są coraz bardziej „podziurawione” (stają się pełne „luk”, zachowując tylko pewne treści¹⁸). Mówiąc zaś dokładniej: zarówno częstotliwość, jak i dokładność przypomnień wtórnych zależą od rozmaitych okoliczności, których zbadanie (podobnie jak i innych aspektów funkcjonowania pamięci wtórnej) należy do psychologii lub fizjologii i nie musi nas tutaj zajmować. Retencja z kolei jest czynnością spontaniczną i „ciągłą”; wszystko, co pojawia się w polu świadomości podlega na pewien krótki czas (pamięć retencjonalną można by nazwać „pamięcią krótkozakresową”) retencji. To ta właśnie funkcja wydaje się gwarantem ciągłości życia świadomego. Poza tym decydująca dla konstytucji pojęcia czasu jest bezpośrednio uchwycenia terażniejszości i przeszłości charakterystyczna właśnie dla retencji. Inaczej jest w ponownym przypomnieniu, w którym – jak ujmuje rzecz Husserl – „obecność czasowa jest obecnością przypomnianą, uobecnioną,

¹⁴ E. Husserl, *Samoobecność w spostrzeżeniu*, tłum. Ewa Sowa, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 31, z. 1, Kraków 2003.

¹⁵ H. A. C. Dobbs sugeruje np., że w zasadzie nigdy nie obserwujemy jakiegos obiektu w ruchu, jaki odbywa się w „realnym czasie”. W spostrzeżeniu zawsze mamy bowiem do czynienia z poznawczą rekonstrukcją ruchu, dokonującą się dzięki pamięci (patrz: H. A. C. Dobbs, *The Dimensions of the Sensible Present*, [w:] *The Study of Time*, ed. J. T. Fraser, F. C. Haber, G. H. Müller, Berlin–Heidelberg–New York 1972, s. 287).

¹⁶ Ibidem, s. 68.

¹⁷ Ibidem, s. 54. Zwykle psychologia rozważa pamięć pod kątem przypomnień wtórnych. Przy czym – ściślej rzecz biorąc – w psychologii rozróżnia się rozmaite postacie (przejawy) pamięci wtórnej: a) przypomnienie (wspomnienie), b) rozpoznanie, c) łatwiejsze ponowne uczenie się (patrz np. Ian M. L. Hunter, *Pamięć. Fakty i złudzenia*, tłum. Stefan Garczyński, Warszawa 1963, s. 7–32).

¹⁸ Inna sprawa, że treści doświadczeń aktualnych mogą być uważane za nigdy nieginące (tak uważał np. Henri Bergson), gdyż są przechowywane przez „pamięć głęboką” („podświadomą”), a ich przypomnienia mogą być – jak zwracają uwagę niektórzy psychofizjologowie – wywoływane eksperymentalnie, np. przez elektryczną stymulację mózgu (H. Mehlberg, *Time...*, t. 1, s. 259).

tak samo przeszłość jest przeszłością przypominaną, uobecnioną, a nie przeszłością rzeczywiście obecną, spostrzeganą, pierwotnie daną i ujmowaną naocznie¹⁹.

Oczywiście można by bardzo drobiazgowo i szeroko zaprezentować fenomenologiczną rolę pamięci w kontekście czasowości. Na podstawie refleksji fenomenologicznej (takiej chociażby, jaką przeprowadził Husserl w *Wykładach...*) da się wskazać przynajmniej trzy zasadnicze funkcje pamięci, związane z fenomenologiczną konstytucją idei czasu:

1) pamięć jest zasadą tożsamości (jedności) strumienia świadomości²⁰ (funkcja ontyczna);

2) pamięć pozwala nam rozpoznać czasowość bytu (funkcja epistemiczna)²¹;

3) jak przyczynowość na poziomie ontologicznym, tak pamięć na poziomie fenomenologicznym może być traktowana jako uzasadniająca istnienie „strzałki” (nieodwracalność) czasu.

Ponieważ nie mam tu dosyć miejsca, by zająć się każdą ze wskazanych wyżej „czasowych” funkcji pamięci, w dalszej części artykułu ograniczam się do niektórych aspektów zagadnienia „strzałki”.

3. „Strzałka” pamięci jako „strzałka” czasu

Zajmując się czasem w aspekcie fenomenologicznym, trudno nie zapytać o świadomościowe podstawy istnienia „strzałki” czasu: czy czasowy rozkład stanów w strumieniu świadomości jest rzeczywiście nieodwracalny? Wstępnie rzecz ujmując, odpowiedź na to pytanie wydaje się pozytywna. Jak wskazuje H. Mehlberg²² jest wiele momentów charakterystycznych dla zdarzeń mentalnych, które sugerują nieodwracalność strumienia świadomości: wydaje się niemożliwe, aby pamiętanie czegoś było wcześniejsze od jego percepcji lub – aby nadzieja następowała po spełnieniu oczekiwania. Ktoś mógłby mimo to wskazywać, że istnieją takie fenomeny psychiczne, które mogą równie dobrze zachodzić w jednym, jak i w drugim kierunku. I tak np. przesuwając przed oczami obraz w różnych kierunkach otrzymujemy różne (wzajemnie odwrotne) ciągi percepcji²³. Tego typu odwracalność nie ma jednak nic wspólnego z odwracalno-

¹⁹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii...*, s. 55–56.

²⁰ Jan Łukasiewicz zwrócił uwagę, że kategoria zmienności (a tym samym czasowości – jako ufundowana na tej pierwszej) obejmuje sobą trzy przynajmniej stosunki: 1) stosunek różności kolejnych faz procesu zmiany; 2) stosunek następstwa faz; 3) stosunek t o ż s a m o ś c i zmieniającego się przedmiotu (Jan Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, [w:] Jan Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii*, red. Jerzy Śłupecki, Warszawa 1961, s. 46).

²¹ W przeciwieństwie do ujęcia Kantowskiego można przypuścić, że nie tyle sam czas (jako forma zmysłowości) jest czymś apriorycznym, lecz że aprioryczna jest funkcja (władza) pamięci, pozwalająca nam „automatycznie” rozpoznać czasowość rzeczywistości. Ze względu na „automatyzm” retencji doświadczenie czasu jest tak powszechne, że stanowi niejako „tło” dla wszystkich innych zjawisk. Stąd – jak można przypuszczać – wzięła się myśl Kanta o aprioryczności czasu.

²² Henry Mehlberg, *Time...*, t. 1, s. 84.

²³ Ibidem.

ścią czasu. Przecież percepcja „w jedną stronę” nie zastępuje w tym przypadku percepcji „w drugą stronę”, ale obie „sumują” się na linii czasu, następując po sobie. Wydaje się, że decydująca rola w porządkowaniu tych ciągów percepcji przypada właśnie pamięci. Zakładając – w duchu rozważań Husserla z *Wykładów...* – że każdy stan psychiczny jest skierowany na swoją bezpośrednią (a także i – w rozmaitym stopniu – na dalszą) przeszłość, pierwsza faza percepcji odwróconej w stosunku do percepcji wyjściowej będzie zawierała przypomnienie co najmniej ostatniej fazy percepcji wyjściowej.

Powyższe uwagi wskazują, że – analizując „czasową” rolę pamięci – należy bliżej rozważyć, na ile sposób jej funkcjonowania wyznacza jednoznacznie zwrot kierunku upływu czasu. Odwołując się do funkcji pamiętania, zbadam tu zatem krótko możliwość wprowadzenia fenomenologicznej „strzałki” czasu. Otóż – jak już sugerowałem – zdrowy rozsądek podpowiada, że pamiętane może być tylko to, co *było* wcześniej aktualną impresją. W tym też sensie funkcjonowanie pamięci retencjonalnej określa jednoznacznie kierunek upływu czasu, wyznacza jego „strzałkę”. Trudno bowiem uznać możliwość odwrócenia tego porządku fenomenologicznego. Czy można pamiętać coś, zanim pojawi się to w polu aktualnej świadomości? Negatywna odpowiedź na to pytanie wydaje się oczywista. Pamięć zatem dotyczy zawsze przeszłości, albo – jak ujmuje rzecz Henryk Mehlberg – „możemy pamiętać tylko przeszłość”²⁴. Podstawą prawdziwości tego twierdzenia zdaje się być sama definicja pamięci (pamięć jako intencjonalna reprezentacja przeszłości). Można przypuścić, że to odniesienie pamięci do przeszłości określa różnicę między pamięcią a percepcją (aktualnym zwracaniem uwagi na coś). Mehlberg podaje następujący przykład: odczucie ulgi po zniknięciu bólu wiąże się z tym, że poczucie ulgi, zawiera przypomnienie bólu, podczas gdy doznawanie bólu nie zawiera pamiętania ulgi²⁵.

W związku z tymi ustaleniami Mehlberg wprowadza następującą definicję (kryterium) następstwa czasowego stanów psychicznych D_1 : stan psychiczny X następuje po stanie psychicznym Y , jeśli X zawiera przypomnienie Y ²⁶. Definicja ta stwierdza, że następowanie pewnego stanu psychicznego X po stanie psychicznym Y jest warunkiem koniecznym przypomnienia sobie Y w X , czyli wyjaśnia nam ona bezpośrednio, dlaczego możemy pamiętać tylko przeszłość²⁷. Tyle sam Mehlberg.

Zanim rozważymy, czy podana definicja jest – w opinii Mehlberga – rzeczywiście skutecznym kryterium „strzałki”, zapytajmy o możliwość jej „wzmocnienia” do równoważności. Czy można uznać, że następowanie stanu X po stanie Y , jest także zarazem warunkiem dostatecznym przypomnienia Y w X ? Jeżeli

²⁴ Ibidem, s. 166.

²⁵ Można co najwyżej przypuścić, że odczuwanie bólu obejmuje sobą pamiętanie wcześniejszego stanu „normalnego” (bezbolesnego).

²⁶ Henry Mehlberg, *Time...*, s. 167. W oryginale: *psychological state X succeeds psychological state Y if it contains a remembrance of Y.*

²⁷ Aby można było mówić tu o przeszłości, przypomnienie, o którym mowa w definicji, należy rozumieć jako czynność terażniejszą (aktualną).

będziemy abstrahować od husserlowskiej pamięci „wtórnej” (od „przypomnienia ponownie uobecniającego”), która jest „wybiórcza” i zawodna, i ograniczymy się do samej tylko pamięci retencjonalnej, to będziemy mogli chyba przyjąć, że następowanie (ponieważ mówimy tu o pamięci retencjonalnej, która jest pamięcią „krótkiego zasięgu”, lepiej jest mówić „bezpośrednie” następowanie) X po Y jest także warunkiem dostatecznym zawierania przez X przypomnienia Y . Zgodnie bowiem z zasadą „automatyczności” działania pamięci retencjonalnej to, co „bezpośrednio” poprzedza aktualny stan psychiczny X , musi być przechwycone przez pamięć retencjonalną „współaktualną” stanowi X .

W świetle poczynionego wyżej rozszerzenia i dookreślenia definicji D_1 nie do końca adekwatna wydaje się Mehlbergowska jej krytyka. Mehlberg pisze, iż definicja ta zdaje się implikować, że pamięć ani nie zniekształca, ani nie omija żadnej części naszego przeszłego doświadczenia. To zaś wydaje mu się ewidentnym nieporozumieniem, gdyż, po pierwsze, zniekształcenie jest związane – jego zdaniem – z każdą funkcją pamiętania, a po drugie – pamięci przeciwstawia się zawsze w pewnej mierze „funkcja zapominania” (*function of forgetting*). Wydaje się jednak, że podana przez Mehlberga definicja (D_1) nie implikuje „niezawodności” pamięci. Nie mówi przecież – na co wskazywałem wyżej – że pamiętanie jest warunkiem koniecznym następstwa, lecz odwrotnie – następstwo jest warunkiem koniecznym pamiętania. Pomijając jednak ten fakt interpretacyjny, krytykę Mehlberga można próbować uchylić, ograniczając tezę o „strzałkotwórczej” funkcji pamięci właśnie do pamięci retencjonalnej. Ta ostatnia jest „krótkozakresowym” spontanicznym i „automatycznym” aktem, któremu nie grozi zniekształcenie oraz – nie przeciwstawia mu się zapomnienie jako funkcja opozycyjna²⁸.

W związku z powyższym trudno też uznać następującą wątpliwość Mehlberga: autor ten przyjmuje założenie (Z_1), iż błędy pamięci mogą spowodować, że pewien psychologiczny stan X zawiera przypomnienie psychologicznego stanu Y , chociaż Y nigdy nie istniało²⁹. Odnosząc tę sytuację do D_1 , trzeba by przyjąć, że X następuje po nieistniejącym nigdy (po nie zaistniałym) stanie Y ³⁰. Chociaż ten – trudny do przyjęcia – wniosek rzeczywiście wynika z D_1 w połączeniu z Z_1 , to w rozumowaniu Mehlberga kwestionować można właśnie założenie Z_1 . Trudno bowiem uznać fenomenologicznie jego obowiązywanie.

Wprawdzie w aktualnym przypomnieniu przedstawiam sobie treści jedynie z grubsza podobne do tych, które były niegdyś treściami mojego aktualnego

²⁸ W tym kontekście słuszność ma G. J. Whitrow, pisząc: „[...] all forgetting is due to failure of recall and not of retention. In other words, forgetting is assumed to be a reversible process and memory, in the sense of ‘unconscious retention’, is irreversible” (G. J. Whitrow, *The Natural Philosophy of Time*, Oxford 1980, s. 86).

²⁹ H. Mehlberg, *Time...*

³⁰ Ponieważ zaś tam – na co zwraca dalej uwagę Mehlberg – gdzie nie istnieje jakiś człon relacji, nie istnieje też relacja (z pewnym wyjątkiem egzemplifikowanym np. przez relację „ X jest Y ”), zarówno relacje między stanem psychicznym zawierającym przypomnienie a stanem przypominanym, jak i – zdefiniowana w D_1 – relacja następstwa nie istniałyby (ibidem).

przedstawienia, a zatem – ściśle biorąc – przypominam sobie coś, co nie jest takie samo, jak odnośna „żywa” treść przeżywana wcześniej aktualnie. Jak jednak duże muszą być „zniekształcenia” pamięci, by móc uznać, że przypominam sobie coś, co w ogóle nie zaszło, i czy to w ogóle będzie jeszcze przypomnienie? Można utrzymywać, że chociaż w samym pojęciu przypomnienia zniekształcającego nie zawiera się sprzeczność, to pojęcie przypomnienia „pustego” (w sensie „przypomnienia” treści, która nie była nigdy aktualnie przeżyta) jest problematyczne. Mogę niedokładnie pamiętać wakacje spędzone w zeszłym roku w górach, ale o jakimkolwiek pamiętaniu wycieczki do Meksyku (gdzie nigdy nie byłem) nie może być mowy. Na ten temat mogę sobie co najwyżej pofantazjować³¹. Mogę zatem mylić się i przeżywać pewne wyobrażane treści jako pamiętane. Powstaje tu jednak przypuszczenie, że „mylne przypomnienie” (a w szczególności – „przypomnienie” egzystencjalnie nietrafne) nie tyle jest przypomnieniem, co urojeniem sobie czegoś jako dziejącego się w przeszłości. W każdym razie można uważać, że określenie „mylne” (oraz jego synonimy) w odniesieniu do „pamiętania” pełni funkcję „modyfikującą” (analogicznie jak „fałszywy” wobec „przyjaciela”), tj. zmieniającą sens terminu określanego: mylne przypomnienie (w tym zakresie, w jakim przedstawia rzecz inaczej niż to się zdarzyło) przypomnieniem nie jest.

Najważniejszym jednak argumentem przeciwko wątpliwościom Mehlberga pozostaje oczywiście to, na co wskazywałem już wyżej: możliwość (czy nawet nieuchronność) zniekształceń dotyczy raczej pamięci „wtórnej”, przypomnienia ponownego, a nie – retencjonalnej³². Przy czym nie jest w tym wypadku specjalnie ważne, czy stan psychiczny *Y* jest na dłuższą metę zachowywany w aktualnej pamięci; istotne jest tu to, że obiektywnie *Y* było przechwycone przez pamięć retencjonalną wcześniej niż *X*. Jeśli zatem *D_i* zinterpretujemy jako dotyczącą pamięci retencjonalnej, to wszystko zdaje się z tą definicją w porządku.

Sam Mehlberg ma niewątpliwie intuicję pamięci retencjonalnej, gdy zwraca uwagę, że fenomeny psychologiczne nie znikają nagle ze świadomości, ponieważ towarzyszą im bardziej bądź mniej długie serie przypomnień. Przy krótkiej sekwencji dźwięków, słuchając jednego z nich, „słyszymy” także i ten „bez-

³¹ A jeśli już pofantazjowałem, to oczywiście to moje fantazjowanie może stać się przedmiotem przypomnienia. W tym wypadku istotnie przypominałbym sobie coś, co miało miejsce.

³² Za formalny wyraz „omylności” pamięci „wtórnej” (ponownego przypomnienia) można przyjąć to, iż związana z nią relacja pamiętania jako asymetryczna i przechodnia ustanawia tylko częściowy porządek w zbiorze stanów mentalnych, podczas gdy relacja pamiętania w aspekcie pamięci retencjonalnej – jako asymetryczna, przechodnia i spójna ustanawia w tym zbiorze porządek zwykły (liniowy). Innymi słowy: w perspektywie ponownego przypomnienia nie każde dwa różne stany mentalne pozostają względem siebie w relacji pamiętania (brak spójności), podczas gdy w perspektywie pamięci retencjonalnej jest przeciwnie (spójność).

Dodajmy tu jeszcze, że istnienie porządku w zbiorze pewnych zdarzeń (tu: zdarzeń mentalnych) nie oznacza jeszcze istnienia „strzałki”, tj. nieodwracalności danego porządku w tym zbiorze. Porządek w zbiorze zdarzeń jest jedynie warunkiem koniecznym, a nie – dostatecznym, istnienia „strzałki” czasu. (Porównaj: M. Bunge, *Time Asymmetry, Time Reversal, and Irreversibility*, [w:] *The Study of Time* (ed. J. T. Fraser, F. C. Haber, G. H. Müller), Berlin-Heidelberg-New York 1972, s. 122–130).

pośrednio” go poprzedzający – i nie chodzi tutaj – wyjaśnia Mehlberg – o percepcję coraz to bardziej słabnącego dźwięku, lecz o „krótką pamięć” (*brief memory*) dźwięku o stałym nasileniu³³. Ponieważ jednak dobrze byłoby móc mówić o następstwie stanów na tyle odległych w czasie, że pamięć retencjonalna już ich nie łączy, Mehlberg proponuje następującą modyfikację D_1 : stan X następuje po stanie Y , jeśli istnieje skończona sekwencja psychologicznych stanów, której dwa końce koincydują odpowiednio z X oraz Y i których każdy wyraz (*term*) zawiera pamięć wyrazu poprzedniego (D_2). Mamy tu zatem określenie następstwa odwołujące się do „pamięci zapośredniczonej” (niebezpośredniej), przy czym każdy element tego ciągu relacji zawiera – jak można rzecz ująć – spontaniczną pamięć bezpośrednią (retencję)³⁴.

Zdaniem Mehlberga kłopoty pojawiają się także i z D_2 – a mianowicie wtedy, gdy dwa rozważane stany psychiczne należą do dwóch serii, między którymi istnieje jakaś przerwa, luka. Lukę taką odnajdujemy mianowicie między stanami psychicznymi ostatniej nocy a dniem dzisiejszym (przerwa na sen)³⁵. W związku z powyższym Mehlberg proponuje następującą modyfikację D_2 : jeśli stan X nie należy do (nie jest elementem) nieprzerwanej serii stanów S i zawiera pamięć pewnego stanu tej serii, każdy stan, który wraz z X należy do nieprzerwanej serii stanów, może być uważany za późniejszy niż jakikolwiek stan serii S (D_3)³⁶.

Trudność zauważoną przez filozofa w stosunku do D_2 można jednak próbować uchylić, odwołując się do specyfiki pamięci retencjonalnej, która jako akt spontaniczny i automatyczny „działa” także – jak można przypuszczać – we śnie (ogólnie: na każdym poziomie aktywności świadomości), chociaż w tym stanie nie jest – być może – w pełni uświadamiana. Sen nie jest stanem pozbawionym przeżyć psychicznych, chociaż ich intensywność zmienia się w różnych jego fazach. Skoro zaś istnieje we śnie życie świadome (choćby i o bardzo małej intensywności), to funkcjonuje też zapewne pamięć retencjonalna³⁷. Fenomenologicznie o „aktywności sennej” świadczy – jak sądzę – to, że budzimy się z poczuciem ciągłości własnego życia świadomego – tak że trudno mówić w tym wypadku o istnieniu jakichś całkowicie „białych plam”. Zwróćmy uwagę, że Mehlberg definiuje lukę między dwiema kolejnymi seriami stanów psychicznych jak następuje: z luką mamy do czynienia wtedy, gdy pierwszy stan drugiej

³³ Ibidem.

³⁴ Nawiasem mówiąc: wydaje się, że D_2 nie do końca jest adekwatna; Mehlberg nie określa w niej, w którą stronę zachodzi tu relacja pamiętania: od Y do X (w tym sensie, że jakiś pośredni stan psychiczny zawiera pamięć Y , a nie X) czy odwrotnie. Zdaje się, że tylko w tym pierwszym przypadku możemy uznać, że X następuje po Y .

³⁵ Ibidem, s. 168.

³⁶ Ibidem, s. 169. Zauważmy, że kolejne proponowane przez Mehlberga definicje-kryteria (D_1 – D_3) są coraz bardziej złożone i abstrakcyjne; wydaje się, że D_2 i D_3 tracą w stosunku do D_1 bezpośredni, „wyłącznie” introspekcyjny charakter, stają się jakby „mniej operacyjne”.

³⁷ Można chyba przyjąć, że pamiętanie nie zawsze musi być pojmowane jako akt świadomy („przytomny”).

serii nie zawiera pamięci ostatniego stanu pierwszej serii³⁸. Widać stąd, że trudność, na którą wskazuje Mehlberg dotyczy właściwie pamięci „wtórnej” (ponownego przypomnienia). Mehlberg zauważa, że D_3 pozwala jedynie przerzucić most między odseparowanymi stanami, ale nie pozwala na wypełnienie luki. Jednak z punktu widzenia, który można określić zasadą ciągłości życia świadomego i automatyzmu działania pamięci retencjonalnej, żadne „wypełnianie” nie jest w ogóle potrzebne, gdyż – ograniczając się do retencji – można przyjąć, że w życiu świadomym nie występują luki, a jedynie rozmaite stopnie intensywności przeżyć³⁹.

Wydaje się, że fenomenologiczne relacje czasowe – podobnie jak fizykalne – są ugruntowane obiektywnie, tj. niezależne od naszych subiektywnych możliwości lokalizacji czasowej pewnych stanów. Nie można chyba przyjąć – jak chce Mehlberg – istnienia takich specyficznych fenomenów psychicznych, zachodzących między dwiema seriami fenomenów poprzedzających je i następujących po nich, które nie są połączone żadnym łańcuchem pamięci (*any chain of memories*) z jakimiś fenomenami z tych serii. Pośrednio zawsze łączyć je będzie pamięć retencjonalna⁴⁰. Co innego zatem, bazujący na retencji, obiektywny, fenomenologiczny porządek czasowy, a co innego intuicyjna, subiektywna możliwość jego określenia.

Sam Mehlberg nie dostrzega jednak automatyzmu i „nieuchronności” retencji. Otóż wskazuje on, że D_1 wymaga uzupełnienia także i z tego powodu, iż psychologiczny stan X , następujący po stanie Y , może nie zawierać w sobie pamięci Y , nie tylko wtedy, gdy odległość w czasie jest zbyt wielka, lecz także wtedy, gdy jest ona zbyt mała. Mehlberg przyjmuje, że jeśli postrzegam dostatecznie krótki ruch, np. spadek swobodny ciała, to „żadna pamięć wcześniejszej fazy ruchu nie zawiera się w percepcji fazy późniejszej”⁴¹. Cały ruch jest tu percepowany od razu, w całości jako rodzaj „czasowej figury”⁴². Uwaga ta wyraźnie wskazuje, że Mehlberg znów niedostatecznie skrupulatnie rozróżnia przypomnienie ponowne (pamięć „wtórna”), które zwykle bywa uświadomione, od „automatycznej”, spontanicznej i najczęściej – na poziomie doświadczenia potocznego – nieuświadomianej retencji. Poza tym we wskazywanym przypadku może zachodzić różnica między subiektywnym odbiorem danej percepcji a rzeczywistym jej przebiegiem. Nie jest przecież wykluczone, że pewne percepcje, które jawią mi się jako momentalnie ujmujące swoje przedmioty *en bloc*, fak-

³⁸ Ibidem. Adekwatność tego określenia można by podważać na tej podstawie, iż da się pomyśleć wyjątek: sytuacja, w której pierwszy mój dzisiejszy stan jest przypomnieniem mojego ostatniego stanu wczorajszego, a nie przypominam sobie żadnego stanu pomiędzy tymi stanami.

³⁹ Wątpliwości mogą się tu pojawić wobec stanów głębokiej utraty świadomości, ale takich patologicznych przypadków nie należy chyba przeceniać. Ponadto w stanach takich mamy do czynienia nie tyle z lukami w pamięci retencjonalnej, ile z brakiem retencji w ogóle.

⁴⁰ O ile tylko z jakichś fizjologicznych względów nie dojdzie do „całkowitej” utraty świadomości.

⁴¹ „[...] no memory of an earlier phase of the motion is contained in the perception of a later phase” – ibidem, s. 171.

⁴² Ibidem.

tycznie są rozciągniętymi w czasie procesami, procesualności tej nie możemy jednak rejestrować – jak można przypuszczać – ze względu na pewne ograniczenia podmiotowe. Mehlberg nie bierze jednak takiej możliwości pod uwagę, w związku z czym proponuje wprowadzić dwa różne porządki czasowe, związane – jak to on ujmuje – z porządkiem intuicyjnym: „czas percepcji i czas pamięci”⁴³. Czas pamięci jest według filozofa anizotropowym porządkiem (wyróżniony kierunek) ufundowanym na asymetrycznej relacji następstwa, określonej w D_1 . Percepcja „figur czasowych” z kolei – przeciwnie – wiąże się z porządkiem izotropowym⁴⁴. Trudno jest mi jednak zrozumieć postulowaną przez Mehlberga dystynkcję. Rzecz widzę bowiem tak, że percepcja „figury czasowej” dokonuje się albo momentalnie, od razu dana jest określona „postać”, albo też jest „rozciągnięta w czasie”. Jeśli to pierwsze, to w ogóle nie mamy podstaw mówić o porządku czasowym⁴⁵; jeśli zaś to drugie, to „automatycznie” działa retencja, wprowadzając fenomenologiczną „strzałkę”. Sam fakt, że spostrzeganą „figurę” nazywa Mehlberg „figurą *czasową* [kursywa – M. Ł.]” zdaje się świadczyć, że intuicyjnie skłania się on raczej do drugiej z zaproponowanych interpretacji. W świetle powyższych uwag postulowanie dwóch porządków czasowych wydaje mi się „mnożeniem bytów ponad konieczność” – tym bardziej że rozróżnienie to zakłada separację dwóch czynników, które – fenomenologicznie biorąc – wydają się nierozzerwalnie sprzęgnięte: spostrzegania i pamięci. Zachodzi bowiem sensowne przypuszczenie, że każda aktualna impresja (spostreżenie) odsyła do zatrzymanych w pamięci wcześniej przeżytych treści⁴⁶, tj. pojawia się zawsze na jakimś tle (empiriokrytycy mówili np. o „masach apercepcyjnych”). To także – jak można przypuszczać – ma na uwadze Husserl, gdy w swej fenomenologicznej analizie czasu pisze: „Teraźniejszość zawsze jest zrodzona z przeszłości”⁴⁷. Poza tym – jeśli nawet istnieją momentalne percepcje pewnych całości, jakieś podstawowe jednostki doświadczenia – to za takie należałoby uznać chyba wrażenia, w których momentalnie prezentuje się nam jakaś pojedyncza jakość (cecha) percepowanego przedmiotu. Momentałość spostrzeżeń, rozumianych jako prezentujących zespoły jakości (cech)⁴⁸, budzi już większe wątpliwości – w każdym razie nasza możliwość jednoczesnego ujęcia pewnej mnogości jakości z pewnością jest ilościowo ograniczona. Ponadto jeśli nawet uznamy istnienie momentalnych percepcji, to nie da się do nich zredukować poznania zmysłowego, które opiera się przecież na następstwie wrażeń lub spostrzeżeń, a tym samym nieuchronnie zakłada pamięć.

I jeszcze jedno: rozważając asymetrię relacji *następowania po (succession)* w kontekście DI , Mehlberg zwraca uwagę, że asymetria ta sprowadza się

⁴³ „[...] the time of perception and the time of memory” (ibidem, s. 172).

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Trudno przecież utrzymywać np., że dana „momentalna percepcja” następuje po sobie samej (relacja następstwa nie jest zwrotna).

⁴⁶ Przy czym nie muszą to chyba zawsze być treści bezpośrednio, żywo uświadamiane.

⁴⁷ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii...*, s. 157.

⁴⁸ Porównaj: Zdzisław Cackowski, *O teorii poznania i poznawania*, Warszawa 1968, s. 51–52.

do faktu, że jeśli jakiś psychiczny stan X zawiera przypomnienie stanu Y , to Y nie będzie zawierał przypomnienia stanu X ⁴⁹. Filozof dodaje jednak, że – mimo niekwestionowalnego potwierdzenia tego faktu przez obserwację – wydaje się możliwe, iż w pewnych szczególnych wypadkach niektóre indywidua mogą doznawać stanów psychicznych zawierających pamięć stanów, które następują po nich z punktu widzenia „uniwersalnego czasu”⁵⁰. Dziwna ta supozycja nie pozostaje jednak poparta przez Mehlberga jakimś przykładem czy choćby tylko próbą konkretyzacji. Wydaje się, że mogłaby ją ilustrować taka oto konstrukcja: w czasie t_1 profeta doznaje jasnowidzenia, co do przyszłego zdarzenia Z , które nastąpi w późniejszym czasie t_3 . W pośrednim zaś czasie t_2 ten sam profeta przypomina sobie treść swojego jasnowidzenia z czasu t_1 . Zakładając, że przypomnienie treści jasnowidzenia Z jest tym samym, co przypomnienie Z , mieliśmy sytuację, w której profeta pamięta coś, co obiektywnie dopiero nastąpi. Abstrahując już od „irracjonalizmu” argumentów powołujących się na jasnowidzenie, wydaje się, że nie da się utrzymać wskazanego tu założenia. Przypomnienie sobie bowiem treści proroctwa jest czymś innym zgoła niż przypomnienie sobie przyszłej „żywej” percepcji prorokowanego zdarzenia Z .

*

Kończąc rozważania nad funkcją pamięci w fenomenologicznym określaniu „strzałki” czasu, chciałbym zwrócić uwagę, że Mehlberg nie zapoznaje zupełnie roli pamięci retencjonalnej w konstytucji naszego rozumienia czasu. Są bowiem takie fragmenty jego wypowiedzi, które wyraźnie wskazują na fundamentalną rolę pamięci „pierwotnej” (retencji) w ustanawianiu „intuicyjnego” pojęcia czasu. Zauważa on np., że czas (w intuicyjnym sensie) przestałby płynąć, jeśli momentalne psychologiczne stany byłyby całkowicie zapomniane bezpośrednio po tym, jak zajdą⁵¹. Co więcej, filozof sugeruje, że bez tej „automatycznej” pamięci nie tylko nie można by wprowadzić relacji następstwa, ale także i – równoczesności⁵². Problem jedynie w tym, że filozof nie jest w tym wypadku konsekwentny. Można nawet zaryzykować tezę, że Mehlberg w swych rozważaniach nad intuicyjnymi podstawami uznania „strzałki” czasu często nie

⁴⁹ Gwoli ścisłości dodajmy, że – według niektórych autorów – asymetria czasu nie jest tym samym co ‘strzałka’ (nieodwracalność). Asymetria – mówiąc najogólniej – oznacza, że jeśli zmienimy kierunek czasu (znak zmiennej t), to odwróci się kolejność następstwa zdarzeń. (inaczej: trwanie jest interwałem zorientowanym). Nie przesądza to jednak, który z kierunków następstwa jest wyróżniony w tym sensie, że nie daje się odwrócić (patrz: M. Bunge, *Time Asymmetry, Time Reversal, and Irreversibility*, [w:] *The Study of Time*, ed. J. T. Fraser, F. C. Haber, G. H. Müller, Berlin–Heidelberg–New York 1972, s. 122–123, 129).

⁵⁰ H. Mehlberg, *Time...*, s. 186.

⁵¹ Ibidem, s. 173.

⁵² Równoczesność bowiem można potraktować jako graniczny przypadek następstwa. Łatwo bowiem zdefiniować równoczesność w terminach następstwa: stany X i Y są równoczesne, jeśli zachodzą „między” tymi samymi fenomenami lub – jeśli każdy stan, który jest późniejszy (lub wcześniejszy) w stosunku do jednego, jest również późniejszy (lub wcześniejszy) w stosunku do drugiego (ibidem, s. 173).

dostrzega w należyтым stopniu roli pamięci retencjonalnej oraz – co jest poniekąd tego konsekwencją – myli subiektywny poziom psychologiczny (rozmaite ograniczenia pamięci „wtórnej”, ponownego przypomnienia) z „obiektywnym” – fenomenologicznym. To właśnie na tym ostatnim odnajdujemy – jak można przypuszczać – nieodwracalny porządek następstwa związany z „działaniem” retencji.

Oczywiście wskazywaną wyżej rolę retencji można rozmaicie kwestionować. To byłby już jednak temat na inny artykuł. Zasygnalizuję tu tylko, że jednym z zastrzeżeń wobec retencji jako fenomenologicznego wyznacznika ‘strzałki’ czasu mogłoby być to, iż – jak wskazują niektórzy psychologowie – porządek czasowy spostrzeżeń (spostreganych fenomenów), które dzieli bardzo krótki okres, jest trudny do ustalenia na poziomie percepcji⁵³. Myślę jednak, że obiekcie tę można próbować uchylić, rozróżniając między naszą – zawodną przecież – zdolnością percepcji, a „obiektywnym”, fenomenologicznym sposobem funkcjonowania pamięci retencjonalnej.

Summary

In this paper I consider phenomenological and psychological criterions of time ‘arrow’. I assume that memory is the fundamental factor, which enables us to recognize timeness, i.e. to constitute our experience of time. Henryk Mehlberg remarks on psychological time ‘arrow’, contained in the work *Time, Causality and Quantum Theory*, are the main point of my considerations. I take into account F. Brentano’s and E. Husserl’s theses (and discoveries) concerning consciousness of time, too. Mehlberg’s not sufficient regarding retentional memory is the pivot of my conclusion.

⁵³ H. A. C. Dobbs, *The Dimensions...*, s. 274–275.

Leszek Żuk

Teleonomiczność w ewolucji świata

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział we Wrocławiu, 11 III 2005 r.)

Zgodnie z założeniami ogólnej teorii systemów wszystkie znane dotychczas systemy okazują się teleonomiczne, co oznacza, że zdążają do charakterystycznego dla nich stanu docelowego, oraz ekwifinalne, czyli utrzymujące ukierunkowanie procesów, mimo wystąpienia czynników zakłócających osiągnięcie stanu docelowego. W świetle dostępnych danych obiektywna rzeczywistość okazuje się w zasadzie uporządkowana, co oznacza, że wykazuje określoną regularność, zorganizowanie i jedność, mimo ogromnego zróżnicowania, a także ustalone relacje, związki i oddziaływania wewnętrzne, które decydują o tej regularności, prawidłowości i jedności¹. Niezmiernie ważny jest również fakt, że obserwowane ukierunkowanie procesów można wyprowadzić z samej struktury systemów, ich elementów lub podsystemów, określonej hierarchicznej organizacji oraz wielostronnych relacji, związków i oddziaływań wzajemnych, zarówno wewnątrzsystemowych, jak i łączących je z otoczeniem. Wskazuje to na immanentność ukierunkowania procesów i świadczy o tym, że teleonomiczność jest naturalną właściwością systemów, bez której nie można sobie wyobrazić ani ewolucji świata jako całości, ani też przekształceń jego elementów (podsystemów): pól fizycznych, cząstek elementarnych, galaktyk, gwiazd i innych ciał niebieskich, organizmów żywych, społeczeństw, psychiki oraz cywilizacji. Co więcej, zestawienie teleonomii różnych systemów pozwala wyróżnić podstawowe cechy wspólne dla nich wszystkich. W mojej opinii jest to dowód na fundamentalną jedność Wszechświata stanowiącego obecnie największy znany człowiekowi system², czyli obiektywnie funkcjonującą całość, aczkolwiek jest to całość ogromnie złożona, wielokomponentowa i wykazująca wielkie zróżnicowanie wewnętrzne³.

Jeśli przyjąć za większością fizyków, że rosnąca, ogólnie rzecz biorąc, entropia (trudne kwestie jej praktycznego pomiaru pozostawiam fizykom) określa

¹ Antoni Podsiad, Zbigniew Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, PAX, Warszawa 1983, s. 280.

² Borys Kuzniecowa, *Historia filozofii dla fizyków i matematyków*, tłum. Zygmunt Simbierowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 379.

³ W. G. Afanasjew, *Problema ciełostnosti w filozofii i biologii*, s. 154.

kierunek upływu czasu⁴, dostrzega się prawidłowość obejmującą całą znaną rzeczywistość. Otóż najpierw pojawiają się systemy najprostsze, a dopiero potem stopniowo wzrasta stopień ich złożoności. Widać więc wyraźnie ukierunkowane następstwo czasowe i rozwój materii od systemów prostych do złożonych⁵. Oczywiście zjawisko to zostało zauważone już dawno temu i w formie mitologicznej odnotowane przez niemal wszystkie kultury świata. Dla przykładu wystarczy przypomnieć choćby powszechnie znany mit biblijny⁶, starszy od niego babiloński poemat *Enuma Eliš*⁷ lub święte teksty Majów⁸. Dopiero jednak współczesna nauka, w tym ogólna teoria systemów z pojęciem teleonomii, uczyniła rozwój immanentną cechą materii, gdzie wzrost złożoności systemów nie jest już rezultatem ingerencji niedostępnych badaniu sił zewnętrznych (bóstw) lub tajemniczych energii postulowanych przez witalizm, lecz naturalnym składnikiem rzeczywistości. W ten sposób zauważa się teleonomiczność materii jako całości.

Złożoność coraz bardziej zaawansowanych systemów powstających w toku ewolucji jest mierzona rosnącą liczbą tworzących je elementów oraz liczbą relacji, związków i oddziaływań wzajemnych łączących te elementy oraz relacji, związków i oddziaływań wzajemnych łączących systemy z ich otoczeniem. Na przykład jądra atomowe składają się z nukleonów, lecz one same wchodziły w skład atomów, te zaś są składnikami molekuł chemicznych. Z kolei molekuły stanowią podstawę funkcjonowania organizmów żywych, organizmy zaś rozwijają coraz sprawniejsze zdolności psychiczne i tworzą społeczeństwa, a w ramach tych ostatnich powstają zjawiska kulturowe i rodzi się cywilizacja. Procesów odwrotnych nie znamy, jeśli nie liczyć rozpadu systemów na elementy składowe, co jest jednak praktycznie tożsame z cofnięciem się do systemów istniejących już wcześniej, lecz nie z tworzeniem nowych.

Teleonomiczność ewolucji systemów przejawia się zatem w dążeniu do ich maksymalnej złożoności wyrażanej coraz większą liczbą elementów, podsystemów i zachodzących procesów. Rośnie zdolność powstających systemów do trwania, wzmagają się ich wewnętrzne zróżnicowanie, ruchliwość i aktywność⁹.

Następnym wyróżnikiem procesów teleonomicznych, obserwowanych na kolejnych etapach ewolucji przebiegającej w czasie, jest stopniowe powstawanie coraz to nowych rytmów, regularności, tendencji i prawidłowości systemo-

⁴ Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time. From the Big Bang to Black Holes*, Bantam Press, London, New York, Toronto, Sydney, Auckland 1989, s. 146.

⁵ Antoni Hoffman, *Wokół ewolucji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 229–230; Roger G. Newton, *Zrozumieć przyrodę*, tłum. Agnieszka Górnicka, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996, s. 59.

⁶ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Rdz. 1,1–2,4.

⁷ *Enuma Eliš czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, oprac. ks. dr Józef Bromski, Wydawnictwo Wacław Bagiński, Wrocław 1998, s. 79–87.

⁸ Popol Vuh, *Księga rady narodu Quiche*, tłum. Halina Czarnocka, Carlos Marrodan Casas, oprac. i wstępem poprzedziła Elżbieta Siarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 39–40.

⁹ W. G. Afanasjew, *Problema...*, s. 124–125.

wych, które nakładają się na rytmy, regularności, tendencje i prawidłowości etapów wcześniejszych, tworząc charakterystyczną hierarchię organizacji oraz funkcji systemów¹⁰. Na przykład w organizmie żywym, choć wykazuje on właściwości specyficzne tylko dla niego, wciąż pozostają aktualne wszystkie prawidłowości typowe dla ogólniejszych procesów chemicznych, przemian jądrowych, zjawisk termodynamicznych itd., aż do najbardziej elementarnych składników materii. Dostrzegam tu ukierunkowanie rozwoju zmierzające do pojawiania się coraz to nowych procesów systemowych i budowania ich na podstawie procesów bardziej elementarnych. Teleonomiczność przejawia się zatem w tworzeniu systemów hierarchicznych o coraz większej liczbie poziomów organizacji wchodzących w ich skład.

Ten sposób rozumowania okazuje się adekwatny w odniesieniu do cząstek, atomów, molekuł chemicznych i następnich, coraz bardziej złożonych systemów, aż do psychiki, kultury oraz cywilizacji. Za każdym razem jednak, kiedy badacz mówi o nowym poziomie organizacyjnym, ma na myśli nową, oryginalną i wcześniej nieznaną jakość, która może być opisana i która dany system wyróżnia¹¹. Dzięki temu minimalizuje subiektywizm oceny i pokazuje, że koncepcja hierarchicznej organizacji Wszechświata w postaci poziomów dobrze opisuje stan rzeczywisty. Z tego punktu widzenia teleonomia procesów rozwoju wyraża się przechodzeniem materii na coraz wyższe i coraz bardziej złożone poziomy organizacji.

Niezmiernie ważną cechą ewolucji systemów, jeśli je uporządkować w kierunku rosnącej złożoności na coraz wyższych poziomach organizacji, jest dramatycznie malejąca ilość materii, która uczestniczy w ich tworzeniu. Już dawno zwrócono uwagę, że tylko jeden gatunek zamieszkujący Ziemię zdołał wytworzyć cywilizację, chociaż w chwili obecnej na naszej planecie jest ponad półtora miliona wszystkich gatunków organizmów żywych. A przecież ta dysproporcja wzrasta jeszcze bardziej, jeśli uwzględni się wszystkie gatunki kiedykolwiek żyjące na Ziemi¹². Nie ma bowiem żadnego powodu, aby w tych rozważaniach pomijać miliony, a może nawet miliard, form powstałych w całych dziejach ziemskiej biosfery. Wszystko to jednak oznacza, że przytłaczająca większość ziemskich systemów organicznych nie osiągnęła i najprawdopodobniej nigdy nie osiągnie poziomu cywilizacji. Co więcej, bardzo podobne zjawiska można zaobserwować w odniesieniu do wszystkich przejść między poziomami organizacji. Stephen Jay Gould pisze na przykład, że aż pięć szóstych całej historii życia na Ziemi przypada na organizmy jednokomórkowe¹³. Według

¹⁰ *Kratkij słowar po filosofii*, red. I. W. Blauberg, I. K. Pantin s. 287; W. I. Kriemianskij, *Strukturnyje urowni żywoj materii*, Nauka, Moskwa 1969, s. 9.

¹¹ *Obiektijnaja dialektika*, red. F. F. Wiakkieriew, Mysl, Moskwa 1981, s. 342–343.

¹² Władysław J. H. Kunicki-Goldfinger, *Szukanie możliwości. Ewolucja jako gra przypadków i ograniczeń*, PWN, Warszawa 1989, s. 169.

¹³ Stephen Jay Gould, *Model historii życia*, [w:] *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, Warszawa 1996, s. 68.

najnowszych, oczywiście przybliżonych ocen¹⁴, Wszechświat składa się głównie (być może nawet w 99%?) z materii jeszcze nieznannej człowiekowi, obejmującej egzotyczne formy energii i cząstki, odmienne od dotąd badanych. Zgodnie z tymi sugestiami znana materia może stanowić zaledwie około 1% masy Wszechświata. Oznacza to, że zaledwie 1% całej materii wszedł na drogę potencjalnego rozwoju w stronę systemów wyżej zorganizowanych i bardziej złożonych. Dla zwiększenia dramatyzmu tych ustaleń warto dodać, iż materia nam znana, czyli ów jeden procent całości, istnieje niemal wyłącznie w postaci najprostszych atomów wodoru (około 75%) i helu (około 25%). Zaledwie ułamek procentu przypada na atomy wszystkich pozostałych pierwiastków (a jest ich ponad sto we współczesnym układzie okresowym). Znowu zatem powtarza się ta sama sytuacja: ogromna przewaga ilościowa systemów najprostszych (atom traktuję jako system), a przez to ewolucyjnie najmniej interesujących. W dodatku ta prawidłowość przenosi się też na następny poziom organizacji. Otóż ziemskie organizmy żywe oparły swą budowę i funkcjonowanie na zaledwie kilku pierwiastkach jako surowcu podstawowym: ok. 46,6% masy biosfery stanowi tlen, 27,7% – krzem, 8,1% – glin, 5% – żelazo i 3,6% – wapń. Zawartość innych pierwiastków w organizmach żywych nie przekracza nawet jednego procenta, choć w ilościach śladowych obecne są oczywiście wszystkie¹⁵.

Najwyraźniej ewolucja ukierunkowana na tworzenie systemów coraz bardziej złożonych, sprawniejszych i aktywniejszych (wyższych poziomów organizacji)¹⁶ dotyczy coraz mniejszej ilości zaangażowanej w nią materii. Analiza dostępnych danych sugeruje, że zdecydowana większość materii pozostaje na możliwie najprostszym poziomie organizacji, a tylko śladowe jej ilości przechodzą ewolucję w kierunku rosnącej złożoności.

Ukierunkowanie ewolucji w obrębie obiektów fizycznych, organizmów żywych, psychiki, kultury oraz cywilizacji jest dość oczywiste i zazwyczaj akceptowane przez większość badaczy bez względu na ich poglądy filozoficzne¹⁷. Kłopoty pojawiają się dopiero przy próbie przejścia do wizji ogólnej, kiedy podejmuje się wysiłek wbudowania wiedzy o teleonomii na każdym z poszczególnych poziomów organizacji w kontekst całej rzeczywistości. Dostrzeżenie jakiegokolwiek ukierunkowania w procesach rozwoju wymaga koncentracji uwagi na coraz mniejszej ilości materii zaangażowanej w ten rozwój. Nic zatem dziwnego, że dla wielu fizyków i kosmologów materia, energia oraz informacja rozpatrywane w całości, nie zawsze jawią się jako jeden system z określoną teleonomicznością jego procesów. Z drugiej strony jednak trudno zaprzeczyć, że procesy ukierunkowane istnieją, a nawet konstytuują rzeczywistość.

Uważam, że problem tkwi już we wstępnym założeniu. Otóż tradycyjne podejście kauzalne zakłada możliwość przewidywania skutku następującego

¹⁴ Stanisław Bajtlik, *Ni-coś. Z czego zrobiony jest Wszechświat?*, „Polityka”, 51/51, 22/29 grudnia 2001; Michał Różyczka, *Pustka w przyszłości*, „Polityka”, 23 czerwca 2001.

¹⁵ Jerzy Kączkowski, *Podstawy biochemii*, WNT, Warszawa 1996, s. 23–25.

¹⁶ *Obiektywna dialektyka...*, s. 344–345.

¹⁷ A. Hoffman, *Wokół ewolucji...*, s. 86.

w czasie po przyczynie. Z tego punktu widzenia każdy kolejny poziom organizacji materii powinien być nieuniknionym rezultatem wcześniejszej ewolucji. Skoro pojawiły się nukleony, wydaje się „oczywiste”, że pojawią się jądra atomowe, potem same atomy. Istnienie atomów miałyby zaś determinować w sposób naturalny ukształtowanie molekuł chemicznych, które ze swej strony przechodzą ewolucję prowadzącą do powstania życia. Otrzymany w ten sposób obraz ewolucji jest prosty, bardzo logiczny i zdaje się odpowiadać rzeczywistości, ponieważ faktycznie obserwuje się w nim czasowe następstwo coraz bardziej skomplikowanych systemów materialnych. Ponadto można te systemy pogrupować w poziomy organizacji rozumiane jako zapis rosnącej złożoności materii. Niestety takie rozwiązanie pomija niewygodne pytanie o tę ogromną ilość materii nietworzącej bezpośrednio coraz sprawniejszych systemów. Gdyby na przykład cywilizacja rzeczywiście była „celem” istnienia Wszechświata, każdego musiałaby zaskoczyć „rozzrutność” natury tak zazwyczaj oszczędnej i stosującej się zwykle do zasady minimalnego wysiłku i jak najmniejszych kosztów.

W poszukiwaniu adekwatnej teorii tłumaczącej to ukierunkowanie procesów rozwoju kreacjonіści posługują się hipotezą Boga. W myśl tych założeń Bóg miałby dysponować jakimś planem rozwoju Wszechświata i dlatego obserwujemy celowość procesów oraz ukierunkowanie całej ewolucji na powstanie życia, a następnie cywilizacji. Wydaje się, że dzięki temu można byłoby obejść problem zbyt małego prawdopodobieństwa związanego z niektórymi wydarzeniami, jak choćby powstanie życia. Jest to jednak złudne, ponieważ kreacjonizm, pozornie „tłumacząc” rzeczywistość, w istocie uchyla się od poważnej weryfikacji przyjętych koncepcji. Nie dysponujemy bowiem żadnymi metodami sprawdzenia tego rodzaju założeń i nawet ich zwolennicy na ogół otwierają odwołują się do tez religijnych, z góry uznając je za niesprawdzalne, choć jednocześnie za wyższe albo przynajmniej równorzędne z naukowymi. Typowych przykładów tego rodzaju interpretacji dostarczają P. Teilhard de Chardin¹⁸, M. Heller i J. Życiński¹⁹. Znamienne jest przy tym to, że u każdego ze wspomnianych autorów brakuje logicznego i empirycznego wsparcia tezy o boskiej ingerencji w ewolucję rzeczywistości. W praktyce jest to bowiem równoznaczne z nawrotem do koncepcji kreacjonistycznych, które dość dawno zostały już usunięte z kręgu rozważań naukowców i filozofów²⁰. W dodatku implikuje istnienie swoistej „nadbudowy” niewykrywalnej dla badaczy, ponieważ niepodlegającej normalnym prawom fizyki.

Jest to głęboko sprzeczne z dotychczasowymi osiągnięciami teorii systemów, zakładającej przecież wzajemne powiązanie wszystkich elementów świata

¹⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *Rozważania nad naukowym prawdopodobieństwem i religijnymi konsekwencjami rzeczywistości ponadludzkiej*, [w:] *Pisma*, t. 3: *Moja wizja świata i inne pisma*, s. 345; Zenon Radziwolski, *Filozofia Teilharda i jej recepcja w Polsce*, „Studia Śląskie”, Seria nowa, t. 43, 1984, s. 369.

¹⁹ Michał Heller, Józef Życiński, *Dylematy ewolucji*, Biblos, Tarnów 1996, s. 154.

²⁰ Zdzisław Kochoński, *Problem celowości we współczesnej biologii (Fakty, interpretacje, światopoglądy)*, PWN, Warszawa 1966, s. 37–38.

zorganizowanego w „supersystem”, a zatem odrzucającej możliwość istnienia jakiegokolwiek elementu z jednej strony doskonale izolowanego, a z drugiej wpływającego na inny element, który jednak nie może oddziaływać na ten pierwszy²¹. Ewentualna relacja Bóg–świat musiałaby być wzajemna, o ile nie założymy, że Bóg pozostaje w wyjątkowej sytuacji i może oddziaływać, sam nie podlegając oddziaływaniu. Wbrew tego typu poglądom rozpoznane dotychczas i obserwowane relacje, związki oraz oddziaływania systemowe zawsze muszą być wzajemne. Nigdy dotąd nie udało się znaleźć relacji, związków i oddziaływań wyłącznie jednokierunkowych.

Alternatywnego rozwiązania dostarcza Józef Bańka²², który analizuje sprzeczność między aktualnym, już zrealizowanym istnieniem systemów materialnych „tu i teraz” oraz jeszcze nieistniejącymi, lecz potencjalnie możliwymi do zrealizowania (bo wynikającymi z systemu) jego stanami przyszłymi. W ten sposób można wskazać potencjalne ukierunkowanie procesów, chociaż nie dysponuje się żadną metodą ścisłego prognozowania ich realizacji²³. Na przykład istnienie atomów jest koniecznym warunkiem dla zaistnienia molekuł, ale nie każdy atom musi wejść w skład jakiejś molekuly. Nie można więc stwierdzić, że określony atom z całą pewnością utworzy molekułę, lecz należy poprzestać na uznaniu, że jest to potencjalnie możliwe po spełnieniu określonych warunków. Sądzę, że to samo dotyczy poszczególnych elementów Wszechświata: teoretycznie wszystkie atomy wodoru mogą utworzyć gwiazdy i przekształcić się w atomy cięższe, lecz faktycznie realizują to tylko niektóre z nich. Podobnie jest z powstaniem życia jako systemu dysypatywnego. Jak się zdaje, może ono rozwinąć się wszędzie, gdzie występują odpowiednie substancje chemiczne, lecz praktyczna realizacja życia dokonuje się jedynie w rzadkich wypadkach, dzięki zaistnieniu dość swoistych warunków. Chodzi o stan nierównowagi i nieuporządkowania, w którym pojawiają się lokalne gradienty chemiczne lub elektromagnetyczne, na przykład na cząstkach mineralnych²⁴. Zazwyczaj gradienty owe szybko doprowadzają do wyrównania poziomów energii i w ostatecznym rozrachunku zanikają. Jednakże pod presją lokalnych czynników energetycznych mogą trwać przez jakiś czas jako stan wymuszony, czyli życie²⁵. Jest to rezultat ukierunkowania (asymetrii) procesów w ramach zjawiska znanego jako chaos deterministyczny, gdzie z nieuporządkowania samorzutnie powstają lokalne stany uporządkowane²⁶. Jednym z takich stanów jest właśnie życie.

²¹ Henryk Pisarek, *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994, s. 63–64.

²² Józef Bańka, *On Aspects of Recentivist Philosophy*, tłum. Chester A. Kisiel, Central European Centre for Behavioral Economics, Katowice 1995, s. 87.

²³ Ibidem, s. 51.

²⁴ Włodzimierz Sedlak, *Wprowadzenie w bioelektronikę*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź 1988, s. 112–113.

²⁵ Ibidem, s. 124.

²⁶ Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przedmowa Bogdan Baranowski, tłum. Katarzyna Lipszyc, PIW, Warszawa 1990, s. 141; ibidem, s. 150–151; Michał Tempczyk, *Świat harmonii i chaosu*, CiS, Warszawa 1995, s. 228–229.

W odróżnieniu od materii nieożywionej, w systemach organicznych istnieje zapis informacji, tworzącej pewien program rozwoju albo plan, według którego takie systemy potem się kształtują (ukierunkowanie jest uznawane za immanentną cechę systemów organicznych²⁷). Stąd można je określać jako systemy samoprogramujące i samobudujące, czyli sterujące swoim rozwojem w ramach określonych przez program. W organizmach żywych tym programem jest genotyp, w cywilizacji zaś – przekaz kulturowy. W tym ostatnim wypadku pojawia się jeszcze dodatkowa forma antycypacji przyszłości, a mianowicie samokreowanie, czyli świadome planowanie i swobodny dobór materiału, z którego system może korzystać.

Jak zatem widać, niewątpliwa antycypacja przyszłości zapisana w samym systemie oraz niepodlegające dyskusji ukierunkowanie procesów okazują się charakterystyczne przede wszystkim dla systemów organicznych, a także psychicznych, społecznych, kulturowych oraz cywilizacyjnych. W odróżnieniu od nich systemy nieorganiczne są ukierunkowane na doraźne trwanie²⁸. To wyjaśnia zarazem, dlaczego świat w ogromnej większości zbudowany z materii najprostszej, tak często jest postrzegany jako rzekomo „bezkierunkowy” w swoim rozwoju.

Istotnym mechanizmem chroniącym integralność systemów i utrzymującym ukierunkowanie jest inercja procesów. Na przykład trwająca już reakcja chemiczna zwykle blokuje ewentualne rozpoczęcie reakcji konkurencyjnej, do której potrzebne są te same substraty. Na tej zasadzie działają złożone systemy regulacyjne w organizmach żywych; o kierunku i rodzaju reakcji fizjologicznej decyduje często konkurencja między enzymami. Ten, który już rozpoczął działanie, blokuje możliwość działania innych enzymów, co przejawia się jako ukierunkowanie procesu.

Systemy bardziej zaawansowane rozwijają szczególny sposób reagowania na czynniki zakłócające prawidłowy przebieg ich procesów. Wyraża się on aktywną neutralizacją zakłóceń przez system. Na przykład nadmierne obniżenie temperatury otoczenia u wielu zwierząt (zwanych endotermicznymi) powoduje podwyższenie poziomu ich metabolizmu, aby mogły uzyskać w ten sposób dodatkową energię cieplną. Chłód skłania też zwierzęta do zmiany zachowania mającego kompensować spadek temperatury otoczenia – na przykład migracje ptaków, letarg zimowy niektórych ssaków albo poranne wygrzewanie się na skałach często spotykane wśród owadów i gadów.

We wszystkich systemach daje się wykryć elementy teleonomii, chociaż w wypadku materii nieorganicznej ma ona charakter przede wszystkim zachowawczy, nakierowany na terażniejszą ochronę, a dopiero pośrednio, poprzez trwanie danego systemu, na przyszłość. Jeśli ten tok rozumowania jest zasadny, pozornie paradoksalny obraz Wszechświata, niemal w całości składającego się

²⁷ *Philosophisches Wörterbuch*, red. Georg Klaus, Manfred Buhr, s. 1218.

²⁸ Ludwig von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania*, tłum. Ewa Woydyłło-Woźniak, PWN, Warszawa 1984, s. 192–197.

z materii bardzo prostej, przestaje być niezrozumiałą, skoro dominujące systemy nieorganiczne są ukierunkowane jedynie na trwanie i konserwację stanu aktualnego.

Powstaje pytanie, czy w ogóle jest możliwe zbudowanie uniwersalnego modelu teleonomii dającego się zastosować do wszelkich systemów, począwszy od materii nieorganicznej, poprzez organizmy żywe, psychikę, systemy społeczne i kulturowe aż po zjawiska ekonomiczne oraz polityczne?

Uznałem, że jest to możliwe, lecz przy nieco zmienionej koncepcji „celu” jako stanu, do którego systemy zmierzają. Za punkt wyjścia dla rozwiązania tej kwestii przyjąłem obserwację, zgodnie z którą wyniki otrzymywane empirycznie zwykle wykazują odchylenia od teoretycznie założonego rezultatu, nie stanowią pojedynczej wartości, lecz układają się w „chmurę” oscylującą wokół pewnej wartości oczekiwanej. Uważam, że te odchylenia nie wynikają jedynie z niedokładności zastosowanych technik pomiarowych, lecz są immanentną cechą systemów i teleonomii.

Otóż zjawiska rozmycia obszaru, w którym mieszczą się rezultaty konkretnych działań, obserwuje się wśród organizmów żywych, mimo że dysponują one wewnętrznym programem rozwoju (genotypem) mającym sterować procesami organicznymi. W rzeczywistości bowiem każdy pojedynczy organizm (osobnik) realizuje swoją własną zindywidualizowaną wersję programu wspólnego dla całej populacji lub gatunku i nigdy nie pokrywa się ona całkowicie z programami innych organizmów, choćby nawet miały ten sam genotyp. Tak więc na wykresie obrazującym ukierunkowanie procesu na określony cel, zamiast punktu, zawsze otrzymuje się chmurę danych wokół teoretycznie zdefiniowanej wersji „idealnej”. Wiadomo na przykład, że z jajka kury musi wykluć się kurczak i w normalnej sytuacji tak rzeczywiście jest. Niestety, nigdy dwa kurczaki, nawet wyklute w podobnej sytuacji czy wręcz w jednym gnieździe, nie są takie same, a łączy je tylko pewna liczba cech wspólnych pozwalających zaliczyć je do kategorii nazywanej „kurczakiem”, z uwzględnieniem tak zwanych „modulantów”²⁹, jak językoznawcy określają cechy indywidualne pojęcia odchylające się od ogólnego standardu. Te same obserwacje dotyczą jednak nie tylko kurczaków, lecz wszystkich organizmów. Na przykład dwa bliźniacze nasiona pochodzące od tej samej rośliny nigdy nie dadzą roślin potomnych o takich samych cechach. Co więcej, jeśli nasiona trafią do różnych środowisk z różnymi warunkami, powstające rośliny mogą znacznie różnić się wyglądem, chociaż wciąż będą należeć do tego samego gatunku i zachowają zdolność do krzyżowania. Nawet bliźnięta jednojajowe, a więc wyposażone w identyczny genotyp, chociaż bardzo do siebie podobne, nie są dokładnie takie same. Podobnych przykładów można przytoczyć bardzo wiele i zawsze powtarza się ten sam schemat: mimo podobieństwa genotypów (czyli programów), lub wręcz ich identyczności, realizacja fenotypowa (somatyczno-funkcjonalna) zawsze jest indywidualna

²⁹ John R. Taylor, *Kategoryzacja w języku. Prototypy w teorii językopoznawczej*, tłum. Anna Skucińska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2001, s. 114.

i praktycznie nie do powtórzenia. Jest to zarazem odpowiedź na fantastyczne opowieści o tym, jakoby można było w przyszłości dokonać klonowania niektórych osobistości znanych z historii i że kiedyś znów staną wśród nas Leonardo da Vinci, Napoleon albo Hitler. Owszem, samo sklonowanie pewnych postaci historycznych być może będzie możliwe i otrzymany w ten sposób osobnik rzeczywiście byłby genetycznie identyczny ze swoim pierwowzorem³⁰, lecz jego wygląd zewnętrzny, osobowość i całe życie kształtujące oblicze człowieka okażą się prawdopodobnie odmienne i całkowicie zindywidualizowane.

Procesów ewolucji systemów organicznych nie można przewidzieć w szczegółach, mimo istnienia programu w postaci materiału genetycznego³¹. Tyleż wymownym, co efektownym przykładem trudności z prognozowaniem w biologii jest choćby zagadnienie dinozauroida. Od dawna zastanawiano się, jak wyglądałaby Ziemia i czy powstałaby na niej jakaś istota rozumna, gdyby dinozaury nie wyginęły w globalnej katastrofie kończącej okres kredowy³²? Jako swoista odpowiedź na to pytanie powstała fantastyczna „rekonstrukcja” istoty rozumnej roboczo nazwanej dinozauroidem³³, która ewentualnie mogła rozwinąć się z drapieżników bliskich niezbyt wielkiemu dwunożnemu *Troodontowi*. Wiza ta jest oczywiście niezwykle interesująca i pięknie prezentuje się w formie muzealnego modelu lub też ilustracji w książce, jednakże pozostaje wyłącznie fantazją. I to nawet nie ze względu na to, że dinozaury wyginęły około 67 milionów lat temu, lecz przede wszystkim z powodu nieprzewidywalności szczegółów procesu ewolucji³⁴. Ilya Prigogine wskazuje, że częściowa nieprzewidywalność jest immanentną cechą każdego procesu bez względu na to, czy badane zjawisko odnosi się do systemów nieorganicznych, czy też organicznych.

Ale co się dzieje w świecie opisanym przez prawa chaosu z demonem Laplace'a? Dzięki chaosowi deterministycznemu wiemy, że mógłby on przewidywać przyszłość tylko wtedy, gdyby stan świata był mu znany z nieskończoną dokładnością. Dzisiaj możemy posunąć się o wiele dalej, ponieważ istnieje jeszcze silniejsza niestabilność dynamiczna, taka że trajektorie ulegają zniszczeniu bez względu na to, jak dokładny jest opis stanu początkowego³⁵.

Wszystko niewątpliwie wskazuje, że procesy rozwojowe całej materii. Wszechświata i życia prowadzą w stronę istot myślących pojęciami wysoce abstrakcyjnymi, a zatem można ze stuprocentową pewnością zakładać ich powstanie na jakimś etapie ewolucji materii (my sami jesteśmy tego dowodem). Niestety, konkretne stwierdzenie, kiedy to nastąpi i w jakim punkcie Wszechświata

³⁰ Gisela Friedrichsen, *Gentechnologie. Chancen und Gefahren*, R.v. Decker und C. F. Müller, Heidelberg 1988, s. 104.

³¹ Władysław J. H. Kunicki-Goldfinger, *Szukanie możliwości...*, s. 147.

³² David Lambert and the Diagram Group, *The Dinosaur Data Book. The Definitive, Fully Illustrated Encyclopedia of Dinosaurs*, Avon Books, New York 1990, s. 34–35.

³³ Dale A. Russell, *An Odyssey in Time: The Dinosaurs of North America*, University of Toronto Press, Toronto 1989, s. 214–217.

³⁴ *Evolution und Stammesgeschichte der Organismen*, red. Lothar Kämpfe, VEB Gustav Fischer, Jena 1980, s. 109–110.

³⁵ Ilya Prigogine, *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury*, Warszawa 2000, s. 52.

jest absolutnie niemożliwe. Teleonomia przejawia się jako obszar, gdzie dokonuje się realizacja procesów kierunkowych, lecz można je przewidzieć tylko w najogólniejszych zarysach³⁶. Wiadomo jedynie tyle, że wyższe zwierzęta wykazują tendencję do rozwoju coraz bardziej złożonego systemu nerwowego. Ten kierunek najskuteczniej realizują ssaki, kilkadziesiąt milionów lat po dinozaurach doprowadzając do powstania człowieka, ale przecież nie ma żadnej pewności, że nie mogło się to zdarzyć dużo wcześniej i w innej grupie organizmów. Tak samo nie ma żadnych podstaw, aby sądzić, że istota rozumna musiała powstać akurat wśród ssaków naczelnych. Co więcej, nie ma też żadnych powodów, aby przypuszczać, że Ziemia została w jakiś sposób „przeznaczona” do roli kolebki rozumu. Prawdopodobnie mogło się to zdarzyć, lub nawet zdarzyło się, w innym systemie planetarnym, koło innej gwiazdy i w innej galaktyce.

Uwzględniając wszystkie te dane zakładam, że nie można mówić o teleonomii jako sztywnym programie. Gdyby tak było, umielibyśmy dokładnie przewidywać przyszłość systemów biologicznych i cywilizacyjnych. Tymczasem teleonomia procesów i całych systemów okazuje się obszarem ścierania się i wzajemnego modyfikowania wszystkich elementów tworzących system, procesów wewnątrzsystemowych oraz otoczenia tego systemu wraz z wszelkimi łączącymi je relacjami, związkami i oddziaływaniami wzajemnymi³⁷. Jeżeli dany system jest zrównoważony, można z dużym prawdopodobieństwem przewidywać, że również w przyszłości utrzyma równowagę między swoimi elementami, procesami i otoczeniem. Jeśli zaś system nie utrzymuje równowagi, a więc okazuje się niestabilny, nie można dokładnie przewidzieć jego przyszłego zachowania, ponieważ będzie on zmierzał do osiągnięcia stanu zrównowżenia³⁸.

Michał Tempczyk ujmuje to następująco: „Stabilność to cecha układów dynamicznych, polegająca na tym, że ich ruch zmienia się nieznacznie pod wpływem małych zaburzeń. Dzięki temu można dosyć dobrze kierować takim ruchem i przewidywać przyszłość układu na długi okres. Niestabilne układy – przeciwnie – są bardzo czułe na zmiany warunków ruchu, na przykład drobna zmiana początkowego kierunku ruchu prowadzi do istotnych zmian jego toru. Nazywa się to wrażliwością na warunki początkowe. Przewidywanie przyszłości ruchu niestabilnego jest poważnie ograniczone, początkowe błędy pomiaru jego toru dają bowiem w efekcie znaczne różnice przewidywań”³⁹.

Oczywiście, zarówno systemy występujące w naturze, jak też idealne tworzone jako modele rzeczywistości, zwykle wykazują pewną stabilność i są wtedy dość dobrze przewidywalne, chociaż zawsze tylko w określonych granicach

³⁶ Marcin Ryszkiewicz, *Jak zostać człowiekiem – przepis ewolucyjny*, Iskry, Warszawa 1989, s. 46; idem, *Mieszkańcy światów alternatywnych czyli historia naturalna rozumu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 14.

³⁷ Jerzy Jaroń, *Przestrzeń celów systemu*, [w:] *Nauka technika system*, red. Wojciech Gasparski, Danuta Miller przy współpracy Henryka Lewandowskiego i Krzysztofa Tchonia, s. 135.

³⁸ Ludwig von Bertalanffy, *Der Organismus als physikalisches System betrachtet*, „Die Naturwissenschaften”, Heft 23, 1940, s. 521–523.

³⁹ Michał Tempczyk, *Teoria chaosu a filozofia*, CiS, Warszawa 1998, s. 339.

dokładności (na przykład to, że z określonego nasienia wyrośnie określona roślina). Oznacza to, że realizują swój „cel”. Jednakże, jeśli oddziaływania zakłócające funkcjonowanie systemu są wystarczająco duże, powodują destabilizację lub nawet rozpad systemu.

Podsumowując dotychczasowe rozważania stwierdzam, że teleonomię wszelkich ewoluujących systemów obserwowanych we Wszechświecie charakteryzuje:

— Ogólne ukierunkowanie na tworzenie systemów coraz doskonalszych i bardziej złożonych. Ilustracją tej prawidłowości jest powstawanie kolejno cząstek elementarnych, atomów, molekuł chemicznych, organizmów żywych, a potem inteligencji.

— Wzrastająca liczba elementów, podsystemów, relacji, związków i wzajemnych oddziaływań w obrębie coraz doskonalszych systemów. Atom jest złożony z cząstek elementarnych, molekuła chemiczna to połączenie atomów, życie opiera się na złożonym układzie molekuł, pól fizycznych i ukierunkowanych procesów chemicznych. Człowiek zaś, jako istota inteligentna, zawiera w sobie wszystkie niższe poziomy organizacji z nadbudowaną dodatkowo psychiką.

— Powstawanie nowych, wcześniej nieistniejących jakości wyróżniających nowe systemy. W wypadku atomów jest to skomplikowany układ powłok elektronowych, w molekułach chemicznych wiązania, które decydując o makroskopowych własnościach substancji, w organizmach żywych procesy antyentropijne, a u człowieka rozbudowane życie psychiczne.

— Coraz mniejsza ilość materii, jaka przechodzi na kolejne, wyższe poziomy organizacji materii i bierze udział w tworzeniu coraz bardziej złożonych systemów. Przytłaczająca większość materii pozostaje jednak w możliwie najprostszej postaci.

— Ukierunkowanie systemów na podtrzymanie własnego trwania najdłużej tak długo, jak długo będzie to wykonalne. Służą temu procesy inercyjne, opór wobec wpływów zewnętrznych, a w wypadku organizmów żywych instynkt samozachowawczy.

— Ekwifinalność jako zdolność systemów do utrzymania kierunkowości procesów, mimo różnych warunków początkowych i zakłóceń w normalnym przebiegu tychże procesów. Stanowi uzupełnienie ukierunkowania systemów.

— Nebularyzacja, czyli modyfikacja celu (rozmycie do formy „chmury”) w postaci określonego zakresu dopuszczalnych, docelowych parametrów w wyniku oddziaływania rozmaitych, często wzajemnie sprzecznych czynników. Widać to na przykład w zjawiskach biologicznych, gdzie każdy osobnik określonego gatunku na swój sposób realizuje zadanie pozostawienia potomstwa i, pomimo zasadniczo podobnych strategii, każdy nieco inaczej swój cel osiąga, aczkolwiek mieści się w pewnych granicach tolerancji.

— Niemożność dokładnego określenia docelowego stanu całego Wszechświata wynikająca z faktu, iż obserwowane ukierunkowanie ogólne jest wypadkową ukierunkowania poszczególnych podsystemów i elementów składających się na rzeczywistość, a cel każdego z nich wymyka się precyzyjnym prognozom

ze względu na zauważalną nebularyzację. Innymi słowy, zjawiska teleonomii sugerują, że futurologia pozostanie nauką mało precyzyjną, jeśli nie na zawsze, to przynajmniej na długo.

Summary

The paper deals with teleonomy as a general mechanism of all processes observed in the world. There are analyzed main kinds of changes to show that evolution of the universe can be described in terms of the general theory of systems. Teleonomy is one of basic elements of the theory, because it constitutes a specific concept of directional processes and modern interpretation of goal in opposition to traditional teleology. According to contemporary science the development of matter starts with a relatively simple forms and continues to more and more complicated entities without external influences typical for teleology. The evolution is a result of immanent features of the matter itself.

Tomasz Wojtaś

O Schopenhauerowskiej perspektywie monadyzmu biologicznego Stanisława Ignacego Witkiewicza

(Seminarium doktoranckie, UMCS, Lublin 14 II 2005 r.)

Wstęp

Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza, pomimo pokaźnej bibliografii na jej temat i rosnącego nią zainteresowania, ciągle pozostaje wdzięcznym i inspirującym przedmiotem badań. Chociaż może się wydawać, że przestrzeń interpretacyjna została już dawno zamknięta, to jednak, w moim głębokim przekonaniu, jest zupełnie odwrotnie – ontologia Witkacego czeka na ponowne odczytanie. Sądzę, że nadszedł już czas, by wyjść poza sztywną formę „Ogólnej Ontologii”, narzuconą przez *Pojęcia i twierdzenia*, w którą wpadają interpretatorzy (sztywno powtarzając pojęcia, tezy, a nawet symbolikę), i spojrzeć na monadyzm biologiczny bardziej elastycznie – omijając „oficjalną” wykładnię i szukając nowych perspektyw, które uwyraźnią niedostrzeżone wątki Witkiewiczowskiej filozofii.

Monadyzm biologiczny wyrósł z konkretnych zagadnień – był próbą rozwiązania zasadniczych sporów filozoficznych, dotyczących przede wszystkim takich kwestii, jak: zagadnienie psychofizyczne, spór idealizmu z realizmem (na płaszczyźnie metafizycznej i epistemologicznej), spór o tzw. uniwersalia (sposób istnienia pojęć), zagadnienie stosunku psychologii do logiki, fizyki do biologii itp., itd. Jednakże między tymi zagadnieniami tkwi jeszcze jedno, to szczególne, które moim zdaniem przesądza o istocie monadyzmu biologicznego – wyraża je cytat z młodzieńczego pisma Witkacego: „dążenie do znalezienia linii granicznej między tym, co prawdziwe, a tym co jest tylko naszym złudzeniem, czyli między realnym a idealnym”¹. To zadanie Witkiewicz realizował jako dojrzały filozof, opisując to, co „prawdziwe” (psychocieleśna monada), w opozycji do złudzenia (np. materia martwa) czy też polemizując z takimi stanowiskami, jak np. materializm fizykalny, realizm pojęciowy, spirytualizm itp.

To szukanie „prawdziwego” zrodziło się na gruncie młodzieńczych przemyśleń i wczesnych lektur Witkacego. Jego filozofia wyrosła bowiem – chociaż

¹ S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne prace filozoficzne*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 3, Warszawa 1977, s. 26.

o tym się zapomina – na bazie (bądź obok) lektury Kanta i Schopenhauera, na gruncie konkretnych epistemologicznych i metafizycznych założeń, o których tu będę pisał. Wyraznym tego dowodem są młodzieńcze pisma Witkacego, a przede wszystkim: *Dodatek do Marzeń improduktywa* pt. *Filozofia Schopenhauera i jego stosunek do poprzedników* z 1902 roku². Młody Witkiewicz – z niemałą wprawą, jak na nieletniego filozofa – pisząc ową rozprawkę, zdradza tym samym swój sposób myślenia, na fundamencie którego stanie późniejszy gmach *Ogólnej Ontologii*. A myślenie to jest przesiąknięte metafizyczną refleksją³ – młody twórca monadyzmu jest bowiem przekonany, że w doświadczeniu nie mamy do czynienia z rzeczą samą w sobie, lecz ze zjawiskiem, w konsekwencji czego powstaje pytanie: czym ona jest? Sądzę, że właśnie ono stało się kamieniem węgielnym monadyzmu biologicznego – poszukiwanie odpowiedzi zrodziło monadyzm biologiczny; reszta gmachu *Ogólnej Ontologii* była jej dopracowaniem i uszczegółowieniem. Sądzę również, że istotę filozofii Witkiewicza nie określają wyłącznie *stricte* wyrażone tezy i pojęcia czy też styl i metoda (wykładnia wywodząca się z *Pojęć i twierdzeń*), lecz właśnie ten metafizyczny sposób myślenia.

Źródło metafizycznej refleksji leży, jak sądzą, w młodzieńczej lekturze Kanta, a przede wszystkim Schopenhauera. Za filozoficznego mistrza Witkiewicza uważa się Hansa Corneliusa (zresztą słusznie, bo monadyzm biologiczny wiele zawdzięcza jego filozofii), jednakże pierwszy filozoficzny mistrz to, moim zdaniem, Artur Schopenhauer. Lektura jego dzieł (jak również Kanta) zrodziła pewne epistemologiczne założenia, które zakreśliły horyzont filozoficznych badań i pytań młodego autora *Pojęć i twierdzeń*. Te założenia przetrwały i były obecne w jego dojrzałej filozofii. Zresztą zauważył to sam Witkiewicz, pisząc w liście do Romana Ingardena (w 1937 r.): „Możliwe, że jest we mnie coś z schopenhaurianizmu, bo w roku 17 życia po Kancie wchłonałem z wielkim zapalem całego Szopcia”⁴.

Monadyzm biologiczny przeszedł ewolucję (z początku pod wpływem filozoficznych lektur), jednakże jego rdzeń (istota) pozostał nienaruszony. Pierwszy etap (lektura Kanta i Schopenhauera, czego wyrazem są pisma młodzieńcze 1902/1903), to przede wszystkim pytanie o granicę między tym, co „prawdziwe, a tym, co jest tylko złudzeniem”, czyli pytanie o rzecz samą w sobie (na które odpowiedzią jest właśnie dojrzały monadyzm biologiczny; rzecz sama w sobie to biologiczne monady, złudzenie – np. materia martwa, czy też ogólnie: świat w wyposażeniu jakościowym). Drugi etap to lektura E. Macha i H. Corneliusa (jak sugeruje wypowiedź Witkacego było to około 1907 r.⁵), pod wpływem któ-

² Ibidem, s. 26 i n.

³ Przez *refleksję metafizyczną* rozumiem pytanie o *rzecz samą w sobie*, tj. filozoficzne wykraczanie poza rzeczywistość zmysłową (fenomen) ku rzeczywistości *rzeczy samych w sobie*. O *myśleniu metafizycznym* patrz: J. Jusiak, *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*, Lublin 1998.

⁴ S. I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, Warszawa 2002, s. 67. Z filozofią Schopenhauera Witkiewicz zapoznał się około 17. roku życia, z Corneliusa około 22.

rej młody Witkiewicz zmodyfikował swoją filozofię⁶. Zapoznanie się z dziełem Macha – a przede wszystkim Corneliusa – dostarczyło aparatu pojęciowego i umiejętności usystematyzowania opisu „od środka”, tj. opisu subiektywnego. Od tej pory Witkiewicz będzie też operował takimi pojęciami, jak np.: jakości, tła zmieszanego itp. Kolejny etap to dopracowanie systemu (1917–1932) i jego owoc – *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia* (1932, wyd. 1935). Okres ten to jednocześnie „wzycie się” w filozoficzne problemy epoki, a przede wszystkim poszukiwanie odpowiedniej formuły dla swojej filozofii, która by nie zdyskredytowała go w oczach fachowych filozofów (to okres „logistycznego terroru” i „złoty wiek” Szkoły Lwowsko-Warszawskiej). Dalszy rozwój zaś to pogłębianie zagadnień szczegółowych i polemika z innymi stanowiskami (wyrażają to pisma zebrane w *Zagadnieniu psychofizycznym*).

Jednakże bez pierwotnej inspiracji, bez pytania o rzecz samą w sobie (metafizyczna refleksja), nie byłoby w ogóle Ogólnej Ontologii. Dlatego też warto przyrzeć się tym metafizycznym wątkom filozofii Witkiewicza, które są pokrewieństwami bądź inspiracjami wyrastającymi z filozofii A. Schopenhauera. Pozwoli to nie tylko odnotować niedostrzeżone zbieżności między obu myślicielami, lecz również spojrzeć na monadyzm biologiczny z innej perspektywy; z perspektywy, której nie zakreśla paradygmat *Pojęć i twierdzeń*... – wraz z jego postulowaną metodą i symboliką – lecz, jak sądzę, sama istota filozoficznej refleksji Witkacego.

Pytanie o rzecz samą w sobie

Za filozoficzny punkt wyjścia obu myślicieli można uznać filozofię I. Kanta. W przypadku filozofii Schopenhauera inspiracja Kantowska jest wyraźna i oczywista, w przypadku Witkiewicza zaś motyw Kantowski ogranicza się wyłącznie do jednego wątku, tj. przyjęcia podziału na *rzecz samą w sobie* i *fenomen*⁷, który był wyrazem epistemologicznych założeń zarówno młodzieńczej, jak i dojrzałej filozofii autora *Pojęć i twierdzeń*.

Witkiewicz pisał: „System mój jest realistyczny, z pewną dozą idealizmu w tym znaczeniu, że przedmioty świata zewnętrznego nie przedstawiają się nam jako to, czym są w istocie [...]”⁸. Było to stanowisko łączące realizm ontologicz-

⁵ Por. idem, *Zagadnienie psychofizyczne*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 4, Warszawa 1978, s. 13.

⁶ Sądzę, że pierwotna postać Witkiewiczowskiej filozofii (tj. sprzed „pozytywistycznej lektury” Macha i Corneliusa) była bliska spekulatywnemu modelowi filozofii, tj. filozofii oderwanej od doświadczenia i pełnej hipostaz. Świadczy o tym cytat z pierwszej (autobiograficznej) powieści Witkacego: „Potem po wpływie lektury Macha i Corneliusa, którą mu jako środek na metafizyczne baliwerny [podkreślenie moje – T. W.] aplikował Nevermore, Bungo zmodyfikował swoją metafizykę, ale nie zmienił zasadniczo teorii o sztuce”. Patrz: S. I. Witkiewicz, *622 Upadku Bunga, czyli demoniczna kobieta*, Warszawa 1978, s. 122.

⁷ Świadectwem „Kantowskiej”, a ściślej: idealistyczno-epistemologicznej, inspiracji są najwcześniejsze prace Witkiewicza. W cytowanym już liście do R. Ingardena Witkiewicz wyraźnie przyznaje, że przed lekturą Schopenhauera zapoznał się z Kantem.

⁸ S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie...*, s. 257.

ny (zakładający istnienie świata zewnętrznego) z pewnym idealizmem epistemologicznym w tym znaczeniu, że „przedmioty postrzegane nie są tym, czym się wydają”. Przedmioty są bowiem bytem fenomenalnym – „[...] gdy jednak wszyscy wyjdziemy, przedmioty w pokoju, jako byty zjawiskowe (fenomenalne), dla nas istnieć przestają, nie są dla nas rozciągnięte, twarde, kolorowe, ciepłe itd. Jakie są, czym są, jest właśnie zadaniem filozofii ustalić”⁹.

Podobne pytanie/zadanie stawiał wcześniej Schopenhauer: „[...] czym jest ów świat naoczny poza tym jeszcze, że jest moim przedstawieniem?”¹⁰. Przedmiot poznania to, według niego, wyłącznie byt fenomenalny, pewna konstrukcja podmiotu. „Cokolwiek bowiem istnieje, istnieje tylko dla podmiotu”. Podobnie jak u Witkiewicza – „przedmiot – rzecz ma tylko i jedynie byt zjawiskowy, jako taki, jako zielony, pachnący, kwaśny itp. jako rozciągnięty w tychże jakościach wypełniających [...] jako w dotykowych czuciach nieprzenikliwy i twardy, i też rozciągnięty, istnieje tylko dla nas: jako tzw. przedmiot immanentny [...]”¹¹. Dla autora *Pojęć i twierdzeń* świat w wyposażeniu jakościowym był złudą, ale konieczną złudą (wynikającą z samej struktury Istnienia) – „[...] bez rozróżnienia bytu samego dla siebie i bytu zjawiskowego nie można mówić o istnieniu”¹². W konsekwencji świat postrzegany to w głównej mierze świat kreowany przez podmiot, czyli innymi słowy – jego sfera immanentna.

Schopenhauer był radykalniejszy w swym idealizmie epistemologicznym – zakładając aprioryczne formy poznania, nadał światu charakter *transcendentalnej idealności*¹³. Oznacza to, że całe doświadczenie przechodzi przez „fabrykę” poznającego podmiotu – przez aprioryczne formy świadomości: czasu, przestrzeni i przyczynowości. Innymi słowy, to co podlega regule podstawy dostatecznej – to, co podlega formie czasu, przestrzeni i przyczynowości – jest wyłącznie bytem fenomenalnym¹⁴. W konsekwencji *fenomenem* jest cały świat doświadczenia, a nie tylko pewne jego własności i cechy.

Na gruncie tych założeń epistemologicznych uwyraźnia się zasadnicza różnica między Witkiewiczem i Schopenhauerem. Autor *Pojęć i twierdzeń...* nie był idealistą transcendentalnym – nie uważał czasu i przestrzeni za aprioryczne formy świadomości¹⁵; tym bardziej nie uznawał za takowe ciało. Zrównanie ciała z przedstawieniami-zjawiskami dokonywane przez stanowiska idealistyczne wywoływało u niego silne „filozoficzne oburzenie”, co prowadziło do namiętych

⁹ Ibidem, s. 296.

¹⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 1, Warszawa 1994, s. 54.

¹¹ S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie...*, s. 327.

¹² Ibidem, s. 298. Schopenhauer zaś pisał: „[...] jest naprawdę absurdem przyjmować, jakoby rzeczy jako takie istniały też poza naszą świadomością i niezależnie od niej”. Patrz: A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 2, Warszawa 1995, s. 13.

¹³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 48. Stanowisko Schopenhauera można określić – ze względu na przyjęcie apriorycznych form poznania – jako idealizm transcendentalny.

¹⁴ Na marginesie należy dodać, że zdaniem Schopenhauera podmiot poznający nie podlegał regule podstawy dostatecznej; oznaczało to, że nie podlegał poznaniu.

¹⁵ Koncepcja przestrzeni „jako subiektywnej formy odczuwania i pojmowania świata” była dla niego „wprost werbalnym nonsensem” Por. S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie...*, s. 335.

polemik¹⁶. Warto przypomnieć, że ciało – w jego systemie – pełniło rolę szczególną, wręcz kluczową. Zresztą stanowisko Witkiewicza – wymiennie nazywane przez niego *materializmem biologicznym* – implikowało istnienie pewnej „materii biologicznej”, czyli ciał oddziałujących na siebie, podległych prawom biologicznym, istniejącym w czasie i przestrzeni itp.

W świetle tych różnic Witkiewicza można określić – na zasadzie opozycji – jako antytranscendentalistę, antyidealistę i antyfenomenalistę¹⁷. Należy jednak pamiętać, że Witkiewicz był w znaczącej mierze *idealistą epistemologicznym*, dla którego przedmioty były wyłącznie bytami zjawiskowymi. Założenie to – ze względu na realistyczny charakter systemu – nie prowadziło jednak do konsekwencji idealistyczno-metafizycznych (np. do uznania ciała za konstrukt intelektu); jednakże prowadziło do pewnych istotnych problemów. Ich analiza, jak sądzę, wiedzie – na gruncie teoriopoznawczym – do rozpoznania „schopenhaurianizmu” Witkiewicza.

„Coś jest we mnie z schopenhaurianizmu” – czyli o epistemologicznych problemach monadyzmu biologicznego

Jak już sygnalizowałem, Witkiewicz – tak jak Schopenhauer – przekroczył inspirację Kantowską, zadając pytanie o istotę i możliwość poznania rzeczy samej w sobie. Kant stał na zdecydowanym stanowisku agnostycznym – według niego rzecz sama w sobie pozostawała niepoznawalna. Witkiewicz przeciwnie – wierzył w poznanie rzeczy samej w sobie, mało tego – był głęboko o tym przekonany. Warto zwrócić uwagę, że dla Kanta metafizyka była niemożliwa, tymczasem dla Witkiewicza była samym sednem filozofii.

Jak już sygnalizowałem, stanowisko autora *Pojęć i twierdzeń* było pewną formą idealizmu epistemologicznego – przedmioty i ich własności (świat w ujęciu jakościowym) były wyłącznie bytami fenomenalnymi. Podmiot w głównej mierze obcuje z przedmiotami immanentnymi. Jednak – co należy wyraźnie podkreślić – istnieje świat poza-podmiotowy, świat zewnętrzny – świat rzeczy samej w sobie. A światem tym była dla Witkiewicza **w i e l o ś ć z y w y c h m o n a d**.

Zdaniem Witkiewicza, doświadczenie nie zdaje sprawy, czym jest rzecz sama w sobie, ponieważ posiada charakter fenomenalny. W konsekwencji odpowiedź na pytanie o rzecz samą należy poszukiwać na innej drodze. W tym

¹⁶ Witkiewicz krytykował idealistyczne stanowiska przede wszystkim ze względu na ich metafizyczne konsekwencje, m.in. za negowanie istnienia ciał, świata zewnętrznego, przyznawanie statusu jedyne go bytu wyłącznie jaźni itp. Były to – jego zdaniem – wręcz absurdalne tezy. Znakomitym przykładem jest obszerna polemika Witkiewicza z idealistycznym stanowiskiem (idealistyczna monadologia) J. Leszczyńskiego. Patrz: S. I. Witkiewicz, *Spór o monadyzm. Dwugłos polemiczny z Janem Leszczyńskim*, Warszawa 2002. Patrz też: B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii. In-garden, Witkacy, Leszczyński. Spór o istnienie świata realnego*, Warszawa 2002.

¹⁷ Witkiewicz był też antyintuicjonistą; krytykował pojęcia intuicji i intuicjonistyczne stanowiska, np. filozofię H. Bergsona.

sensie stanowisko Witkiewicza posiadało charakter *metafizyczny* – wychodziło poza bezpośrednie dane i doświadczenie – tworząc pojęciowy „most” ku rzeczy samej w sobie. Jednak epistemologiczne stanowisko Witkiewicza – jak postaram się wykazać – zawierało pewne komplikacje, których samouświadomienie doprowadziło Witkiewicza m.in. do przypisania sobie „czegoś z schopenhaurianizmu”. Komplikacje te posiadają jednak dalej idące konsekwencje – stawiają bowiem pod znakiem zapytania cały sens monadyzmu biologicznego.

Warto zapytać, w jaki sposób na gruncie monadyzmu biologicznego podmiot poznaje rzecz samą w sobie? Skoro postrzegany świat rzeczy posiada charakter fenomenalny (materia martwa jest w pewnym sensie konstrukcją umysłu, a rzeczy z ich własnościami – przedmiotami immanentnymi), to w jaki sposób podmiot może przekroczyć mur własnej immanencji? Idealizm epistemologiczny Witkiewicza, jak już wspominałem, był połowiczny – postrzeżenie zmysłowe (doświadczenie) nie informuje o rzeczy samej w sobie, ale „mur immanencji” może być jednak przekroczony na drodze pośredniej, tj. dzięki poznaniu pojęciowemu. Czytamy: „rzeczy muszą być czymś same w sobie [...] tu musi następować odpowiedź realizmu poza-doświadczalna, wyprowadzona logicznie z absolutnie pewnych prawd poprzednio postawionych”¹⁸. Na marginesie warto zaznaczyć, że „absolutnie pewne prawdy” monadyzmu nie wynikały wyłącznie z logiki i metody implikacji (tym samym, można mówić o teoretycznych deklaracjach Witkiewicza i jego rzeczywistych działaniach) – fundament uzasadnienia monadyzmu leżał gdzie indziej¹⁹.

Wiedza bezpośrednia (doświadczenie) nie informuje o tym, czym jest rzecz sama w sobie – bezpośrednio dane są wyłącznie jakości, a te posiadają charakter subiektywny (choćby tzw. jakości zewnętrzne – dźwięki, zapachy, barwy itp. – informują o istnieniu transcendentu). Droga do rzeczy samej w sobie wiodąca przez jakości prowadzi wyłącznie do bytu fenomenalnego, ponieważ „nie ma jakości będących niczymi spostrzeżeniami” – „[...] w definicji jakości leży pojęcie osobowości, której przeżyciami one właśnie są: są to pojęcia implikujące się wzajemnie – a rozdzielenie ich grozi logicznymi, nie tylko ontologicznymi sprzecznościami [...]”²⁰. Jakości zewnętrzne jedynie wyznaczają istnienie bytu poza-podmiotowego (w tym tkwi realistyczny moment monadyzmu), ale nie informują, czym on jest²¹.

Monadyzm biologiczny łączy w sobie realizm ontologiczny z „umiarkowanym” idealizmem epistemologicznym, jednak konsekwencje idealistyczne pro-

¹⁸ S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie...*, s. 274.

¹⁹ Rdzeń uzasadnienia monadyzmu opierał się na założeniach epistemologicznych, definicji *bytu samego w sobie i dla siebie* oraz na pewnym eksperymencie myślowym (o czym będę pisał). Witkiewicz, jak sądzę, dbając o „naukowość” swego systemu, ścisłość pojęciową (czy też ogólnie: próbując filozoficznie przeżyć „czasy logistycznego terroru”), akcentował raczej swoje „ściśle” metody, tj. metodę implikacji i metodę uzgadniania poglądów. Jednakże rdzeń uzasadnienia leżał gdzie indziej – zbudowany był na drodze epistemologicznej.

²⁰ S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne*, s. 55.

²¹ O rzeczy samej w sobie informują jakości wewnętrzne – „samopoczucie własnego ciała” – ponieważ własne ciało-ja jest właśnie rzeczą samą w sobie – monadą. „Własne ciało jest dane najadekwatniej” – pisał Witkiewicz.

blematyzują zasadność rozwiązania „problemu rzeczy samej w sobie” – pojawia się bowiem pytanie: jak przekroczyć „mur” fenomenu („mur” jakości), skoro podmiotowi są wyłącznie dane jakości (elementy treści świadomości)? Czy epistemologiczne stanowisko Witkiewicza nie prowadzi w konsekwencji do całkowitego idealizmu epistemologicznego? Czy podmiot nie obcuje wyłącznie z własnymi przeżyciami-jakościami (co równoznaczne jest ze stanowiskiem idealizmu immanentnego)? A w takim razie – czy monadyzm biologiczny nie problematyzuje zasadności swego metafizycznego rozwiązania?

Zdaniem B. Michalskiego Witkiewicz przekroczył idealizm immanentny dzięki jakości dotyku²². Witkiewicz pisał: „System mój jest realistyczny, z pewną dozą idealizmu w tym znaczeniu, że przedmioty świata zewnętrznego nie przedstawiają się nam jako to, czym są w istocie, podczas, gdy ciało nasze w czuciach wewnętrznych i dotyku dane mamy najadekwatniej, jak można sobie w ogóle coś danego wyobrazić”²³. Zdaniem B. Michalskiego „w czuciach wewnętrznych i dotyku” świadomość dociera do czegoś, co nią nie jest, czyli do ciała. Michalski pisze: „Dotyk jest tym szczególnym zmysłem rozróżniającym, a jednocześnie łączącym to, co wewnętrzne, z tym, co wobec świadomości zewnętrzne, a więc jest najważniejszym zmysłem w poznaniu, umożliwiającym dotarcie do transcendentu”²⁴. Zgadzam się, że dotyk, na gruncie monadyzmu, jest szczególnym zmysłem, sądzę jednak, że na gruncie jego epistemologicznych założeń jedynie informuje o istnieniu transcendentu, a nie informuje o tym, czym on jest. Wiedza o nim pojawia się, moim zdaniem, na innym gruncie.

Dotyk jako taki przekracza metafizyczne konsekwencje idealizmu, tzn. informuje o istnieniu świata zewnętrznego – innych ciał. W przypadku czuć wewnętrznych i dotyku wewnętrznego Witkiewicz zakłada „adekwatność” poznania własnego ciała, ale wyłącznie w ł a s n e g o ciała. Nie sądzę, że świadomość w tym momencie przekracza samą siebie; ze względu na to, że na gruncie monadyzmu biologicznego świadomość nie jest czymś samodzielnym, oddzielnym i niezależnym od ciała. Witkiewicz pisał: „W obrębie ciała nic już fenomenalnie nie mogą rozróżnić – ono jest jednością ze świadomością [...]. Nie ma świadomości, która obserwuje ciało, tylko jest świadome ciało, które ma wspomnienia, wyobrażenia i myśli (w znaczeniu nominalistycznym), a reszta jakości poza ciałem to świat”²⁵. Ciało i świadomość stanowią jedność; jakości wewnętrzne i dotyk jawią się jako momenty „samoczującego” się ciała. Dotyk (i jakości zewnętrzne) może wyznaczać ciała obiektywne, informować o istnieniu świata zewnętrznego, lecz nie przekreśla granic poznania – „muru” fenomenu. W tym sensie jest wyłącznie uzasadnieniem realizmu ontologicznego, a nie przekreśleniem idealizmu epistemologicznego. W konsekwencji powstaje pytanie: Czy na gruncie monadyzmu biologicznego możliwe jest wyjście poza bezpośrednio dane? Czy monady posiadają „okna” z widokiem na rzeczy same w sobie?

²² Patrz. B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii...*, s. 142.

²³ S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie...*, s. 256. W tym sensie jakości wewnętrzne (czucia wewnętrzne) informują o rzeczy samej w sobie.

²⁴ B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii...*, s. 142.

²⁵ S. I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna...*, s. 65.

Witkiewicz uświadamiał sobie trudności tkwiące w epistemologicznych założeniach swego systemu, pisał bowiem: „Jak mogę (poza pojęciowością też do jakości sprowadzalną) wyjść z kręgu jakości, nie wiem”²⁶. „Petitio principii w kwestii jakości [...] jest konieczne, bo nigdy nie możemy wyjść w nas poza krąg zakłęty naszych przeżyć”²⁷.

Jedynym wyjściem z „zakłętego kręgu jakości” mogłaby być wiedza pośrednia – myślenie pojęciowe („pojęciowość”), ale ta również jest do „jakości sprowadzalną”. Genetycznie pojęcia wywodzą się z bezpośrednio danych (jakości aktualnych) i dopiero na przestrzeni czasu nabierają abstrakcyjnego i „tajemniczego” (tzn. sugerującego istnienie bytów obiektywnych) znaczenia. Pojęcia wywodzą się – jak określa to obrazowo Witkiewicz – od „nalepiania” na podobne przedmioty tych samych znaków²⁸. A przedmioty i znaki to w konsekwencji kompleksy i następstwa pewnych jakości w świadomości. Tym samym, „pojęciowość” nie jest rozwiązaniem problemu „zakłętego kręgu naszych jakości”. Pojęcia wywodzą się od jakości – sfery immanentnej, nie mogą więc, jak się wydaje, prowadzić do rozpoznania transcendentu jako wielości monad²⁹. Problem ten przywodzi na myśl wypowiedź Schopenhauera, kwestionującego użyteczność pojęć w poszukiwaniu rzeczy samej w sobie – „[...] te pojęcia nasze, ten podstawowy materiał myślenia, a wobec tego tym bardziej sądy, które powstały przez ich połączenie, nie nadają się do tego, by pomyśleć w nich sobie istotę rzeczy samą w sobie oraz prawdziwy związek między światem i istnieniem”³⁰. Tym samym, pojęcia mają użyteczność wyłącznie immanentną – nie informują o rzeczy samej w sobie, lecz dotyczą stosunków rzeczowych, sfery fenomenalnej.

Można powiedzieć, że „petitio principii w kwestii jakości” – „zakłęty krąg naszych przeżyć” – musi prowadzić ostatecznie do fenomenalizmu. Skoro nie możemy wyjść z „kręgu jakości”, rzeczy same w sobie muszą pozostać tajemnicą, a poznanie musi dotyczyć wyłącznie fenomenów.

S. I. Witkiewicz był świadom niebezpieczeństw wynikających z epistemologicznych założeń swego systemu; zresztą uczciwie je sygnalizował. Jednym z takich sygnałów było stwierdzenie, że widzi w swoim stanowisku „coś z schopenhaurianizmu” („schopenhaurianizm”, jak sądzę, utożsamiał w tym kontek-

²⁶ Ibidem, s. 67.

²⁷ Ibidem, s. 65.

²⁸ Por. S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie...*, s. 568.

²⁹ Problem „zakłętego kręgu jakości” mógł rodzić u Witkiewicza poczucie filozoficznej porażki. Jednak o porażce Witkiewicz nie wspominał, wręcz przeciwnie – uważał, że „petitio principii w kwestii pojęć” – ze względu na to, że było konieczne – było przyjmowane przez niego programowo i świadomie. Patrz: S. I. Witkiewicz, *Korespondencja filozoficzna...*, s. 69. Deklaracja ta miała zapewne oddalić „widmo” filozoficznej porażki. Zresztą uzasadnienie tezy monadologicznej opierało się zupełnie na innym gruncie.

³⁰ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 2, s. 413. Warto zwrócić uwagę, że pojęcia według Schopenhauera wywodzą się z poznania naocznego – „genealogia pojęć” wydaje się u obu filozofów podobna. Warto również dodać, że Schopenhauerowska „droga do rzeczy samej w sobie” wiodła nie przez pojęcia (jak w przypadku deklarowanej metody Witkiewicza), lecz przez ogląd intelektualny.

ście z fenomenalizmem). Sugeruje to cytat, który w świetle przedstawionych analiz nabiera dodatkowego znaczenia i wymiaru: „Jak mogę (poza pojęciowością też do jakości sprowadzalną) wyjść z kręgu jakości, nie wiem. Mogę tylko je przyporządkować jakościom innego osobnika i stworzyć świat realnie-fenomenalny. Poza jakościami [...] nie widzę w nas nic [...]”³¹. Oznacza to, że Witkiewicz wyraźnie uświadamiał sobie fenomenalistyczno-idealistyczne zagrożenia swego systemu, jednakże nie przekreślał tym samym zasadności własnych rozwiązań.

Sądzę, że epistemologiczne założenia monadyzmu („umiarkowany” idealizm epistemologiczny, genealogia pojęć itp.) wyraźnie kwestionowały zasadność jego ontologicznych wyników. Witkiewicz zdawał sobie z tego sprawę, chociaż nie uważał tego za filozoficzną porażkę („zakłęty krąg przeżyć” był przyjmowany „programowo i świadomie”). Zgoda na fenomenalizm na gruncie monadyzmu biologicznego oznaczałaby jego zakwestionowanie. Jednakże u Witkiewicza obecny jest drugi wątek „schopenhauriański” – pewna alternatywna „metoda”, pewien swoisty klucz do zagadki rzeczy samej w sobie, omijający powyższe trudności.

Schopenhauer kwestionował – tak jak Witkiewicz – drogę przez doświadczenie, ponieważ posiadało ono charakter fenomenalny. Ale kwestionował również drogę pojęciową, która dla Witkiewicza, pomimo jej „sprowadzalności do jakości”, mogła prowadzić do rzeczy samej w sobie (zresztą na takim przekonaniu opierają się *Pojęcia i twierdzenia*). Jednak pomimo metodologicznych deklaracji Witkiewicza, jego filozofia posiadała pewną poza-pojęciową „metodę”. Przywodzi ona na myśl filozoficzny „klucz” Schopenhauera – „klucz”, którym ten rozwiązał Kantowską zagadkę rzeczy samej w sobie. Ta metoda implicite jest, moim zdaniem, pozostałością po najwcześniejszych przemyśleniach i lekturach Witkiewicza (zresztą jej pokrewieństwo z filozofią Schopenhauera jest nadto wyraźne); świadczy również o alternatywnym – wobec wykładni *Pojęć i twierdzeń* – sposobie myślenia Witkiewicza. Jej ważność polega na tym, że dostarcza monadyzmowi biologicznemu uzasadnienia, które nie jest uwikłane – przynajmniej w zamyśle – w „zakłęty krąg naszych przeżyć”.

Klucz do zagadki rzeczy samej w sobie

Monadyzm biologiczny był owocem filozoficznych zmagania Witkiewicza z rzeczą samą w sobie, a ściślej – z epistemologicznymi założeniami, które legły u podstaw jego ontologicznego systemu. Pomimo metodologicznych deklaracji autora *Pojęć i twierdzeń* (wyraźnym akcentowaniu „zasadności” i „konieczności” metody implikacji itp.) uzasadnienie monadyzmu przebiegało poza linią „ściśłości” sztandarowej metody Witkiewicza – dowód tezy monadystycznej zbudowany był bowiem na drodze epistemologicznej. Opierał się na przekonaniu, że to istnieje realnie, co istnieje samo w sobie i dla siebie, którego fundamentem był „idealizujący” wątek monadyzmu – teza głoszą-

³¹ S. I. Witkiewicz, *Korespondencja filozoficzna...*, s. 67.

ca, że przedmioty doświadczenia (materia martwa, świat w uposażeniu jakościowym) są wyłącznie bytem fenomenalnym i jako takie istnieją wyłącznie jako kompleks jakości w świadomości (tzn. nie istnieją samodzielnie). Konsekwencją tego było uznanie, że bytem samym w sobie i dla siebie, tzn. istniejącym samodzielnie – niezależnie, jest byt psychocieleśny (taki jak nasz bądź podobny – istniejemy bowiem niezależnie od czyjegokolwiek postrzegania). „Byt sam w sobie (nasz własny np.) polega na tym, że np. ja jestem dalej, mimo, że wszyscy wyszli z pokoju”³². Wniosek płynący z tego przekonania mógł być tylko jeden – rzeczą samą w sobie musi być psychocieleśna monada, bo tylko ona posiada charakter bytu samego w sobie.

Droga, która doprowadziła Witkiewicza do naczelnej tezy monadologiczno-biologicznej wiodła przez i n t r o s p e k c j ę – przez samopoznanie charakteru własnego cieleśnego Ja. Droga tą poszedł wcześniej Schopenhauer i nie przez przypadek, jak sądzę, istnieje zbieżność między jego „filozoficznym kluczem” a „kluczem” Witkiewicza.

Autor *Świata jako woli...* był przekonany, że „szukanie” rzeczy samej w sobie nie może przebiegać na drodze przekraczania fenomenu – metafizyka nie była bowiem „przeskakiwaniem” ponad doświadczeniem, bo taka droga dostarczała jedynie kolejnych „obrazów i nazw”; kolejnych fenomenów³³. Innymi słowy, wyjście od zjawisk niczego nie daje. Dlatego Schopenhauer postulował inną drogę: „źródłem wszelkiego poznania jest połączenie doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego (w określonych granicach)”³⁴.

Wspólnym rysem łączącym obu filozofów było uznanie specjalnego statusu ciała³⁵. Obaj bowiem uznawali, że podmiot nie jest wyłącznie „punktualną jaźnią” – jak mawiał Witkiewicz (Schopenhauer zaś pisał, że nie jest „uskrzydloną głową bezcielesnego aniołka”) – lecz jest czymś więcej. Podmiot bowiem – jak pisał Schopenhauer – tkwi „korzeniami” w świecie – jego poznanie jest „na wskroś zapośredniczone przez ciało, którego pobudzenia [...] są dla intelektu punktem wyjścia dla oglądu tego świata”³⁶. Chociaż ciało dla podmiotu to przedstawienie (dla Witkiewicza wręcz odwrotnie – podmiotowość opierała się na jedności ciała i jaźni), to jednak podmiot ma wgląd w siły, które rządzą ciałem (jego działaniem itp.). A siła ta nie jest czymś nieznanym, tajemniczym, wręcz przeciwnie – jest czymś znanym „najbardziej bezpośrednio” – jest nią wola. Schopenhauer pisał: „[...] podmiotowi poznania, który pojawia się jako jednostka, dany jest klucz do zagadki, a klucz ten zwie się: w o l a”³⁷. Wola jest

³² S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie...*, s. 296. Cytat ten jest „definicją operacyjną” bytu samego w sobie i dla siebie. Witkiewicz poświęcił temu pojęciu specjalny traktat. Patrz: S. I. Witkiewicz, *Traktat BDS, czyli traktat o byciu samym w sobie i dla siebie* [opracował i do druku podał B. Michalski], „Pamiętnik Literacki” 2002, z. 4, s. 220 i n.

³³ Witkiewicz wierzył w przekroczenie doświadczenia na gruncie pojęciowym, chociaż „zakłety krąg przeżyć”, tzw. „petitio principii w kwestii pojęć”, wyraźnie je problematyzowało.

³⁴ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 643.

³⁵ O statusie i roli ciała na gruncie monadyzmu biologicznego pisał B. Michalski. Patrz: B. Michalski, *Metafizycy polskiej filozofii...*

³⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 1, s. 172.

³⁷ Ibidem, s. 173.

bowiem wewnętrznym mechanizmem ciała; akt woli jest jednocześnie ruchem ciała – są tym samym. „Czynność ciała jest niczym innym niż uprzedmiotowionym, tj. wstępującym w naoczność aktem woli”³⁸ – jest wolą, która stała się przedstawieniem.

W tym miejscu następuje ważny moment – Schopenhauer wnioskuje następująco: skoro istotą zjawiska, jakim jesteśmy my sami (nasze ciało) jest wola, to musi być również istotą innych zjawisk; tym samym, wola jest „identyczna z istotą wszelkiej siły, która w naturze dąży do czegoś i działa”³⁹. „Jakiego bowiem innego rodzaju istnienie i realność moglibyśmy przypisać pozostałemu światu cielesnemu?” – pyta Schopenhauer. W ten sposób zagadka świata (rzeczy samej w sobie) zostaje rozwiązana – a kluczem okazuje się i n t r o s p e k c j a.

Ten sam klucz zastosował Witkiewicz; pisał zresztą w swej młodzieńczej pracy: „Wielkość Schopenhauera leży w tym, że miał odwagę wszystko do nas samych sprowadzić, że w nas samych, gdzieś w nieskończoności, znajdziemy rozwiązanie wszystkiego”⁴⁰. Rozwiązanie to – w przypadku Witkiewicza – oznaczało przede wszystkim ukucie – na bazie introspekcji – terminu bytu samego w sobie i dla siebie. „Ażeby wyłowić istotne momenty (BDS) [byt sam w sobie i dla siebie – przyp. T.W.], musimy oddać się introspekcji, jako że jesteśmy jedynymi (BDSN) podległymi bezpośredniemu oglądowi „od środka”⁴¹ – pisał.

Dla Witkiewicza czymś najpewniejszym (można powiedzieć: pewnikiem ontologicznym) było istnienie samego siebie, tj. istnienie własne – „Oczywiście, że najpewniejszą rzeczą pozostanie istnienie moje, np. własne i jakości w moim trwaniu”⁴². Oznacza to, że introspekcja okazuje się narzędziem, które odkrywa ontologiczny pewnik i punkt wyjścia – nasze istnienie jest samoistne i niezależne (istniejemy niezależnie od czyjegokolwiek postrzegania); tym samym, jesteśmy bytem samym w sobie i dla siebie. Byt ten określają dwa momenty: trwanie (jaźń) i rozciągłość (ciało), co oznacza, że wszelki byt sam w sobie i dla siebie posiada wszelkie własności cielesnego Ja, tzn. jest bytem cielesnym, czującym (co implikuje istnienie osobowości – jaźni), rozciąglym itp. Opisanie rzeczy samej w sobie (bytu samego w sobie i dla siebie) polega więc na przeniesieniu wszystkich własności cielesnego Ja poza „mur” fenomenu. Skoro zjawiska nie istnieją samodzielnie (nie są bytem samym w sobie i dla siebie), rzeczą samą w sobie musi być wielość psychocielesnych monad, bo tylko one są bytem samym w sobie i dla siebie. Tym samym, zagadka rzeczy samej w sobie zostaje rozwiązana, a kluczem – tak jak w przypadku Schopenhauera – okazuje się introspekcja, a ściślej: spostrzeżenie, że w cielesnym Ja leży klucz do zagadki rzeczy samej w sobie. Tym samym, i n t r o s p e k c j a i uznanie specjalnego statusu ciała staje się wyraźnym wyróżnikiem metafizycznych poszukiwań Witkiewicza i Schopenhauera.

³⁸ Ibidem, s. 174.

³⁹ Ibidem, s. 189.

⁴⁰ S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie...*, s. 29.

⁴¹ Idem, *Traktat BDS, czyli o bycie samym w sobie...*, s. 222.

⁴² Idem, *O idealizmie i realizmie...*, s. 263.

Schopenhauerowskie pokrewieństwa/zbieżności okazują się jednak nie tylko punktem wyjścia czy też „metoda” Witkiewiczowskich rozważań, lecz pewnym „kolorytem”, który zabarwia obraz Witkiewiczowskiej ontologii – chodzi w tym momencie o pewien wspólny mianownik, który pojawia się na bazie pokrewieństwa woli i właściwości biologicznych monad – chodzi mianowicie o dynamikę rzeczywistości.

Metafizyczny obraz świata

Dla obu filozofów świat to w głównej mierze zjawisko, sfera immanentna podmiotu⁴³. Jednak zjawiskowy charakter świata nie przekreśla istnienia bytu obiektywnego, niezależnego od świadomości – obaj filozofowie byli zgodni co do tego, że solipsyzm i idealizm metafizyczny – uznanie jaźni za jedyny rodzaj rzeczywistego bytu – są błędnymi i z gruntu fałszywymi stanowiskami. Obok bytu zjawiskowego przyjmowali istnienie bytu pozapodmiotowego. Miało to swoje konsekwencje – rzecz sama w sobie (Witkiewicz – wielość monad; Schopenhauer – Wola) była bowiem zasadą istnienia, która kształtowała rzeczywistość – jej charakter decydował o ontologicznym obrazie świata, czyli o tym, czym jest świat i według jakich zasad istnieje. W konsekwencji pytanie o metafizyczny wymiar świata staje się pytaniem o charakter rzeczy samej w sobie.

Dla Witkiewicza rzeczywistość – o czym była już mowa – to wielość żywych monad. „Nie ma w Istnieniu nic prócz Istnień Poszczególnych i jakości w ich trwaniach”. W konsekwencji termin rzeczywistość wyczerpuje się w wymienionej wielości. Jednak rzeczywistość to coś więcej niż wielość monad – to suma ich działań i wzajemnych oddziaływań, a te dokonują się na podstawie ich biologicznych własności. Monady bowiem to byty na wskroś biologiczne – nie ma w nich nic, co by nie miało charakteru biologicznego. Ich działanie, oddziaływanie itp. to przede wszystkim ruchy związane z rozwojem, organizacją, ewolucją i funkcjami żywego organizmu. Monady rodzą się, rozwijają, rosną, umierają, organizują w grupy, ewoluują, adaptują do środowiska, walczą ze sobą o byt („walka wszystkiego ze wszystkim”) itp., itd. W konsekwencji dynamikę rzeczywistości określają własności biologiczne monad – prawa biologiczne. Nawet wymiar duchowy (kultura, organizacja społeczna itp.) to w większej części sposób przystosowania się pewnego gatunku monad, jakim są ludzie, do tajemnicy i obcości Istnienia⁴⁴.

Można powiedzieć, że owa wizja przedstawia świat jako pęd biologicznych sił, nie dążących do żadnego celu i nie będących wyrazem żadnego postępu⁴⁵.

⁴³ To twierdzenie jest pewnym uogólnieniem (z uwagi na charakter różnic między Witkiewiczem a Schopenhauerem).

⁴⁴ Warto zauważyć, że Witkiewicz w późniejszym okresie (*Niemyte dudze, Zagadnienie psychofizyczne*) wyraźnie powiązał porządk: historiozoficzny i ontologiczno-biologiczny. Oznaczało to m.in. powiązanie procesu uspołecznienia z prawami biologicznymi.

⁴⁵ Warto przypomnieć, że Witkiewicz wykluczał jakąkolwiek celowość na gruncie ontologicznym. Patrz: S. I. Witkiewicz, *Zagadnienie psychofizyczne...*, s. 108 i n. Podobnie jak Schopenhauer, który uważał, że celowość „istnieje tylko dla poznającego rozumu”.

Świat (rzeczywistość) to realizacja praw biologicznych – praw życia – obojętnych na aksjologiczne potrzeby ludzi, wymykających się jakiemukolwiek pojmowaniu na podstawie kategorii celu, sensu itp. – realizujących swoje własne biologiczne „cele”. Trafnie spostrzegł to R. Ingarden, pisząc o Witkiewiczu:

Rozum, wiedza, jasna zdecydowana wola, przejrzysta świadomość – to wszystko wydawało mu się czymś, co się wylania z jakiegoś całkowicie mrocznego, irracjonalnego podłoża [...] wobec którego człowiek jako osoba jest tylko czymś pochodnym, a zarazem czymś znikomo słabym, bezsilnym *de facto* i stale w swych najlepszych wysiłkach unicestwianym. To wrogie człowiekowi podłoże, przerażające w swej odmienności od tego, co ludzkie, pełnię zła w sobie kryjące, nie było dlań materią martwą, jakby tego chciał – wedle jego terminologii – materializm fizyczny. Wedle jego przeświadczeń stanowi je wroga, pierwotna potęga *życia*, biologiczna, produkująca coraz nowe postaci życia w olbrzymim chaosie wielorodności, w całkowitej bezsensowności rozwoju. W obliczu jej staje człowiek, jak ryba wyrzucona falą na ląd, do głębi przerażony, czując zarazem całkowitą obcość i odmiennność wobec świata i w nim właśnie znajdując ostateczne źródło swego zagadkowo się pojawiającego bytu⁴⁶.

Świat, a wraz z nim człowiek, to nic innego jak igraszka „pierwotnych potęg życiowych”, „owoc” metafizyczno-biologicznych sił.

Nakreślona przez Ingardena wizja Witkiewiczowskiego świata już na pierwszy rzut oka zdradza pokrewieństwo z wizją Schopenhauera – z wizją świata, którego osnową była ślepa i irracjonalna siła (Wola).

Wola jest bowiem „istotą wszelkiej siły, która w naturze dąży do czegoś i działa”, jest ślepy m pędem, ślepy m dążeniem natury (nie skierowanym ku żadnemu celowi i nie posiadającym żadnej przyczyny). Jest zasadą istnienia i wyraża swoistą *dynamikę*, której podlega cała rzeczywistość. Można powiedzieć, że Wola to siła natury, która rządzi całym światem – ciałami żywymi, martwymi itd. Wszystko jest podporządkowane jej „interesom”, np. ciało i umysł to narzędzia jej przetrwania (zresztą organy, narządy itp. powstają z jej „potrzeb”). Dynamikę rzeczywistości określa więc pęd Woli ku obiektywizacji, pęd do istnienia. „Wszystko ciśnie się i dąży do istnienia, w miarę możliwości do istnienia organicznego, tj. do życia, a następnie do spotęgowania go jak najbardziej; w przyrodzie zwierzęcej widać w sposób oczywisty, że wola życia jest w niej zasadniczą tonacją, jedyną niezmienną i bezwarunkową jej właściwością”⁴⁷. W konsekwencji świat to „dążenie” Woli (i jego „efekt”) do istnienia i najwyższego stopnia jej obiektywizacji. Rośliny, zwierzęta, ludzie – to tylko stopnie obiektywizacji woli, podległe jej „dążeniom” i „celom”.

Pesymistyczny wydźwięk powyższej wizji jest oczywisty – światem rządzi bezsensowna, ślepa i irracjonalna siła, której wszystko podlega i służy. W koncepcji tej człowiek nie jest centrum świata (antyantropocentryzm), nie jest szczególnym rodzajem bytu czy też „koroną istnienia”, wręcz przeciwnie – jest tak

⁴⁶ R. Ingarden, *Wspomnienie o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, [w:] *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*. Księga pamiątkowa pod. red. T. Kotarbińskiego i J. E. Płomińskiego, Warszawa 1957, s. 175.

⁴⁷ A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, t. 2, s. 505.

samo zniewolony i uprzedmiotowiony jak każdy inny byt; jest bowiem „narzędziem” woli i niczym innym.

Obie wizje są równie pesymistyczne i ontologicznie uzasadnione. W obu pesymizm jest logiczną konsekwencją metafizycznych założeń. W obu świat (rzeczywistość) jest pochodny wobec „wrogiej potęgi”, a człowiek zaś „igraszką pierwotnych potęg życiowych”.

Monadyzm biologiczny w swym pesymizmie nie ustępował pola woluntaryzmowi Schopenhauera. Dla obu myślicieli świat to „efekt” działania swoistej – będącej zasadą wszelkiego istnienia – siły. W przypadku Witkiewicza „determinantą” istnienia będą własności biologiczne monad – prawa biologiczne – swoista „siła życiowa”, która odgrywa rolę podstawy wszelkich zjawisk (to ona okazuje się „motorem” istnienia i działalności monad, w niej streszcza się rzeczywistość jako „suma wszystkich Istnień Poszczególnych i jakości w ich trwaniach”), dla Schopenhauera zaś – irracjonalna, niezrozumiała i ostatecznie niepoznawalna Wola.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że Witkiewicz przekroczył wizję Schopenhauera. Można powiedzieć, że odrzucając wątek idealizmu transcendentnego, „wypełnił” tajemnicę woli (tajemnicę, bo wola była ostatecznie niepoznawalna) biologią. Był głęboko przekonany, że centralna kategoria filozofii Schopenhauera niczego w rzeczywistości nie wyjaśnia⁴⁸, a co najważniejsze – uważał, że wola jest hipostazą własności każdej monady⁴⁹. W ten sposób następuje swoiste utożsamienie „pędu” woli z „pędem” biologicznym – wola zostaje „wypełniona” własnościami biologicznymi monad, utożsamiona z prawami biologicznymi. W konsekwencji to, co dla Schopenhauera było efektem działania tajemniczej „siły natury”, której odpowiadała bliżej niesprecyzowana i wieloznaczna kategoria, dla Witkiewicza staje się efektem działania praw biologicznych i uzyskuje wyjaśnienie za pomocą takich kategorii, jak np.: życie, rozwój, ewolucja itp. Dlatego też można śmiało powiedzieć, że monadyzm biologiczny to przekroczenie i uzupełnienie Schopenhauerowskiego woluntaryzmu.

Należy tu podkreślić, że S. I. Witkiewicz programowo dążył do racjonalizmu i naukowości; biologię czynił podstawową dyscypliną przyszłości, stanowiącą podstawę naukowego i jednolitego poglądu na świat, w którym to widział miejsce dla swego monadyzmu biologicznego⁵⁰.

Zakończenie

Trudno nie zgodzić się, że w monadyzmie biologicznym – jak pisał Witkiewicz – było „coś z schopenhaurianizmu”. Witkiewicz miał na uwadze, jak sugerowałem, wątek fenomenalistyczny swego systemu, jednak to „coś” było obecne na całej przestrzeni jego filozoficznej refleksji – począwszy od podziału

⁴⁸ Por. S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie...*, s. 210.

⁴⁹ Por. idem, *Zagadnienie psychofizyczne...*, s. 84.

⁵⁰ Por. też B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918–1939*, Lublin 1998.

na rzecz samą w sobie i fenomen, poprzez przekroczenie Kantowskiego agnoscycyzmu i fenomenalizmu, poprzez nadzieję na odkrycie „zagadki rzeczy samej w sobie”, poprzez uznanie specjalnego statusu ciała i introspekcję, a na dynamice rzeczywistości i pesymizmie kończąc.

Pokrewieństwo między obu myślicielami jest na tyle wyraźne i oczywiste, że trudno mówić o luźnych czy też przypadkowych zbieżnościach. Wczesne lektury dzieł Schopenhauera nie pozostały bez śladu. Być może nie była to świadoma inspiracja, jednakże wiele wskazuje, że filozofia Schopenhauera wpłynęła na (a przynajmniej ukierunkowała) „metafizyczny” sposób myślenia twórcy monadyzmu biologicznego. „Schopenhauerowski duch” filozofii Witkiewicza jest wyraźnie obecny – zarówno na gruncie stricte filozofii, jak również emocjonalnego obrazu Istnienia.

Alfred Skorupka

Od etyki prostomyślności do terapii psychologicznej

(Oddział Katowicki Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 6 IV 2005 r.)

Program terapii eutyfronicznej sformułowałem w pracy doktorskiej „Etyka prostomyślności jako terapia humanistyczna”¹. Terapia eutyfroniczna jest propozycją nowej terapii psychologicznej, którą należy usytuować w nurcie psychologii humanistycznej. Nowa terapia humanistyczna zainspirowana została dyscyplinami filozoficznymi – eutyfroniką oraz etyką prostomyślności, które stworzył prof. Józef Bańka.

Koncepcje, które J. Bańka wypracował na gruncie swojej filozofii, naszym zdaniem możemy z powodzeniem odnieść do zagadnień psychologicznych. Centralną kategorią jest tutaj „prostomyślność”; człowiek prostomyślny (*homo euthyphronicus*) dąży do zachowywania harmonii między sferą rozumu (*phronesis*) a sferą emocji (*thymos*)². Termin „eutyfronika”, kryje w sobie poprzez przedrostek *eu* – ideę psychoterapii, mającej na celu eufunkcjonalne zgranie pierwiastka tymicznego z pierwiastkiem fronicznym³.

Powyższe rozróżnienie ma kluczowe znaczenie dla prezentowanej terapii eutyfronicznej. Choroby i zaburzenia psychiczne możemy bowiem ujmować jako mniej lub bardziej trwałe konflikty i brak harmonii między właśnie sferą *thymos* a sferą *phronesis* człowieka.

W pracy tej skoncentrujemy się na przedstawieniu argumentacji, która wykazuje, iż zdrowie psychiczne człowieka jest ściśle związane z umiejętnością pełnego przeżywania przez niego swej teraźniejszości. Pogląd ten podzielimy z innymi nurtami psychologii humanistycznej⁴.

¹ A. Skorupka, *Etyka prostomyślności jako terapia humanistyczna*, Praca doktorska napisana pod kierunkiem Prof. zw. dr. hab. Józefa Bańki, Uniwersytet Śląski, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Filozofii, Katowice 2003.

² Por. J. Bańka, *Główne zasady etyki prostomyślności*, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2000, s. 9–11.

³ Por. J. Bańka, *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1983, s. 42–43.

⁴ Zob. W. Łukaszewski, *Psychologiczne koncepcje człowieka*, [w:] *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 1: *Podstawy psychologii*, red. J. Strelau, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, s. 78–79.

Na gruncie terapii eutyfronicznej zakładamy więc, że źródłem nerwicy człowieka jest przede wszystkim nieumiejętność życia w *recens*, (łac. *recens* – terażniejszy). Przychodząc na świat, jesteśmy zanurzeni w swojej terażniejszości i w gruncie rzeczy zawsze jesteśmy tylko i wyłącznie w *recens*. Jeżeli jednak nie dostrzegamy tego faktu, zwykle pograżamy się w odruchach nerwicowych. Nie mogąc bowiem otrząsnąć się z doświadczeń przeszłości, lub wizji przyszłości, podporządkowujemy im nasze aktualne zachowanie. Zamiast otwierać się w pełni na przeżywanie „tego, co jest teraz”, spostrzegamy, a właściwie wypaczamy sobie obraz rzeczywistości poprzez „to, co było” lub „to, co będzie”.

Nieumiejętność przeżywania chwili obecnej, powoduje, że człowiek nie czuje się szczęśliwy, nic go nie cieszy – ani praca, ani przyjaźń, ani seks. Problemy z życiem seksualnym – są więc w naszym ujęciu – jedynie wtórną przyczyną nerwicy, a nie pierwotną, (jak twierdził Freud). Pierwotną zaś jest utracenie zdolności spostrzegania świata *a recentiori* – to inaczej spostrzeganie na świeżo, od aktualnego „teraz” licząc. Termin dotyczący zwłaszcza poznania, wyrażający myśl, że wszystko przejawia się jako dane po raz pierwszy, świeżo kreowane, tak iż niczego nie można rozpatrywać, że było, lub przewidywać, że będzie. To także termin na oznaczenie poglądu, iż wszystko można poznać wyłącznie po raz pierwszy, że świat jest „światem pierwszego dnia”⁵.

W zależności od tego, jak mocno człowiek zatracą się w swoich wyobrażeniach przyszłości, czy też przeszłości – tak bardzo czuje się życiowo niespełniony i tak silnie jest znerwicowany. Człowiek, który nie rozwija się wewnętrznie – poprzez twórczość i unika kontaktów z innymi ludźmi, tracąc wrażliwość emocjonalną – ucieka od rzeczywistości (*recens*). Ucieczka ta, w widma przeszłości i przyszłości – to potężny mechanizm obronny, który stosuje wielu ludzi w tym celu, aby nie konfrontować się bezpośrednio z życiem.

Pierwotną przyczyną nerwic jest więc utracenie przez człowieka zdolności spostrzegania rzeczywistości *a recentiori*. Inne przyczyny nerwicy – kulturowe, środowiskowe, czy wychowawcze – są zawsze wtórne. O tyle więc jesteśmy neurotyczni, o ile nie potrafimy żyć w naszej niepowtarzalnej terażniejszości.

Zwracamy uwagę, przypomnijmy, iż jesteśmy właściwie z natury recentywistami, przychodząc bowiem na świat spostrzegamy rzeczywistość wyraźnie w sposób *a recentiori*. Jednak dziecko, kiedy dojrzewa psychofizycznie, a przede wszystkim poznawczo – poznaje wreszcie kategorię czasu, zaczyna odróżniać „to, co było” od „tego, co jest” i „tego, co będzie”. I tutaj, naszym zdaniem, tkwi niebezpieczeństwo; mianowicie, w możliwości zagubienia tego podstawowego nam punktu odniesienia – na który wskazujemy – tj. momentu *recens*. Fakt, że dzieci istotnie spostrzegają świat *a recentiori* – są więc z natury recentywistami – potwierdza wielki znawca psychiki dziecięcej Janusz Korczak:

⁵ J. Bańka, *Ojciec nasz, któryś jest teraz. Idee czystej terażniejszości i terażniejszościowej filozofii*, t. 2: *Zasada antropiczna w filozofii a recentywizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 312.

Nazwałbym egocentrycznym pogląd dziecka na chwilę bieżącą, że w braku doświadczenia żyje tylko terażniejszością. Zabawa odłożona na tydzień przestaje być rzeczywistością. Zima w lecie staje się legendą. Zostawiając ciastko „na jutro” rzeka się go ulegając przymusowi. Trudno zrozumieć, że niszczenie przedmiotów może je czynić nie od razu niezdatnymi do użytku, ale mniej trwałymi, szybciej ulegającymi zużyciu. Ciekawą bajką są opowiadania, że mama była dziewczynką. Ze zdumieniem, bliskie obawy patrzy na obcego przybysza, który ojcu mówi po imieniu, towarzysza lat dziecińczych. – Mnie jeszcze nie było na świecie...⁶

Recentywizm – główne założenia

Zajmiemy się teraz głównymi założeniami recentywizmu – systemu filozoficznego, który stanowi dla nas teoretyczne uzasadnienie zdecydowanego prymatu terażniejszości nad przeszłością i przyszłością. Recentywizm – to nowy kierunek w filozofii, za datę jego powstania można uznać rok 1983, w którym J. Bańka wydał książkę: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Recentywizm to pogląd wykluczający możliwość, iż jakiegokolwiek doświadczenie, zdarzenie, dzieło lub uczucie jest dane i powtarzalne, możliwe i przewidywalne, gdyż wszystko pojawia się pierworaźne i świeżo kreowane. Nie można więc niczego rozpatrywać, że było, lub przewidywać, że będzie – jedynie można poznawać, że jest to po raz pierwszy „teraz”. Recentywizm w teorii poznania to pogląd, iż opis jakiegoś zjawiska nie jest możliwy we wszystkich czasach, lecz tylko w czasie terażniejszym. W ontologii głosi, że wszelki byt istnieje tylko w czasie terażniejszym, w etyce zaś – traktuje dobro i zło w kategoriach momentu recentywistycznego, jako fakt-zdarzenie. Recentywizm ma ambicje przywrócenia człowiekowi zdolności widzenia świata w sposób nieskażony, tzn. widzenia go „po raz pierwszy” (*a recentiori*).⁷

Józef Bańka proponuje wprowadzenie filozoficznej kategorii „wędrówki” do rozważań nad recentywizmem. Rozum ludzki dokonuje inscenizacji epistemologicznej – tj. myślowego dopełniania rzeczywistości, która jest nieskończoną sumą bytów terażniejszych, w dwóch horyzontach: przyszłości i przeszłości. Rozum pojmuje byt, który jest zdarzeniem w czasie terażniejszym, jako rozciągnięty w czasie na przeszłość i przyszłość, i za każdym razem wypełnia go swoimi treściami, należącymi do jego woli, moralności, systemu przyjętych wartości⁸. Jednak człowiek przewiduje epistemologicznie swoją przyszłość tylko zgodnie z prawami ontologicznego otwierania się na nią.

Stąd koniecznym pojęciem komplementarnym w stosunku do ograniczonej pojemności inscenizacji epistemologicznej przyszłości jest „wędrówka” momentu recentywistycznego. Dokonuje się ona w ten sposób, że pole widzenia „ja” poznającego staje się jednocześnie polem aktualizacji możności w bycie „ja” egzystującego. Zachodzi tedy paradoksalna koherencja między polem widzenia i polem egzystencji: z perspektywy ontycznej totalności

⁶ J. Korczak, *Jak kochać dziecko?*, [w:] idem, *Pisma wybrane*, t. 1, „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1978, s. 142.

⁷ J. Bańka, *Wstęp do filozofii*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2001, s. 442–443.

⁸ Idem, *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 286.

recenzja egzystencjalnego „wędrowca” momentu recentywistycznego oznacza bowiem to samo, co przemiana możliwości w akt, następuje w bycie własnym „ja” poznającego. [...] Można powiedzieć, że „ja” egzystujące, które jest zdarzeniem przechodzącym w to samo zdarzenie, poza treść horyzontu górnego „ja” poznającego, które jest zjawiskiem przechodzącym w – nietożsame z sobą – zjawisko będące refleksem zdarzenia tożsamego z sobą⁹.

Na gruncie terapii eutyfronicznej koncepcję tę pojmujemy w następujący sposób. Otóż, skoro terażniejszość nieustannie się zmienia¹⁰ – tę zmianę nazywamy właśnie *wędrowką*. Możemy powiedzieć, że wszystko wędruje w naszym życiu, (*dowód*: nabywamy nowych doświadczeń, zmieniają się nasze zainteresowania, nasz wiek, świat wokół nas, itp.). Jeżeli otworzymy się intelektualnie, lecz także poprzez głębokie emocjonalne przeżycie – na tę podstawową prawdę i właściwość bytu – to znaczy – że odkryliśmy swoisty *archetyp wędrowcy*. Jak pisze A. Kępiński:

Niezmiennność jest charakterystyczną cechą psychopatii. Jeśliby wykonać film z całego życia człowieka, to byśmy widzieli, jak wszystko w nim się zmienia – zarówno formy morfologiczne, jak i funkcjonalne. Psychopatia na takim filmowym ujęciu życia człowieka przedstawiałaby się jak zatrzymanie zmienności. Pewne cechy nie ulegałyby zmianie, mimo że wszystko inne zmienić się już zdążyło. To utrwalenie się w jakiejś charakterystycznej formie zachowania się czy przeżywania przeszkadza w procesie adaptacji, który właśnie wymaga stałej zmienności¹¹.

Jesteśmy bowiem częścią wielkiej zmiany, wielkiej wędrowki. Rozumiejąc i przeżywając tę prawdę oraz starając się z nią uzgodnić – przyjmujemy – *postawę wędrowcy*. Lecz, podkreślmy to raz jeszcze, chodzi nam tutaj o wędrowkę w momencie *recens*, o wędrowkę w naszej terażniejszości. Kto zaś koncentruje się na przeszłości lub przyszłości, ten odwraca się od postawy wędrowcy. Wędrowca możemy przeciwieństwo tylko w *recens* – dzisiaj, teraz, zaraz! Natomiast, jeżeli snujemy plany dalekich podróży, czy też analizujemy starodawne pomysły i plany dotyczące wędrowki – na ogół nic jeszcze z tego nie wynika dla nas samych. Wówczas nasza terażniejszość, niepowtarzalna chwila *recens* – (niepowtarzalna, bowiem tylko w niej możemy zacząć wędrowkę) – umyka nam.

Wędrowka może być świadoma – gdy podejmujemy się trudu pracy nad sobą, samodzielnym wysiłkiem nadajemy sens naszym działaniom. Może też być nieświadoma – gdy człowiek poddaje się bezwolnie zmianom, czy to rozwojowym, czy to środowiskowym. Taki człowiek narzeka na swój los, na swoje życie, nad którym w ogóle nie panuje i czuje się marionetką, którą poruszają inni. Ludzie, którzy podejmują świadomą wędrowkę odznaczają się więc wewnątrzsterownością i są ludźmi prostomyślnymi; natomiast ludzie, którzy nie podejmują świadomej wędrowki są zewnątrzsterowni i są zwykle ludźmi nieprostomyślnymi¹².

⁹ Idem, *Wstęp...*, s. 303.

¹⁰ Idem, *Ja teraz...*, s. 11.

¹¹ A. Kępiński, *Psychopatie*, PZWL, Warszawa 1988, s. 136.

¹² Badania nad zachowaniem prostomyślnym młodzieży przeprowadzono pod koniec listopada 2002 roku w dwóch szkołach średnich: 3 LO im. A. Mickiewicza w Katowicach oraz 7 LO

Wędrowkę możemy także rozpatrywać w aspekcie fizycznym i umysłowym. W aspekcie fizycznym – oznacza po prostu nieodwracalne procesy biologiczne, którym jesteśmy poddani i na które nie mamy większego wpływu. Natomiast w aspekcie umysłowym – nasze świadome nastawienie na rozwój poznawczy, zdobywanie wiedzy, kształtowanie swojego intelektu.

Archetyp wędrowcy znajduje się, mówiąc, terminologią jungowską, w nieświadomości zbiorowej – każdego człowieka, niezależnie od kultury czy kraju, z którego pochodzi. Lecz, oczywiście, każda kultura, religia czy filozofia – ma swój własny system pojęć, stąd też idea tego archetypu w różnych kulturach występuje pod różnymi terminami, czy symbolami. Niemniej postawa wędrowca wobec bytu – którą człowiek przyjmuje, uświadamiając sobie w pełni swoją sytuację egzystencjalną – jest uniwersalna.

[...] Dla rozumienia ludzi istotna jest nie struktura statyczna, ale proces zachodzący w czasie oraz że rozumienie innych jest łatwiejsze, jeśli obserwujemy zmiany wywołane w nich przez pewne zdarzenia; zmiana, jakiej podlega człowiek pod wpływem sytuacji, daje nam najpełniejszy wgląd w struktury psychiczne i ich źródła, mające największy wpływ na zachowanie¹³.

Byt więc wędruje – czyli nieustannie zmienia się w terażniejszości. A człowiek jako część bytu – albo sam również zacznie wędrować, albo odwróci się od istoty bytu, lecz wtedy zatraci swoją prostomyślność. Byt więc niejako nakazuje nam: wędruj! zmieniaj się! – a mówiąc na niższym poziomie abstrakcji: doskonal się moralnie! rozwijaj wewnętrznie! Nieustanna zmienność bytu powoduje, że musimy ciągle harmonizować sferę naszych emocji ze sferą naszego rozumu – aby stawać się człowiekiem rzeczywiście i *a recentiori* prostomyślnym.

Zajmiemy się teraz bliżej rozumieniem roli postawy wędrowcy – w nauce (rozwoju intelektualnym człowieka), następnie w rozwoju moralnym i duchowym, oraz wreszcie stricte na gruncie terapii psychologicznej.

w Sosnowcu. Przebadano stu uczniów pierwszych klas, w wieku szesnastu lat (rocznik 1986). Do badań skorzystano z *Kwestionariusza prostomyślności* oraz *Kwestionariusza LOC* R. L. Drwala. Badania dotyczyły zależności między zachowaniem prostomyślnym a koncepcją LOC (*locus of control*) – teorią poczucia lokalizacji wzmocnień Rottera. Koncepcja LOC głosi, iż możemy podzielić ludzi na wewnętrzsterownych (poczucie kontroli wewnętrznej), jeżeli rezultaty swego działania spostrzegają zwykle jako zgodne z własnym zachowaniem czy też ze swoimi względnie stałymi właściwościami; oraz na ludzi zewnętrzsterownych (poczucie kontroli zewnętrznej), którzy rezultaty swego działania spostrzegają zwykle jako skutek przypadku, przeznaczenia, szczęścia lub działania innych ludzi, np. tych, którzy mają władzę. Współczynnik korelacji Pearsona między prostomyślnością a LOC wyniósł – 460; korelacja ta jest istotna na poziomie 0, 01. Badania dowiodły więc, że im niższa prostomyślność, tym wyższy zewnętrzny LOC. Oznacza to, że osoby prostomyślne cechują się wewnętrznym LOC. Dokładne omówienie badań wraz z analizą statystyczną, zob. A. Skorupka, D. Grabowski, *Zachowanie prostomyślne*, [w:] *Folia Philosophica*, 22, red. J. Bańka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 79–96.

¹³ M. Adamiec, *Doświadczenie przemiany jako kategoria psychologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1988, s. 64.

Postawa wędrowcy a rozwój intelektualny człowieka

Postawę wędrowcy w świecie myśli, umysłu, możemy zobrazować następującym porównaniem. Wyróżniamy trzy stany skupienia materii: gazy, cieczy i ciała stałe. Przez analogię, możemy powiedzieć, że myśl ludzka, powinna z łatwością przechodzić z jednego do drugiego „stanu skupienia”. Nie będziemy tu wchodzić w szczegóły praw fizycznych, które mówią o procesach zmiany stanów skupienia materii, takich jak skraplanie, topnienie, krzepnięcie, itp. Ogólnie rzecz biorąc, chodzi nam w tym porównaniu o uchwycenie idei przemiany. Kiedy trzymamy się jakiegoś niepodważalnego – wedle naszej subiektywnej opinii – poglądu (jest on nam, niejako, ciałem stałym); kiedy zaś stwierdzamy coraz więcej faktów sprzecznych z naszym poglądem, (czy też naszą teorią naukową) – myśl naszą podajemy w wątpliwość, (staje się cieczą). Wreszcie, obalamy nasz pogląd, zbyt wiele bowiem faktów i naszych własnych przemyśleń przemawia na jego niekorzyść, (wtedy myśl legnie w gruzy – staje się gazem).

Kto wobec życia przejawia postawę wędrowcy – ten właśnie pozwala swoim myślom swobodnie, (co oczywiście nie oznacza – dowolnie!) zmieniać „stan skupienia”. W wyniku tego – nasze pojęcia i wyobrażenia na temat rzeczywistości są elastyczne, łatwo dostosowują się do faktów (nie zniekształcając ich). Taka osoba nie trzyma się kurczowo swoich myśli, lecz uważnie je obserwuje w swojej teraźniejszości i pozwala im wędrować.

Dużej giętkości myślenia oczekuje się właśnie od ludzi nauki. Naukowcy, którzy posiadają nad innymi śmiertelnikami tę przewagę, że są bardziej „zaprawieni w myśleniu”, muszą niezwykle elastycznie myśleć, aby nadażyć za odkryciami współczesnej nauki. Jeżeli naukowiec nie rozwija *a recentiori* swoich zainteresowań, nie próbuje zrozumieć najnowszych odkryć nauki, wówczas stopniowo, lecz systematycznie, przestaje w końcu orientować się w dziedzinie wiedzy, którą się zajmuje. Jeżeli naukowiec stworzy sobie złudny gmach myśli – tzw. „pewników” na temat własnej dziedziny wiedzy, które wydają mu się niepodważalne, może po pewnym czasie ze smutkiem zauważyć, że już nie jest specjalistą od, dajmy na to – fizyki, lecz – od historii fizyki.

Wydaje się więc nam, iż przyjęcie postawy wędrowcy w momencie *recens* – jest warunkiem *sine qua non* możliwości efektywnego zajmowania się jakąkolwiek dziedziną nauki.

Postawa wędrowcy a rozwój moralny i duchowy człowieka

Każdy z nas ma własne zainteresowania, sposoby zachowywania się, ulubione zajęcia – które możemy nazwać – ogólną nazwą – przyzwyczajajeń. Przyzwyczajenie jest naszą drugą naturą – mówi stare przysłowie. Przyzwyczajenia powodują, że zachowujemy się schematycznie, jesteśmy sceptyczni wobec

zmian i zatracamy twórcze podejście do rzeczywistości. Dobrze czujemy się tylko w tym, co znamy, co robimy od dawna. Z lękiem patrzymy na rzeczy nowe – nowe idee, wynalazki, a także na nowych ludzi. Boimy się sytuacji wymagających od nas działań nietuzinkowych i twórczych. Właśnie w naszych przyzwyczajeniach leży nasze umiłowanie siebie – nasz egoizm.

Zachowując się egoistycznie, tj. według pewnych logarytmów, czujemy się „pewnie”, wydaje nam się, że „oswoiliśmy” rzeczywistość, która przedtem wydawała nam się niejasna i bezsensowna. A tak naprawdę jedynie – odwróciliśmy się od rzeczywistości. Nie chcemy patrzeć, że za każdym razem, w każdym nowym momencie *recens* – jest inna, pierworazna. Wymaga więc od nas nieustannie twórczego podejścia. Rzutując na świeży moment *recens* nasze „ukochane przyzwyczajenia”, zniekształcamy sobie rzeczywistość. Nie potrafimy jej trafnie ocenić – „przymrużamy” na nią oczy. Wydaje nam się wtedy „łatwiejsza”, choć „łatwiejsza” wcale nie jest; to tylko my „poszliśmy na łatwiznę”.

Mistrzowie buddyźmu zen nakazują „zabić siebie!”¹⁴ – co naszym zdaniem oznacza, dążenie do przekraczania swych przyzwyczajzeń, w imię osiągnięcia większej wolności duchowej. Musimy być czujni, tj. rozpoznawać własne przyzwyczajenia, a następnie je porzucać. Ale przecież, bądźmy szczerzy, po porzuceniu jednego przyzwyczajenia, nasz umysł zaraz znajdzie sobie inne przyzwyczajenie. I je więc musimy rozpoznać i je należy porzucić. Taką postawę wobec rzeczywistości – nazywamy postawą wędrowcy. Wędrowiec nieustannie przekracza swoje przyzwyczajenia. „Niektórzy ludzie mówią, że praktyka buddyjska ma rozpuścić „ja”. Nie rozumieją, że nie ma żadnego „ja”, które można by rozpuścić. Istnieje jedynie pojęcie „ja”, które należy przekroczyć”¹⁵.

Żyjąc na ziemi, będąc zdrowym człowiekiem zawsze będziemy w określonym stopniu egoistami. Aby bowiem przeżyć, musimy troszczyć się o siebie – o pewne, choćby i podstawowe, dobra materialne, dobre samopoczucie, itd. A wobec tego nigdy w pełni nie wyzwolimy się z naszego egoizmu. Ten egoizm krępuje naszą osobowość – przesłania nam bowiem moment *recens*. Przez umiłowanie swych przyzwyczajzeń nie działamy twórczo, lecz schematycznie – i nie potrafimy w pełni otworzyć się na „pełnię życia”, tj. na życie w terażniejszości. By tego dokonać, musimy *a recentiori* przekraczać swoje przyzwyczajenia, dzięki czemu będziemy coraz bardziej wyzwoleni z błędnych wyobrażeń o rzeczywistości. „Nasz prawdziwy dom jest w chwili obecnej. Cudem nie jest spacerowanie po wodzie. Cudem jest spacerowanie po zielonej ziemi w chwili obecnej”¹⁶.

¹⁴ Jeden z dawnych mistrzów zen powiedział: „Umrzyj za życia i bądź zupełnie martwy. A potem rób co chcesz, wszystko będzie dobre”, cyt. za: P. Kapleau, *Zen: świt na zachodzie*, tłum. J. Dobrowolski, ZBZ „Bodhidharma”, Warszawa 1992, s. 204.

¹⁵ T. N. Hanh, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, tłum. R. Bartoń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 114.

¹⁶ *Ibidem*, s. 20.

Podobne znaczenie, jak zwrot: „zabij siebie!” – mają następujące zwroty mistrzów zen: „zabij Buddę!”¹⁷ i „zabij nirwanę!”¹⁸. Naszym zdaniem oznaczają one: nie przywiązuj się do swoich wyobrażeń na temat religii, bo wynikają one z nadmiernego i szkodliwego zakochania się w sobie, a nie z umiłowania nauki Buddy.

„Zabij Buddę!” – oznacza – nie przywiązuj się do swoich wyobrażeń dotyczących bogów, abyś potem nie twierdził: „bogowie są tacy, a tacy”. Wtedy bowiem będzie ci się wydawać, że posiadasz jakąś wiedzę. Ale „wiedza pewna” o bogach jest ludziom niedostępna. Poza tym każda wiedza bez praktyki – nie jest nic warta. Praktyka – to według nas koncentracja na *recens*. Jeżeli więc ktoś nie potrafi dostrzegać – momentu *recens*, to jego wiedza staje się „pustą, czczą gadaniną”. „Nasze kłopoty z modlitwą biorą się w większości z tego, że tak naprawdę nie chcemy się modlić”¹⁹. Kto rzeczywiście czyni namysł nad Bogiem, Najwyższym Bytem, Buddą – ten nieustannie „zabija Boga” – tzn. zabija swoje koncepcje Boga, aby w każdym dniu uchwytować istotę Boga *a recentiori*. „Gdy pewnego mistrza zen zapytano: ‘Czym jest buddyzm?’ odparł: ‘Nie rozumiem buddyzmu’. Co do mnie – nie rozumiem satori”²⁰. Kto zaś zatrzyma się na jednym i rzekomo niepodważalnym wyobrażeniu Boga – ten właściwie nie czyni namysłu nad Bogiem, Bóg bowiem wydaje mu się już teraz Istotą „zmierzoną i zbadaną”, którą odpowiednio zasufladkował. Nie zamierza więc Go *a recentiori* pojmwować. Modlitwa takiej osoby jest bardziej odruchem obronnym przed bezsensem własnego życia niż autentycznym doświadczaniem tajemnicy Najwyższego Bytu.

„Zabij nirwanę!” – oznacza, że należy pozbyć się błędnego poznania, iż osiągnęło się najwyższą mądrość duchową. Trzeba ciągle doświadczać wędrującego *recens* – a przez to wciąż poszerzać swe poznanie. Życie czy filozofia – to proces – to nie stan, to wędrówka, a nie „wieczny postój, czy odpoczynek”. „I nawet gdy oświecenie jest prawdziwe, nauczyciel jest konieczny, aby rozprószyć subtelną dumę, jaka wówczas powstaje, poczucie „ja stałem się oświecony”²¹. Im uczciwiej więc zabijamy siebie – nasze przyzwyczajenia (np. na temat Boga) – tym bardziej nasz umysł koncentruje się na *czystej terażniejszości*.

¹⁷ „Powiadają, że tuż po swoich narodzinach Śakjamuni uniósł jedną dłoń ku niebu, a drugą wskazał na ziemię i zawołał: „Ponad niebiosami i pod niebiosami jam jeden jest Uczczony!” Ummon [...] opatruje to wydarzenie następującym komentarzem: „Gdybym był przy nim, w chwili gdy wypowiedział te słowa, bez wątpienia uśmierciłbym go jednym uderzeniem, a ciało rzucił na pożarcie głodnym pso.” D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M. i A. Grabowscy, Wyd. „Przedświt”, Warszawa 1992, s. 37.

¹⁸ Por. D. G. Merzel, *Oko nigdy nie śpi w sercu zen*, tłum. A. G. Krajewski, Wyd. Jacek Santorski & CO, Warszawa 1995, s. 78.

¹⁹ T. Merton, *Źródła kontemplacji. Rekolekcje w opactwie Gethsemani*, red. J. M. Richardson, tłum. T. Bieroń, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 140.

²⁰ P. Kapleau, *Zen: świt...*, s. 58. Satori (jap.) – to oświecenie, przebudzenie się ku prawdzie znajdującej się poza wszelkim dualizmem i zróżnicowaniem. Jest to duchowe przebudzenie, wywołujące fundamentalne przekształcenie osobowości i charakteru, dające całkowicie nową wizję świata. Zob. *ibidem*, s. 265.

²¹ *Ibidem*, s. 45.

Wówczas wyrzucamy z niego fałszywe pojęcia, błędne wyobrażenia – widma przeszłości i przyszłości – które zakłócają nam prawidłową percepcję bytu. Pozbywając się zaś fałszywych pojęć, otwieramy się na milczenie – na odwieczne milczenie Absolutu – w którym objawia się nam właśnie ten Najwyższy Byt i które uchwyczyć możemy tylko w ożywczym momencie *recens*²². „Świat, gdzie nie ma czasu na sen – bo w każdej chwili, ciągle na nowo, rozstrzyga się sens życia każdego z nas”²³.

Nakaz „zabij Buddę!” – jest więc wezwaniem do ciągłej wędrówki ku Bogu. Nie oznacza porzucenia wiary czy religii, a jedynie odrzucenie tego, co pozorne lub z gruntu fałszywe. Mistrzowie zen, którzy mówili o „zabiciu Buddy”, nie porzucali więc swojej religii, lecz byli jej wybitnymi nauczycielami.

Przenosząc nakaz „zabij Buddę” na grunt chrześcijaństwa, możemy powiedzieć, że najlepszym chrześcijaninem jest nie ten, kto powtarza wyznanie wiary za swoim kapłanem czy nauczycielem, lecz taka osoba, która samotnie poszukuje Boga, czyniąc namysł nad swą terażniejszością. I tak, na przykład św. Tomasz z Akwinu rozwijając swoją naukę – przekraczał naukę św. Augustyna. Akwinata nie zadowalał się wyobrażeniami i koncepcjami Boga, które zostawił jego wielki poprzednik i dlatego, mówiąc metaforycznie – „zabijał św. Augustyna”, aby samodzielnie doświadczać Boga.

Reasumując, nakaz mistrzów zen: „zabij siebie!” – oznacza w naszym ujęciu: „zabijaj siebie *a recentiori*”, tj. wciąż przekraczaj swój egoizm, swoje przyzwyczajenia, poprzez koncentrację na momencie *recens*.

„Zabij Buddę!” – oznacza: „zabijaj Buddę, czy Boga *a recentiori*”, tj. wciąż poszukuj odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg; przekraczaj swoje wyobrażenia dotyczące Boga, nie staraj się w żadnych koncepcjach słownych zamknąć, ogarnąć Boga „raz na zawsze” – bo jest to niemożliwe. „Zabijaj Boga!” – a właściwie (znów!) – swój egoizm, swoje własne koncepcje Boga, (w których umiłowalesz nie Boga, lecz samego siebie) i otwieraj się na odwieczne milczenie Absolutu, poprzez które Bóg objawia się w swojej terażniejszości.

Postawa wędrowcy a zdrowie psychiczne człowieka

Dochodzimy tutaj do istoty problemu poruszonego na wstępie pracy, tj. rozważań nad wagą postawy wędrowcy – czyli koncentracji na wciąż wędrującym momencie *recens*, w kontekście zdrowia psychicznego człowieka.

²² Taceodycea (łac. *taceo* – „milczę”, gr. *dike* – „sprawiedliwość”) – jest teorią milczącej zasady Bytu, w którą J. Bańka wkomponował interpretację terażniejszości opartą na idei recentywizmu. Taceodycea głosi, iż Absolut jest milczeniem i wszelkie poszukiwanie Bytu Najwyższego sprowadza się w gruncie rzeczy do namysłu nad terażniejszością, która – w najczystszej postaci – jest terażniejszością Boga. Zob. J. Bańka, *Absolut i absurd. Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1993.

²³ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 278.

Niewątpliwie z powodu zaabsorbowania własnymi sprawami, mamy tendencję do tego, aby mówiąc metaforycznie: *budować dom* – którym są nasze egoistyczne poglądy i postawy uznawane przez nas za absolutnie prawdziwe i niezmiennie.

Szczególnie na temat własnej osoby tworzymy cały zestaw fałszywych wyobrażeń, tzw. „pewników”, na których opiera się nasza samoocena. Mogą to być: *pozytywne pewniki*, np. „jestem mądry”, „jestem dobry”, lub „jestem przy stojny”; albo też mogą to być *negatywne pewniki*, np. „jestem niewykształcony”, „jestem głupi”, lub „jestem nieśmiały”. Pewniki te tkwią stale w naszym umyśle i w gruncie rzeczy zakłócają nam prawidłową percepcję samych siebie, a tym bardziej – innych ludzi.

Każdy pewnik jest fałszywy. Bowiem moment *recens* cały czas się zmienia – i musimy za każdym razem od nowa – uzgadniać się z nim, uzgadniać z nim nasze poglądy, aby były prawdziwe. A żadna myśl nie jest przecież dłużej pewna, czy prawdziwa – niż w danym *recens*²⁴. Jeżeli więc absolutyzujemy ją, to po prostu fałszujemy sobie rzeczywistość.

Przykładowo jeżeli myślę, że „jestem mądry”, to muszę w każdym *recens* na nowo powtarzać ten pewnik, to znaczy, ciągle rozwijać się intelektualnie. Życie cały czas się zmienia, nauka nieustannie się rozwija – muszę więc trzymać rękę na jej pulsie. Dziś więc mogę uchodzić za mądrego, ale już jutro – w obliczu nowej teorii naukowej, której nie będę w stanie zrozumieć – mogę okazać się głupcem.

Dlatego fałszują sobie rzeczywistość ci ludzie, którzy kurczowo trzymają się swych pewników. Im dłużej idziemy przez życie z tymi lub innymi pewnikami – tym bardziej się męczymy. Chcąc nie chcąc musimy bowiem stwierdzać coraz więcej faktów, które są z nimi sprzeczne. Zużywamy więc mnóstwo energii, aby bronić czegoś, czego ze swej natury – obronić się nie da. Męczymy się bardzo, jesteśmy coraz bardziej znużeni i zde gustowani życiem. A przecież do otrząśnięcia się z tego zastoju duchowego trzeba tak niewiele – jedynie przenieść wzrok z pewników na ożywczy moment *recens*.

Istnieją więc dwie możliwości koncentracji, (ale tylko jedna z nich jest godna wyboru):

- koncentracja na sobie;
- koncentracja na *recens*.

Pierwsza z nich jest koncentracją na przemijających zjawiskach, złudzeniach, które tworzymy na swój temat i przez które stajemy się tylko coraz bardziej nieprzejednanymi egoistami. Koncentracja na sobie prowadzi nas do zastoju duchowego, a wręcz nawet powiemy, że do śmierci duchowej. Druga zaś

²⁴ Na gruncie epistemologii reentywistycznej J. Bańka zaproponował neosemantyzację klasycznej definicji prawdy. Sąd prawdziwy nie opiera się już na *adaequatio* myśli i rzeczy, lecz na *adaequans*, stwierdzanym *a recentiori*. Przyjmuje się formułę: *veritas est conceptus actualiter rem adaequans*. Zob. J. Bańka, *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w reentywizmie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1990, s. 11.

osadza nas trwale w rzeczywistości, w jedynej rzeczywistości, jaką tak naprawdę mamy, tj. w teraźniejszości. Koncentracja na *recens* – zmusza nas do ciągłego porzucania egoizmu (zabijania siebie) – każdy bowiem moment jest inny – więc z każdym pewnikiem nie możemy wędrować dłużej niż przez jedną chwilę. Kto przymruży lub zamknie oczy na *recens*, ten przymruży lub zamknie oczy na życie.

Tutaj znajdujemy odpowiedź, skąd biorą się nasze problemy psychiczne. Otóż zbyt silnie trzymamy się tych lub innych „pewników” na temat własnej osoby. Przywiązujemy się do złudzeń, błędnych wyobrażeń na temat – kim i jacy jesteśmy. Sami tworzymy swoje cierpienia, udreki psychiczne, konflikty nerwicowe, bowiem dobrowolnie wybieramy życie dla przyszłości, (podciągnięte pod jakąś futurystyczną wizję) lub życie zdeterminowane przez przeszłość, (inspirowane naszymi przeszłymi doświadczeniami czy wspomnieniami). A przecież istniejemy tylko w momencie *recens*. Przeszłość i przyszłość tworzymy bardziej sami; nie są one obiektywne, lecz czysto subiektywne; są takie, jak je sobie przedstawiamy. Lecz w tym zaabsorbowaniu przeszłymi lub przyszłymi sprawami – gubimy się i płacemy; patrząc zaś na to okiem psychologa: po prostu pograżamy się w nerwicy. Spostrzegając świat *a recentiori* zwracamy sobie naszą teraźniejszość, której z taką łatwością, niemal niezauważalnie, zrzekliśmy się na rzecz pozorów bytu. I wówczas odzyskujemy względną równowagę psychiczną, czyli harmonię między sferą *phronesis* (rozumu) a sferą *thymos* (emocji), powracamy do naszego jedyne go, prawdziwego domu, którym jest chwila obecna. Uważamy, iż dopiero z punktu widzenia naszego trwałego „zaistnienia w *recens*” potrafimy właściwie ocenić i odnieść się do przeszłości i przyszłości.

Człowiek jest bytem, który możemy analizować przez pryzmat wielu nauk. I każda nauka oferuje nam inne spojrzenie na nasze codzienne problemy. Inaczej jawi się nam człowiek, gdy patrzymy na niego poprzez pojęcia filozoficzne, inaczej natomiast wyglądamy przez pryzmat współczesnej biologii, psychologii, ekonomii, czy teologii. Aby rozumieć problemy nękające człowieka, trzeba być wyczulonym na jego różnorodność, na możliwości różnego ujmowania jego spraw. Rozwiązując jego problemy, należy więc uwzględniać dorobek wielu nauk, a nie tylko ograniczać się do jednej specjalizacji. Z drugiej strony trzeba uważać, aby nie wpaść w pułapkę eklektyzmu.

Terapia eutyfroniczna jest próbą spojrzenia na człowieka z punktu widzenia pewnego rodzaju syntezy wiedzy filozoficznej oraz wiedzy psychologicznej. Wydaje nam się bowiem, i staraliśmy się to udowodnić, iż przemyślenia filozofów mogą wzbogacić rozważania nad zdrowiem psychicznym człowieka.

Przemysław Parszutowicz

Transcendentalizm szkoły marburskiej

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział Toruński, 31 III 2005 r.)

Niniejszy szkic stawia przed sobą jedynie cele historyczno-popularyzatorskie i nie ma bynajmniej ambicji uzurpowania sobie miana „opracowania dokonania neokantowskiej szkoły marburskiej”. Jego zadaniem jest umiejscowienie zjawiska, jakim była omawiana szkoła w przestrzeni historycznej i teoretycznej oraz próba pobudzenia zainteresowania dorobkiem tego, niedocenianego w polskim piśmiennictwie historyczno-filozoficznym, ośrodka¹.

¹ Liczba przekładów dorobku filozofów z Marburga na język polski jest bardzo skromna. Jedynymi spójnymi publikacjami są *Esej o człowieku* Ernsta Cassirera (tłum. A. Staniewska, Warszawa 1971) oraz zbiór jego artykułów *Symbol i język* (przel. B. Andrzejewski, Poznań 1995). Prace te jednak pochodzą z późnego okresu twórczości tego myśliciela i przez to zazwyczaj nie są łączone ze szkołą marburską. Oprócz tego w języku polskim dostępne są tylko niewielkie, porzucane fragmenty pism Cohena, Natorpa i Cassirera. Warto natomiast zwrócić uwagę na artykuły dotyczące myśli marburczyków pochodzące z początku XX wieku, gdy na bieżąco komentowano osiągnięcia szkoły w polskich pismach filozoficznych. Ukazały się wtedy m.in.: E. Stamma (*Logiczne podstawy nauk matematycznych*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 2); S. Brzozowski (*Herman Cohen. System der Philosophie*, „Przegląd Filozoficzny” 1903, z. 2 – praca nigdy nie ukończona), J. Kiersnowskiej-Suchorzewskiej, (*Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny”, 1937, nr 4) oraz wczesne artykuły W. Tatarkiewicza (*Logika czystego poznania*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 3; *Spór o Platona*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 2). Gdy chodzi o późniejsze opracowania, to na uwagę zasługują prace Jana Ożarowskiego (m.in. *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998), Mirosławy Czarnawskiej (*Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988, czy cykl artykułów w „Studiach Filozoficznych”). Należy jeszcze wspomnieć książkę Marii Szyszkowskiej rozpatrującą doktryny neokantowskie w świetle filozofii społecznej i prawa (*Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970), książkę Marka Kazimierczaka dotyczącą pierwszej fazy neokantyzmu (*Wczesny neokantyzm*, Poznań 1999) oraz cykl artykułów Krystyny Święcickiej omawiających pojęcie *a priori* zarówno w szkole marburskiej, jak i w innych szkołach neokantowskich (K. Święcicka, *Idealizm transcendentalny Hermanna Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 28: 1982; *Kantowskie a priori w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX w.*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 22: 1976; *Kantowskie a priori w interpretacji H. Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 26: 1980). Warto także zwrócić uwagę na pracę Hanny Buczyńskiej-Garewicz (*Cassirer*, Warszawa 1963), oraz pracę Bolesława Andrzejewskiego (*Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980).

Pojęcie *a priori* przed Kantem

W Kartezjańskim „myślę, więc jestem”² zawarte jest przekonanie, że poprzez analizę „myślenia” możemy dotrzeć do poznawanej rzeczywistości. To „myślenie” określa nie tylko formę, ale i treść przedmiotów świadomości. „Myślenie”, a więc jakiś rodzaj aktywności podmiotu, jest dla Kartezjusza jedynym źródłem pewności. Przekonanie to jest często uznawane jako pierwszy w dziejach wyraz nurtu w filozofii, zwanego filozofią podmiotu. Filozofia podmiotu jest pojęciem bardzo szerokim i wymaga wielu dookreśleń, tym wspólnym mianem nazywane są bowiem poglądy takich, różniących się przecież w kwestiach zasadniczych, filozofów, jak Kartezjusz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Helmholtz czy Husserl.

Gdybyśmy się zastanowili nad znaczeniem, w jakim powyżej występuje termin „myślenie”, to musielibyśmy z dzisiejszej perspektywy wskazać na co najmniej trzy takie znaczenia, nierozróżnione jeszcze przez Kartezjusza, mianowicie: psychologiczne, fizjologiczne i logiczne. Kartezjańskie myślenie, na którym opierał on rzeczywistość, łączyło w sobie wszystkie wymienione. Dopiero rozwój nauk szczegółowych miał je wyodrębnić i każde z nich przydzielić odrębnej nauce, odpowiednio: psychologii badającej świadomość, fizjologii badającej mózg i filozofii krytycznej, badającej rozum³.

W miarę postępu badań poszczególni filozofowie zaczęli oddzielać od siebie te trzy aspekty, w jakich można ujmować „myślenie”. John Locke łączył w swej filozofii znaczenie fizjologiczne z psychologicznym (np. Kant określał dokonania Locke’a mianem „fizjologii umysłu ludzkiego”⁴), Hume zaś zajmował się swego rodzaju psychologią, sprowadzając związek przyczynowo-skutkowy do „nawykowego skojarzenia idei”⁵. Dopiero Kant pokazał drogę filozofii, określając jej zadania w nowej, związanej z dynamicznym rozwojem nauk przyrodniczych, sytuacji. Filozofia przekształciła się dzięki niemu w krytykę poznania i jako taka otrzymała zadanie znalezienia logicznych, właściwych nauce jako powszechnie ważnej, zasad.

Powszechna ważność i konieczność zasad nauk przyrodniczych nie może się bowiem opierać na zasadach psychologii, jak chciał Hume czy fizjologii, jak chciał Locke. W pierwszym przypadku zasady te byłyby uzależnione od zawsze subiektywnych wrażeń i odczuć poszczególnych podmiotów, w drugim od ich fizycznej konstytucji. W żadnym z nich nie mogłyby zostać podstawą tworzenia nauki w tym kształcie, w jakim zrobił to Newton. Należało więc znaleźć zasady

² Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1994, s. 28.

³ Tak modna obecnie kognitywistyka ma co prawda ambicje zajmować się „umysłem”, ale jest nauką interdyscyplinarną i bada relacje pomiędzy wymienionymi znaczeniami.

⁴ I. Kant, *Przedmowa do pierwszego wydania*, [w:] idem, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. 1, s. 9. (Dalej: *KCR*).

⁵ „Wszystkie zatem wnioski z doświadczenia nie są wynikiem rozumowania, lecz przyzwyczajenia.”, D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 55.

logiczne, czyli pojęcia. „System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentálną”⁶ – czytamy w kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*.

Kantyzm i neokantyzm

„Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”⁷. Transcendentalizm ma więc za zadanie analitykę czystego rozumu, czyli znalezienie apriorycznych pojęć syntetyzujących, subsumujących fenomeny. Wraz ze sformułowaniem takiego zadania dla filozofii doszło do słynnego „przewrotu kopernikańskiego”. Jedno z głównych pytań zadawanych przez filozofów do czasów Kanta, brzmiące „Jak jest możliwy przedmiot doświadczenia?”, zostało zastąpione pytaniem „Jak jest możliwe doświadczenie, w wyniku którego przedmiot jest nam dany?”. W systemie autora *Krytyki czystego rozumu* przedmiot doświadczenia jest współkonstituowany przez podmiot doświadczający, czyli „intelekt nie czerpie swych praw z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje”⁸, a zatem tylko to możemy poznać w jakiejś rzeczy, co sami uprzednio w nią włożyliśmy. Kant wykazuje, że czas i przestrzeń są danymi nam, jako ludziom, formami naoczności, poza którymi nie możemy oglądać, oraz dedukuje aprioryczne zasady myślenia w ogóle (kategorie intelektu), poza którymi nie możemy pojmować.

Nie miejsce tutaj na szczegółowe przedstawienie myśli kantowskiej. Ponieważ z punktu widzenia niniejszego artykułu interesujący jest jedynie wpływ myśli Kanta na późniejsze o cały wiek dokonania filozofów z Marburga, wystarczy tu przedstawić autora *Krytyki czystego rozumu*, jako twórcę nowego podejścia teoriopoznawczego w filozofii.

Myśl Kanta zapoczątkowała potężną linię niemieckiego idealizmu z Fichtem, Schellingiem i Heglem na czele⁹. Po śmierci tego ostatniego linia ta jednak wygasła. Hegel nie znalazł godnego siebie następcy, który zdołałby ją rozwinąć, a wzajemnie zwalczające się szkoły postheglowskie zniechęcały jałowością i budziły wątpliwości, co do możliwości wyjaśniających filozofii¹⁰. Dynamiczny rozwój nauk szczegółowych obnażył nieadekwatność wielkich systemów filozofii spekulatywnej w stosunku do osiągnięć tych nauk. Nauki szczegółowe sys-

⁶ KCR, t. 1, s. 86.

⁷ Ibidem.

⁸ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 107.

⁹ Na temat związków myśli tych filozofów: M. Żelazny, *Heglowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 15–89. Na temat innych systemów bezpośrednio inspirowanych systemem Kanta oraz rozwoju kantyzmu zob. m.in. B. Andrzejewski *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, [w:] *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, Poznań 1983.

¹⁰ Na temat sytuacji filozofii w Niemczech po 1831 roku: M. Kazimierczak, *Wczesny neokantyzm...*, H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, K. Święcicka, *Kantowskie a priori...*

tematycznie zawłaszczają dla siebie pole tradycyjnie przynależne filozofii, jej rola była marginalizowana, suwerenność zagrożona. W tej sytuacji należało znaleźć takie podejście, które pogodziłoby nauki przyrodnicze z filozofią i wyznaczyło tej ostatniej suwerenny obszar, różniący się jednak od metafizyki. Taka potrzeba spowodowała zakrojony na szeroką skalę, łączący w tym jednym celu często różnorodne orientacje filozoficzne, „powrót do Kanta”. Kant był bowiem tym myślicielem, którego myśl w sposób wzorcowy godziła przyrodoznawstwo z filozofią. Powrót ten w latach sześćdziesiątych XIX wieku przyjął formę kierunku znanego pod nazwą neokantyzmu bądź neokrytycyzmu. Na słynnej debacie w Davos między Heideggerem a Cassirerem autor *Sein und Zeit* wypowiada się na temat genezy neokantyzmu następująco:

To, co wspólne neokantyzmu można rozumieć tylko odwołując się do jego źródła. Geneza [neokantyzmu – P. P.] stanowi kłopot filozofii wobec pytania, co właściwie pozostało jeszcze w całości poznania. Około 1850 roku stało się tak, że nie tylko nauki humanistyczne, lecz także przyrodnicze zajęły całość tego, co poznawalne i wówczas powstało pytanie: co pozostaje jeszcze filozofii, skoro całość bytu została podzielona między nauki szczegółowe? Pozostaje tylko poznanie nauki, a nie bytu. I ten punkt widzenia określa powrót do Kanta¹¹.

Gdyby próbować wskazać postaci, które miały największy wpływ na ukształtowanie się neokantyzmu, to należałoby w pierwszym rzędzie wymienić Otto Liebmann, autora niezwykle popularnej pracy *Kant und Epigonen* (1865), której każdy rozdział kończyło zdanie „Also muss auf Kant zurück gegangen werden”¹² oraz Friedricha Alberta Langego autora jedynego przełożonego w całości na język polski dzieła z zakresu neokantyzmu *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenia w teraźniejszości* (1866)¹³. Na powstanie i ugruntowanie neokantyzmu mieli wpływ nie tylko filozofowie, lecz także historycy filozofii, jak Eduard Zeller czy Kuno Fischer, którego książki *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* oraz *I. Kant. Entwicklungsgeschichten und System der Kritischen Philosophie* (obie 1860) walnie przyczyniły się do wzrostu zainteresowania treścią trzech kantowskich *Krytyk*. Nie wypada nie wymienić również wpływu przyrodnika Hermanna Helmholza, który jako pierwszy podjął badania nad zgodnością kantowskiej nauki o aprioryczności form poznania z wynikami badań nauk szczegółowych. Na ich podstawie stwierdził, że wyniki pracy Kanta są potwierdzane zarówno osiągnięciami ówczesnej geometrii, jak i fizjologii¹⁴.

„Powrót do Kanta” w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego stulecia nie był jednak twórczy. Polegał głównie na wręcz przesadnie drobiazgowej analizie pism twórcy transcendentalizmu. Powstała nawet nowa nauka, tzw. *Kantphilo-*

¹¹ E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna”, 1994, nr 17, s. 12.

¹² O. Liebmann, *Kant und Epigonen*, Berlin 1912, s. 109, 138, 156, 204.

¹³ Wydanie polskie: F. A. Lange, *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenia w teraźniejszości*, tłum. A. Świętochowski (t. 1) i F. Jezierski (t. 2), Warszawa 1881.

¹⁴ H. von Helmholtz, *Epistemological writings*, tłum. Malcolm F. Lowe, Dordrecht 1977.

logie (uważana za wynaturzenie badań nad Kantem), ukazywały się nowe wydania dzieł Kanta oraz nad wyraz wnikliwe komentarze, np. Vaihingera¹⁵. Z czasem jednak w miejsce tych jałowych badań i kolejnych komentarzy zaczęły się pojawiać próby przeformułowania dokonań filozofa z Królewca i potraktowania ich jako bazy, punktu wyjścia dla tworzenia nowych, samodzielnych systemów filozoficznych. Wraz z pojawieniem się tych prób, w latach dziewięćdziesiątych dziewiętnastego stulecia, rozpoczęła się tak zwana druga faza neokantyzmu, w której hasło powrotu do Kanta rozszerzono o formułę Windelbanda „Rozumieć Kanta, to znaczy wyjść poza niego”¹⁶. Zwrócono uwagę na to, by powrót ten nie był powrotem do szczegółów systemu czystego rozumu, lecz do metody królewieckiego filozofa¹⁷. Do najważniejszych nurtów tej fazy zaliczany jest realizm Aloisa Riehla, relatywizm Georga Simmla oraz dwie największe i najbardziej spójne metodologicznie szkoły neokantowskie: szkoła badeńska i szkoła marburska.

Neokantyzm i jego odłamy

W poszczególnych odłamach neokantyzmu jako kierunku filozoficznego, oprócz deklarowanego nawiązywania do Kanta, trudno wskazać jakieś wspólne cechy. Odwoływanie się do osiągnięć filozofa z Królewca nie może być jednak uznane za kryterium, za pomocą którego można wyodrębnić neokantyzm jako kierunek filozoficzny, na Kanta powoływało się bowiem wielu filozofów niekoniecznie powiązanych z tym ruchem. Najczęściej za wyróżnik neokantyzmu uznaje się postulat dotyczący uprawiania filozofii jako nauki, aprioryzm i wynikający z nich sprzeciw dla metafizyki (choć w niektórych klasyfikacjach wyróżnia się także tzw. kierunek metafizyczny neokantyzmu)¹⁸.

Najważniejszym z wyżej wymienionych kryteriów wyróżniających neokantyzm jako w miarę jednolity kierunek jest przyjęcie aprioryczności form poznania. Aprioryzm ten był w rozmaitych odmianach neokrytycyzmu rozumiany różnie i właśnie specyfika rozumienia tego terminu była z kolei kryterium od-

¹⁵ M. Szyszkowska, *Neokantyzm...*, s. 13–14. Zob. także: M. Kazimierczak, *Wczesny neokantyzm*, K. Świącicka, *Kantowskie a priori w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX w.*

¹⁶ W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung In die Philosophie*, Tübingen 1903, s. 3. Cyt. za: B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997, s. 8.

¹⁷ Ernst Cassirer podczas wspomnianej już debaty w Davos charakteryzuje neokantyzm następująco: „Pojęcie ‘neokantyzmu’ należy określać nie substancjalnie, lecz funkcjonalnie. Nie idzie o rodzaj filozofii jako dogmatyczny system, lecz o kierunek określający sposób zadawania pytań”. E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady...*, s. 12.

¹⁸ Przedstawiciele tego kierunku (m.in. O. Liebmann, M. Wundt) kantowską teorię poznania uznawali za propedeutykę metafizyki. Por. B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm...*, s. 17–21, czy też J. Kiersnowska-Suchorzewska, *Metafizyka Kanta...*, s. 367. Na temat metafizycznych, niezwiązanych z nurtem neokantyzmu odczytań pism Kanta (ale np. sprzeciwiających się mu) także w: M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991, czy idem, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002. Por. także E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik*, „Kantstudien” 36 (1931).

różniającym poszczególne szkoły w obrębie kierunku¹⁹. Wspomniane powyżej wyróżnienie trzech znaczeń kartezjańskiego „myślenia” odpowiada trzem podstawowym rozumieniom terminu *a priori*, które pojawiły się także przy okazji dziewiętnastowiecznego powrotu do Kanta. Mimo że Kant zdecydowanie odróżnił w swych pracach ujęcie logiczne (transcendentalne) od innych, nie brakowało w tym okresie neokantystów interpretujących naukę Kanta o apriorycznych zasadach poznania na sposób psychologiczny bądź fizjologiczny.

Klasyfikacji szkół neokantowskich jest co najmniej kilka²⁰. Jedną z najczęściej przytaczanych jest klasyfikacja Österreicha, w myśl której rozróżnia się co najmniej siedem odłamów w obrębie neokantyzmu, mianowicie: 1) kierunek fizjologiczny, za którego głównych przedstawicieli uznawani są Helmholtz i Lange; 2) krytycyzm psychologiczny z Friesem i Nelsonem na czele; 3) kierunek metafizyczny, w obrębie którego prym wiedli Liebmann, Paulsen, Volkelt, Wundt; 4) krytycyzm relatywistyczny, do którego zalicza się Simmla; 5) kierunek realistyczny, zwany też krytycznym realizmem, uprawiany między innymi przez Riehla, Hönigswalda, Külpego; 6) kierunek logistyczny, czyli szkołę marburską na czele z Cohenem, Natorpem, Cassirerem, i Hartmannem; 7) szkołę badencką (krytycyzm teoretyczno-aksjologiczny), którą tworzyli tacy myśliciele, jak Windelband, Rickert i Bauch²¹.

Wielu neokantystów zauważało tylko jedną ze stron rozważań Kanta. W zależności od miejsca, w którym upatrywali oni punktu ciężkości całego kantowskiego systemu, próbowali rozdzielić z powrotem to, co z takim trudem zostało połączone w filozofii twórcy transcendentalizmu, powołując się na pojęcia, które Kant odziedziczył niejako po swoich poprzednikach, a które niejednokrotnie, z powodu nowatorstwa myśli rozwijanych w trzech *Krytykach* nijak do nich nie przystawały. Prawdopodobnie dopiero w neokantowskiej szkole marburskiej udało się w naukowej, filozoficznej formie, rozumiejąc wszelkie aspekty problemu, pokazać to, co przeczuwał Kartezjusz i w ścisłym, udoskonalonym przez lata dyskusji nad filozofią królewieckiego myśliciela języku wyrazić to, co próbował wyrazić Kant.

Główni przedstawiciele szkoły

Mimo że rzeczywistym twórcą szkoły marburskiej jest Hermann Cohen, to za jej prekursora należy uznać nauczyciela Cohena – Friedricha Alberta Langego (1828–1875). Ten słynny wówczas profesor, autor wspomianej już rozprawy *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, zalicza-

¹⁹ Zob. K. Świąćicka, *Kantowskie a priori w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX w...* oraz eadem *Kantowskie a priori w interpretacji H. Cohena...*

²⁰ Na trudności klasyfikacyjne zwraca uwagę Maria Szyszkowska (poświęca im cały rozdział swej książki), pokazując rozbieżności między podawanymi przez historyków filozofii ustaleniami w tej materii. Zob. M. Szyszkowska, *Neokantyzm...*, na ten temat również: M. Kazimierczak, *Wczesny neokantyzm...*

²¹ Klasyfikację tę podaje za: J. Kiersnowska-Suchorzewska, *Metafizyka Kanta...*, s. 367.

ny jest do tzw. nurtu fizjologicznego neokantyzmu, ponieważ głównie zajmował się badaniem związków między kantowską nauką o aprioryczności form poznania a osiągnięciami nauk szczegółowych z zakresu fizjologii. Friedrich Albert Lange jest uznawany także za jednego z prekursorów neokantyzmu w ogóle²².

Bezpośrednim uczniem i następcą Langego na marburskiej katedrze filozofii był Hermann Cohen (1842–1918). Przez pierwsze dwadzieścia lat swojej pracy naukowej Hermann Cohen zajmował się niemal wyłącznie interpretacją Kanta, czego owocem są takie dzieła, jak: *Kants Theorie der Erfahrung*, *Kants Begründung der Ethik*, *Kants Begründung der Ästhetik*, z których każde jest poświęcone odpowiedniej Krytyce Kanta (do tego należy dołożyć *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*). Później, w myśl przytoczonej wcześniej formuły Windelbanda, wzorując się na kantowskich *Krytykach*, zajął się budowaniem własnego systemu. Tak powstały: *Logik der reinen Erkenntnis*, *Ethik des reinen Willens*, *Ästhetik des reinen Gefühls*. Cohen był wszechstronnie wykształcony, o czym świadczy choćby fakt, iż w jego dorobku znajdują się zarówno prace z zakresu wyższej matematyki, jak i filologiczne badania dzieł starożytnych²³.

U Cohena w 1881 roku habilitował się Paul Natorp (1854–1924), który cztery lata później otrzymał samodzielną katedrę na Uniwersytecie w Marburgu. Natorp był filozofem bardzo wszechstronnym, autorem imponującego kompetencją dzieła *Platos Ideenlehre* (1903), będącego przedstawieniem marburskiej interpretacji Platona, która była pierwszą rzetelną, przeprowadzoną na tak dużą skalę, interpretacją platońskiej nauki o ideach, dokonaną na podstawie tekstów źródłowych. Nazwisko Natorpa jako twórcy teorii podstaw matematyki było wymieniane jednym tchem wśród takich nazwisk, jak: Frege, Russell czy Poincaré²⁴. Oprócz tego napisał między innymi *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910) oraz *Allgemeine Psychologie nach kritische Methode*, a pod koniec życia zajął się konsekwencjami, jakie niesie ze sobą marburskie stanowisko teoriopoznawcze w dziedzinie moralności i filozofii społecznej²⁵.

Najzdolniejszym i najstynniejszym uczniem obu wymienionych profesorów był Ernst Cassirer (1874–1945). Na początku swej pracy naukowej Cassirer zajmował się historią filozofii i rozwijał prowadzone w Marburgu badania nad zasadami poznania naukowego. Dopiero w drugim okresie jego twórczości zaczęło powstawać to, z czego jest najbardziej znany, mianowicie filozofia form symbolicznych, która jednak nie mogłaby zaistnieć w oderwaniu od założeń metodologicznych wykształconych w szkole marburskiej. Rozrzut tematyczny dzieł

²² O Langem można przeczytać więcej między innymi w: M. Kaźmierczak, *Wczesny neokantyzm...*

²³ Stanisław Brzozowski, świadek tamtych czasów, w swym nigdy niedokończonym artykule na temat systemu Hermana Cohena pisze o nim z uznaniem: „Powołuje się on nieustannie na Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, Kartezjusza, Newtona, Leibniza, Kanta, i czujemy, że ma on istotnie do tego prawo, że należy on do tej samej co oni linii duchowej, tego samego rodu”. S. Brzozowski *Herman Cohen...*, s. 194.

²⁴ E. Stamm, *Logiczne podstawy nauk matematycznych*, s. 252.

²⁵ Na ten temat zob.: J. Ożarowski, *Droga rozwojowa...*, oraz E. Cassirer *Paul Natorp (24. Januar 1854 – 17. August 1924)*, „Kant-Studien”, 1925, z. 3/4.

Cassirera, w którego dorobku znajdują się zarówno tytuły z zakresu filozofii nauk ścisłych, filozofii matematyki, nowoczesnej fizyki (np. na temat teorii względności), jak i z zakresu nauk humanistycznych (na temat mitów politycznych, poezji Goethego, Schillera) czy historii filozofii (o Platonie, Kancie, Leibnizu, Kartezjuszu, Heglu, Shaftesburym, lecz także Natorpie i Cohenie) dobitnie świadczą o jego rozległej wiedzy.

Można zaryzykować stwierdzenie, że przedstawiciele szkoły marburskiej byli prawdopodobnie jednymi z ostatnich „mędrców” zdolnych do ogarnięcia całokształtu ówczesnej wiedzy. Z jednej strony klasyczne wykształcenie (biegła znajomość języków klasycznych), z drugiej zaś bycie świadkami odbywającego się na ich oczach burzliwego rozwoju nauk przyrodniczych, pozwalało im chwycić i obejmować wszelkie aspekty szeroko pojętego stanu wiedzy tamtych czasów. Można to powiedzieć o niewielu badaczach w całej historii filozofii – stawia ich to w jednym szeregu z takimi filozofami, jak Platon, Arystoteles, Leibniz czy Kant. Byli więc jednymi z ostatnich, którzy „wiedzieli wszystko”.

W latach największej świetności szkoły do Marburga zjeżdżali studenci filozofii z całej niemal Europy. Na doprawdy imponującej liście wychowanków szkoły, oprócz już wymienionych, można znaleźć takie nazwiska, jak Karl Voländer, Rudolf Stammler, Hans Kelsen, Heinz Heimsoeth, Nicolai Hartmann, Jose Ortega y Gasset, Hans Georg Gadamer, Borys Pasternak czy Władysław Tatarkiewicz. Przez pewien okres ze szkołą był również związany Martin Heidegger.

Szkoła marburska i wyznaczniki jej jedności metodologicznej

Mimo tego, że na uniwersytecie w Marburgu były dwie katedry filozofii (jedna kierowana przez Cohena, druga przez Natorpa), nie różniły się one, gdy chodzi o przedstawianą na nich orientację filozoficzną. Władysław Tatarkiewicz, który doktoryzował się w owym czasie w Marburgu wspomina:

Punktem wyjścia profesorów marburskich była filozofia Kanta, tak iż z początku stanowisko ich nazywano marburskim kantyzmem. Wszakże w latach, gdy u nich studiowałem, zostały tylko pewne tezy Kanta, całość ich doktryny była odrębnym systemem. Studiując w Marburgu, łatwo było o złudzenie, że istnieje jedna tylko filozofia, a w każdym razie jedna tylko prawdziwa, ta marburska. To, co się poza nią w Niemczech i w całym świecie działo, profesorowie uważali za błąd i nie interesowali się tym²⁶.

Pozorna odmiennosc poglądów poszczególnych przedstawicieli omawianej szkoły wynikała jedynie z odmiennych obszarów aplikacji tej samej metody. W artykule *Kant und die Marburger Schule* Paul Natorp, próbując odpowiedzieć na pytanie, co łączy myślicieli takich, jak Cohen, Cassirer, Hartmann i on

²⁶ W. Tatarkiewicz, *Przedmowa*, [w:] *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1978, s. 9.

sam, wskazuje za założycielem szkoły na metodę transcendentálną jako na główną ideę, którą w ośrodku marburskim przejęto od Kanta²⁷. Zarówno założyciel szkoły marburskiej, jak i jego uczniowie nie zamierzali jednak kurczowo trzymać się litery kantowskiej filozofii. Usiłowali raczej przejąć jej ducha, który według nich najlepiej wyrażał się właśnie we wspomnianej metodzie. Kant bowiem, jak twierdzili marburczycy, nie miał w zamyśle stworzenia filozofii, lecz sposobu filozofowania²⁸.

Filozofowie z Marburga uważali się za spadkobierców i kontynuatorów pewnego specyficznego kierunku rozwoju teorii poznania, którego historię przedstawił Ernst Cassirer w swym największym czterotomowym dziele *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*²⁹. Kierunek ten, w przeciwieństwie do ujęcia zwanego przez marburczyków dogmatycznym, nie poszukiwał dla poznania podstaw w jakimś bycie, znajdującym się poza tym poznaniem, lecz poszukiwał logicznych zasad, na których poznanie się opiera – tym samym ustalając nowe pojęcie obiektywności. Zdaniem Cassirera pierwszy z wymienionych nurtów, dominował dzięki Arystotelesowi przez większą część historii myśli. Drugi, zwany w Marburgu krytycznym, rozbłysnął u Platona (choć można wskazać interesujące z punktu widzenia tego nurtu wątki już u Parmenidesa), potem zniknął na wiele wieków i zaczął się przebijać dopiero w czasach nowożytnych, wraz z rozwojem nauk przyrodniczych i z niemalym udziałem Immanuela Kanta. Uczniowie Cohena, podobnie jak ich nauczyciel traktowali filozofię jako jedno wielkie, nieskończone dzieło, którego autorami są wszyscy ci, którzy choćby w najmniejszym stopniu przyczynili się do jego rozwoju. Uczestniczyli w procesie postępu poznania, który polegał na stopniowym odchodzeniu od dogmatyzmu oraz na sukcesywnym zastępowaniu pojęcia substancji pojęciem funkcji, czyli na wyzwaniu się z okowów metafizyki.

Stąd też badania prowadzone w Marburgu opierały się na dwóch filarach. Jednym z nich była filozofia Kanta, a szczególnie metoda stworzona przez królewieckiego filozofa. Drugim zaś platońska nauka o ideach, zwłaszcza w wersji przedstawionej w późniejszych dialogach (w *Sofistcie* miał według marburczyków nastąpić przełom w platońskim rozumieniu idei). Te dwa nazwiska wyznaczały linię rozwoju filozofii, alternatywną do tzw. „dogmatycznej”. Jak już wspomniano, filozofowie z Marburga czuli się w obowiązku nie tylko tę linię rekonstruować (co zresztą także z powodzeniem uprawiali w pracach z zakresu historii filozofii), lecz również kontynuować³⁰.

²⁷ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, „Kantstudien”, XVII, 1912, s. 194. (Dalej *KudMS*).

²⁸ Por. ibidem, s. 194.

²⁹ Por. J. Ożarowski, *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 5: 1959, s. 142.

³⁰ W swojej *Historii filozofii* Władysław Tatarkiewicz pisze: „Cohen i Natorp chcieli iść torem Kanta, ale także torem Platona, twierdząc, że to ten sam tor. Kanta interpretowali w duchu Platona, a Platona w duchu Kanta, tak, że między poglądami tych dwu prawie żadna nie pozostawała różnica. I skonstruowali takiego Platona i takiego Kanta, o jakich się dotąd filozofom nie śniło”. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1998, s. 242.

Marburski kantyzm

„Opinie o ortodoksyjnym kantyzmie szkoły marburskiej nigdy nie były uzasadnione; wraz z dalszym rozwojem tej szkoły straciły wszelki najmniejszy pozór zasadności”³¹ – pisze Paul Natorp. Nawet jeżeli poglądy marburczyków wyrastają z nauki zawartej w *Krytyce czystego rozumu*, to dzieło to służyło w efekcie „tylko” jako źródło inspiracji powstania samodzielnego systemu filozoficznego.

Zasadniczą różnicę między stanowiskiem szkoły marburskiej (zwłaszcza Hermana Cohena) a stanowiskiem Kanta można zwięźle przedstawić słowami Janiny Kiersnowskiej-Suchorzewskiej:

U Kanta najpierwotniejszą materią poznania jest element bierny, wrażeniowy [receptywność zmysłów – P. P.], który zostaje dopiero opracowany przez samorzutną czynność syntezy rozsądkowej [samorzutność rozumu – P. P.] i związany przez nią w formach przestrzeni i czasu, u Cohena zaś i jego uczniów punktem wyjścia dla badania filozoficznego jest „Faktum der Wissenschaft” [zastany fakt nauki – P. P.] – a więc produkt czynnej syntezy wyższego stopnia wolny od elementu oglądowego, zdaniem ich zbędnego w ogóle i który z systemu Kanta powinien zostać wyeliminowany³².

Przy każdej możliwej okazji Cohen podkreśla, że jego teoria stanowi jedynie badanie podstaw nauk szczegółowych z przyrodoznawstwem na czele. Zgodnie z tytułem jednego ze swych najgłośniejszych dzieł traktował on naukę Kanta przede wszystkim jako teorię doświadczenia. Doświadczenie zaś jest przez niego rozumiane jako system teorii naukowych, aktualny stan badań. Jest zatem pojmowane jako „naukowa konstrukcja fizyko-matematyczna”³³, a jego obszar wyznacza sieć koniecznych zasad intelektu. Z punktu widzenia krytyki poznania „możliwe doświadczenie” jest utożsamiane z „faktem nauki”³⁴.

W ujęciach zwanych w Marburgu „dogmatycznymi” punkt wyjścia stanowiła przeważnie przyroda, rozumiana jako zbiór „danych” przedmiotów, podczas gdy ujęcie krytyczne posługuje się takim rozumieniem przyrody, w jakim stanowi ona przedmiot dla przyrodoznawstwa. Odpowiada ono kantowskiemu formalnemu ujęciu przyrody (*natura formaliter spectata*), w którym mamy do czynienia z regularnością zjawisk³⁵ (zbiorem praw), przeciwstawiając się ujęciu materialnemu (*natura materialiter spectata*), w którym oznacza ona „ogół wszy-

³¹ KudMS, s. 193.

³² J. Kiersnowska-Suchorzewska, *Metafizyka Kanta...*, s. 374.

³³ Ibidem, s. 375.

³⁴ Tym samym następująca, podana przez jednego z najzagorzalszych antagonistów stanowiska filozoficznego rozwijanego w Marburgu, Martina Heideggera, definicja neokantyzmu, w gruncie rzeczy charakteryzuje tylko jego odłam marburski. Heidegger przez neokantyzm rozumie bowiem „takie ujęcie *Krytyki czystego rozumu*, które część krytyki czystego rozumu – prowadzącą do transcendentalnej dialektyki – wyjaśnia jako teorię poznania odnoszącą się do przyrodoznawstwa”. E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady...*, s. 12.

³⁵ KCR, t. 1, s. 275.

stkich zjawisk³⁶. Marburczycy jednak, w przeciwieństwie do filozofa z Królewca, całkowicie odrzucają rozumienie materialne, rezygnują bowiem z receptywności zmysłów. Według nich ten element poznania odgrywał wprawdzie u Kanta ważną rolę „pobudzającą”, ale dla „faktu nauki” jest zbędny.

Dla Hermanna Cohena jednym z największych mankamentów filozofii Kanta było właśnie uznanie „dwu pni poznania”³⁷, mianowicie samorzutności rozumu i receptywności zmysłów oraz odróżnienia zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego. Jak wiadomo rozróżnienie to zostało zniesione już przez Fichtego³⁸. Cohen, zwracając uwagę na trudności związane z odróżnieniem zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego, metodycznym odróżnieniem form naoczności, czasu i przestrzeni od kategorii intelektu odrzucił receptywność zmysłów, pojętą jako chwytywanie przez podmiot danych zmysłowych wysyłanych przez istniejący po „drugiej stronie” poznania, dany niezależnie przedmiot (rzecz w sobie). Pozostawała zatem tylko „czysta myśl”, w obrębie której problem zmysłów i poznania zmysłowego zostaje rozwiązany, ponieważ cała treść myśli jest własnym tworem tej właśnie myśli. Rozum w doświadczeniu nie jest receptywny, lecz spontaniczny, twórczy – to rozum stwarza przedmioty i „nie ma dla myślenia żadnego bytu, który nie byłby w samym myśleniu ustanowiony”³⁹. W omawianym systemie dokonuje się rozszerzenie logicznego punktu widzenia, który dotąd obejmował wyłącznie formalny aspekt naszego poznania, na jego stronę materialną, czyli treść poznania, a rozróżnienie „materii” i „formy” zostaje uznane za „metafizyczne”.

W świetle interpretacji Cohena kantowskie rzeczy w sobie zaczynają spełniać funkcję idei transcendentalnych, koniecznych na mocy procesu poznawczego, a właściwie jednej idei. Nie mają za zadanie oddziaływać na podmiot, bo żadne takie oddziaływanie nie jest możliwe z samej istoty rzeczy w sobie.

Logika czystego poznania porzuca je, gdyż są dwuznaczne i niepotrzebne: rzeczy same w sobie mogą być co najwyżej rezultatem, nie zaś punktem wyjścia badań, affekcja należy do fizjologii, nie do filozofii, „danym” zaś dla nauki filozoficznej, dla logiki, nie może być nic, gdyż „dane” znaczy „nieuzasadnione”, zadaniem zaś logiki jest wszelkie poznanie uzasadnić. Lub innymi słowy: zrobić p o z n a n i e c z y s t y m⁴⁰

³⁶ Ibidem, s. 274. Zob. także: I. Kant, *Prolegomena...*, s. 65–71. Przyroda rozumiana jako ogół zjawisk jest w filozofii Kanta przedmiotem estetyki transcendentalnej, a więc nauki o zmysłowości *a priori*, rozumiana zaś jako prawidłowość przedmiotów przedmiotem logiki transcendentalnej, czyli nauki o zasadach poznania dyskursywnego.

³⁷ Cohen, w związku z uświadomieniem sobie nowego sensu nauki kantowskiej, teorię przestrzeni i czasu zruca na karb filozofii przedkrytycznej Kanta i jego przywiązania do metafizyki klasycznej. Por. K. Bakradze, *Z dziejów filozofii współczesnej*, Warszawa 1964, s. 165.

³⁸ Zob. Johann Gottlieb Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieliński, Warszawa 1956; idem, *Teoria wiedzy*, Warszawa 1996; M. Żelazny, *Hegłowska...*, s. 22 i n.

³⁹ P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Lipsk 1923, s. 48. (Dalej: LG).

⁴⁰ W. Tatariewicz, *Logika czystego poznania...*, s. 522.

– pisze doktorant z Marburga Władysław Tatarkiewicz. W omawianym ośrodku filozoficznym kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie jako czegoś, co istniejąc niezależnie od świadomości, a więc poza poznaniem, jednocześnie to poznanie pobudza, tłumaczono wpływem, jaki miał na Kanta empiryzm brytyjski⁴¹.

Dla marburczyków przedmioty nie są dane, lecz zadane. Gdyby były dane, byłyby „rzeczami w sobie”. „Rzecz sama w sobie” to pojęcie graniczne, przedmiot transcendentálny, będący wyrazem dla całości doświadczenia, idei, do której zmierza poznanie. Ten stały postęp poznania przebiega jednak w jakimś określonym kierunku, kierunek zaś wyznacza metoda. Ku czemu zmierza metoda transcendentálna? Ku jedności poznania, ku przekroczeniu wszelkich przeciwieństw i ich syntetycznemu zjednoczeniu.

W związku z powyższym poznanie może opierać się tylko na sobie samym, być dziełem samorzutności rozumu. Przedmiot tego poznania jest tworzony w ramach procesu poznawczego. Jest wynikiem syntezy opartej na zasadach *a priori*, a specyfika tych zasad jest uzależniona od dziedziny wiedzy. Innymi zasadami kierowałyby się przyrodoznawstwo, innymi humanistyka. Znalezienie naczelných zasad wszystkich dziedzin poznania, a w idealnej perspektywie naczelnej zasady jednoczącej wszystkie te dziedziny byłoby głównym zadaniem transcendentalizmu.

Marburska interpretacja Platona

Głównym przedmiotem zainteresowania filozofów marburskich był problem syntezy – w szkole, przynajmniej w początkowym okresie jej działalności, nie zajmowano się specyfiką czynników syntetyzujących. Rolę takich czynników mogły z powodzeniem odgrywać w przypadku przyrodoznawstwa kantowskie kategorie⁴², ale dla Natorpa i Cassirera znakomitym przykładem takich pojęć były platońskie idee⁴³.

W obrębie szkoły dokonywano interpretacji filozofii Platona w duchu transcendentalizmu – jako specyficznej teorii poznania, pokazując platońskie idee jako pierwiastek syntetyzujący. Jan Ożarowski obrazowo pisze, że marburczycy patrzą na Platona „przez kantowskie okulary”⁴⁴. Interpretacja taka została wypracowana przez trzy pokolenia filozofów z Uniwersytetu w Marburgu – począwszy od *Platos Ideenlehre und die Mathematik* (1875), poprzez m.in.: *Platos Ideenlehre* (1903) i *Über Platos Ideenlehre* (1914) Paula Natorpa, czy *Platos Logik des Seins* (1909) Nicolai’a Hartmanna, a skończywszy na Ernsta Cassirera

⁴¹ Zob. K. Bakradze, *Z dziejów...*, s. 171.

⁴² Dedukcja zasad intelektu u Kanta: *KCR*, s. 138–279, u Natorpa: *LG*, s. 35–97. Na ten temat por. M. Wesoly, *Wokół problemu kategorii w transcendentalnej analityce Kanta*, [w:] *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, Poznań 1983; J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta...* oraz E. Stamm, *Logiczne podstawy nauk matematycznych...*

⁴³ Więcej na temat marburskiej interpretacji Platona można przeczytać m.in. w: M. Czarnawska, *Platońska teoria idei...* oraz W. Tatarkiewicz, *Spór o Platona...*

⁴⁴ J. Ożarowski, *Metoda transcendentalna...*, s. 141.

Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen (1924)⁴⁵.

Władysław Tatarkiewicz w swym studium poświęconym marburskiej interpretacji Platona zwraca uwagę na fakt, że do jej czasów filozofia twórcy teorii idei odczytywana była przez pryzmat interpretacji Arystotelesa⁴⁶. Przedstawiony w niej obraz filozofii platońskiej tak bardzo utrwalił się na przestrzeni wieków, że zdominował większość popularnych podręczników historii filozofii, zatem, jak sędzę, nie trzeba przypominać jej szczegółów, a zainteresowanych można odesłać do odpowiednich części *Metafizyki*⁴⁷. W interpretacji tej dokonania Platona mniej przypominały system filozoficzny, a bardziej zbiór fantastycznych opowieści, czyniąc z ich twórcy nawiedzonego proroka i fantastę. Idee, z których słynie Platon, są przedstawione jako idealne (w sensie: pozbawione wszelkich zmysłowych naleciałości i składające się z samych „cech istotnych”) byty zamieszkujące zaświaty. Od Paula Natorpa dowiadujemy się natomiast, że „idee oznaczają nie rzeczy, lecz prawa”⁴⁸. Prawa, które poprzedzają przedmioty i na których podstawie przedmiot może zostać „zbudowany”. W *Platos Ideenlehre* czytamy, że uzmysłowienie sobie właściwego sensu platońskiej idei jest „odkryciem tego, co logiczne (*des Logischen*), to znaczy prawidłowości, dzięki której myślenie buduje swój przedmiot”⁴⁹. Otrzymujemy zatem zupełnie nowe rozwiązanie Platońskiego problemu „uczestnictwa” przedmiotów w ideach.

Podobnie jak dla Platona, dla marburezyków ostatecznym celem poznania jest jego jedność. Jak pisze Ernst Cassirer, idea filozofii jako takiej polega na „wymogu jedności, ale nie takiej, która wynika ze związku, jaki się nadaje danym jednostkom czy szczegółom, lecz takiej, która sama w sobie zawiera założenie i źródło dla wszystkich szczegółów”⁵⁰. Jedność poprzedza wielość, a mówiąc o jedności, zarówno marburezy, jak i interpretowany przez nich Platon mieli na myśli jedność zawartą w syntetycznej funkcji sądu. Według filozofów z Marburga w platońskim *Sofiście* pokazana została zasada wzajemnych stosun-

⁴⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Spór o Platona...*, s. 347.

⁴⁶ „Arystotelesowskie argumenty powtarzają po dziś dzień prawie bez zmiany wszyscy krytycy Platona. Lecz nie tylko to: z dzieł Arystotelesa czerpią oni i interpretację platońskiej myśli. U Arystotelesa jest ona bowiem przedstawiona krótko, systematycznie i w ścisłej terminologii; u samego zaś Platona myśl rozsypuje się po całym szeregu dialogów; wszystko tu dopiero rodzi się, kielkuje, myśli szukają wyrazu, wyrazy mnożą się, zmieniają obok ściśle sformułowanego twierdzenia stoi metafora i poetyczny obraz. Prościej jest więc i łatwiej szukać u Arystotelesa wiadomości o platońskich ideach, niż szperać w dialogach Platona.”; *ibidem*.

⁴⁷ Por. m.in.: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 21–25, 30–39, 68–70.

⁴⁸ P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Lipsk 1903, s. VI.

⁴⁹ *Ibidem*, s. I.

⁵⁰ E. Cassirer, *Paul Natorp...*, s. 288. Natorp zaś pisze, że „jedność zasad poznania nie może mieć prostego sensu logicznej jedynki (*logischen Eins*), od której i za sprawą której przebiegałoby dalsze liczenie, lecz jedność ta może być jedynie pewnym wszystko obejmującym związkiem (*allbefassenden Zusammenhanges*), za sprawą którego każdy wyodrębniony pojedynczy element myśli jest zdeterminowany przez inny”. [LG, 23].

ków między ideami rozumianymi jako syntezy, tworzące „system fundamentalnych określeń myśli”⁵¹. W dialogu tym Platon przeprowadza ni mniej ni więcej tylko dedukcję praw doświadczenia (czyli praw przyrody) będącą pierwowzorem tej, którą przeprowadzał Kant czy Natorp, wychodząc od wzajemnej relacji bytu i niebytu, tak jak współcześnie tworzy się systemy informacji, mając do dyspozycji proste „0” i „1”.

Kant rozumiał przez syntezę „czynność dołączania jednych przedstawień do drugich i obejmowania ich różnorodności jednym poznaniem”⁵², natomiast Natorp, najbardziej zawzięty interpretator Platona spośród marburskich myślicieli, charakteryzuje syntetyzującą funkcję sądu jako „[...] ocenianie poprzez odnośnienie jednego do drugiego, poprzez porównywanie, budowanie stosunków, które nie jest jak chwilowe przeżycie związane ze swoim teraz, a więc i nie ginie wraz z nim, lecz obejmując to, co przeszłe i terażniejsze, łączy je w jedno z przyszłym.”⁵³ W tekście starszym o ponad dwa tysiące lat od obu przytoczonych przed chwilą, mianowicie w *Sofistice* Platona, wygląda to następująco:

Proszę was, wy, którzy mówicie, że wszystko jest ciepłem i zimnem, albo, że to są jakieś dwa pierwiastki, co to wy mówicie o nich obu? Mówicie, że one oba i każdy z osobna istnieją. Za cóż mamy uważać to wasze istnienie? Czy to jest coś trzeciego obok tamtych dwóch pierwiastków, za czym musielibyśmy założyć z wami, że wszystko, co jest, to są trzy rzeczy, a już nie dwie? Przecież, jeśli o jednym z dwojga mówicie, że to pewien byt, to nie mówicie, że oba również stanowią byt. Wtedy bowiem w obu wypadkach byłoby jedno nie dwa⁵⁴.

Ernst Cassirer z kolei, rozważając problem syntezy, powołuje się na następujące słowa Fehnera:

Bowiem mówi się: kiedy jedno zjawisko ma się zawsze tylko odwoływać do innego, odnosząc się do podstawy jego istnienia, wówczas brakuje ostatecznie podstawy wszelkiego istnienia; jeśli A mówi: mogę zaistnieć o tyle o ile B istnieje, a B odpowiada, mogę tylko zaistnieć o ile istnieje A. wtedy oba nie opierają się na niczym. [...] Jednak zamiast szukać podstawy istnienia A i B, której żadne z nich nie może znaleźć w drugim, w czymś poza nimi, co da podstawę i szkielet ich pojawieniu się, należy jej szukać w całości, której oba są elementami; całość jest podporą i szkieletem całości oraz wszystkiego tego, co w niej jest. [...] W całości należy szukać podstawy tego, co poszczególne, a nie w czymś poszczególnym, stojącym za czymś innym, o podstawę czego musielibyśmy pytać na nowo⁵⁵.

Mówiąc, że jakieś A jest B oprócz A i B ustanawiamy stosunek, w jakim wymienione elementy pozostają do siebie. Gwarancji i potwierdzenia tego stosunku nie należy opierać na jakimś metafizycznym „zaświatowym” bycie,

⁵¹ P. Natorp, *Platos Ideenlehre...*, s. 273.

⁵² *KCR*, t. 1, s. 168.

⁵³ P. Natorp, *Über Platos Ideenlehre*, cyt. za: M. Czarnawska, *Platońska teoria idei...*, s. 74–75.

⁵⁴ Platon, *Sofista*, [w:] idem, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, s. 469.

⁵⁵ Gustav Theodor Fehner, *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*, Leipzig 1864, s. 111; cyt. za: Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Hamburg 2000 (Dalej: *SuF*), s. 325–326.

podobnie jak w średniowiecznych systemach kosmologicznych, w których świat opierano na żółwiach, wielorybach, a te z kolei na jeszcze czymś innym i tak w nieskończoność. Tak jak w przypadku świata wraz rozwojem astronomii w znaczeniu nowożytnym ustalono, że Ziemia nie opiera się na niczym i tylko dzięki wzajemnym układom sił pomiędzy innymi podobnymi jej tworam utrzymuje się w przestrzeni, tak w przypadku orzekania prawomocność sądu tkwi jedynie we wzajemnym związku pomiędzy jego elementami. I właśnie ten związek stanowi właściwy „przedmiot” badania.

Nie zagłębiając się w szczegóły i zawilości marburskiej interpretacji platońskiej nauki o ideach, należy wskazać te elementy myśli platońskiej, które potwierdziły koncepcję rozwijaną przez przedstawicieli szkoły marburskiej. Byłyby to przede wszystkim: prymat syntetyzującej funkcji sądu (prawa) nad przedmiotem, pogląd, że system poprzedza i zakłada swoje własne elementy, a także fakt, że w ramach „platońskiej teorii poznania” nie istniał podział na przyrodoznawstwo i humanistykę, co z całą pewnością było inspirujące dla późniejszej twórczości filozofów z Marburga, zwłaszcza zaś dla Ernsta Cassirera. Bardzo ważne z tego punktu widzenia było także to, że tak Platon, jak i marburczycy (a inaczej niż Kant) nie lokowali ośrodka jednoczącego w podmiocie.

Marburski antypsychologizm i marburski relatywizm

Kolejnym czynnikiem składającym się na „doktrynę szkoły marburskiej” jest jej antypsychologizm. Uzmysłowienie różnicy między psychologicznym oraz fizjologicznym a logicznym (transcendentalnym) pojmowaniem warunków możliwości poznania ułatwia przedstawione powyżej określenie punktu wyjścia marburskiej teorii jako „faktu nauki”. Zgodnie z rozumieniem nauki jako powszechnie ważnej i apodyktycznie pewnej, zasady, według których „fakt nauki” może zaistnieć, muszą także posiadać walor koniecznej pewności i powszechności. Waloru takiego nie posiadają wrażenia należące do psychologii, ani instynkty, bądź budowa organów zmysłowych należące do fizjologii. „Psychologizm wychodzi ze świadomości i uważa ją za jedyny punkt wyjścia, podczas gdy idealizm obiera za punkt wyjścia wartość nauk, czyste poznanie”⁵⁶ – pisze Cohen. Nie może więc chodzić o psychofizyczną konstytucję podmiotu, ale o same struktury poznania naukowego, oderwane od jakiegokolwiek konkretnego podmiotu. Immanuel Kant sam wielokrotnie podkreślał w swych pismach wyraźną odrębność ujęcia logicznego od psychologicznego. W jego wykładach z logiki czytamy:

Logika jest [...] nauką *a priori* o koniecznych prawach myślenia [...] – a więc nauką o trafnym używaniu rozumu i rozsądku w ogóle, ale nie subiektywnie, tj. nie według zasad empi-

⁵⁶ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* 1902, s. 510. Cyt. za: J. Kiersnowska-Suchorzewska, *Metafizyka Kanta...*, s. 376.

rycznych (psychologicznych) jak rozum myśli, lecz obiektywnie, tj. według zasad *a priori*, jak on myśleć powinien⁵⁷.

Orędownikiem takiego podejścia jest także jeden z najwybitniejszych teoretyków fizyki XX wieku Max Planck, który w swoim głośnym artykule zatytułowanym *Jedność fizycznego obrazu świata* wyraźnie podkreśla wagę eliminacji „czynników antropomorficznych”, czyli indywidualnych (fizjologicznych i psychologicznych), dzięki czemu ma być możliwy postęp nauk przyrodniczych. Podstawą jednolitego obrazu świata fizycznego ma być według niego „całkowite uniezależnienie fizycznego obrazu świata od indywidualnych cech kształtującego go umysłu”⁵⁸. Na Plancka powołuje się Ernst Cassirer w swojej pracy *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, gdzie czytamy, że „historia przyrodznawstwa stanowi jedyny w swoim rodzaju, wciąż trwający przykład na to, w jaki sposób ten antropomorficzny element ustawicznie był powstrzymywany, by w końcu całkowicie zniknąć w idealnym projekcie fizyki”⁵⁹.

Marburskie rozumienie pojęcia *a priori* było kształtowane nie tylko poprzez wspominaną opozycję do ujęć fizjologicznego i psychologicznego. Jego pozorna paradoksalność, wynikająca jedynie z konsekwentnego rozwijania kantowskiej metody transcendentalnej, polega na zakwestionowaniu traktowania pojęcia *a priori* jako logicznej konstytucji jednostki. Poznanie naukowe przekracza (z łac. – *transcendere* – stąd metoda jest transcendentalna) zarówno podział na „przedmiot” i „podmiot”⁶⁰, jak i podział na poszczególne podmioty poznające. Nie ma w tym ujęciu podmiotu empirycznego – zostaje on zastąpiony przez nieosobowy, przekraczający indywidualium, czyli właśnie transcendentalny „podmiot”, który może być określany tylko w stosunku do przedmiotu. Pytanie o autora poznania naukowego w ogóle, twórcę nauki, oprócz tego, że jest pytaniem źle postawionym z punktu widzenia krytyki poznania, prowokuje powoływanie na jakiś „superpodmiot” i odwoływanie się do pojęć, jakimi posługuje się metafizyka. Hermann Cohen taki podmiot nazywa za Kantem „świadomością

⁵⁷ I. Kant, *Logika, podręcznik do wykładów wydany (po raz pierwszy) przez Gottloba Benjamina Jäscheho*, tłum. Z. Zawirski, „Filo-Sofija” 2002, nr 1, s. 135. W tym samym piśmie na stronie 133 czytamy: „Niektórzy logicy zakładają w logice podstawy psychologiczne. Takie zasady jednak wnoszą do logiki jest równie niesłusznie, jak moralność czerpać z życia. Gdybyśmy brali zasady z psychologii, tj. z obserwacji nad naszym rozumem, widzielibyśmy tylko, jak myślenie się dokonywa i jakim ono jest wśród rozmaitych subiektywnych przeszkód i warunków; to więc doprowadziłoby nas do poznania tylko przypadkowych. W logice zaś chodzi nie o przypadkowe, lecz konieczne reguły; – nie o to, jak myślimy, lecz jak myśleć powinniśmy. Reguły logiki muszą zatem być zaczerpnięte nie z przypadkowego, lecz z koniecznego użytku rozumu, który znajdujemy u siebie bez wszelkiej psychologii”.

⁵⁸ M. Planck, *Jedność fizycznego obrazu świata*, [w:] idem, *Jedność fizycznego obrazu świata. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1970, tłum. R. i S. Kernerowie, s. 10, 40.

⁵⁹ *SuF*, s. 331–332. Dalej czytamy: „nauka wyrzeka się bogactwa i pstrokatej różnorodności bezpośrednich wrażeń, wówczas dzięki temu wyrzeczeniu odzyskuje to, co pozornie postradała w treści, w jedności i zawartości”.

⁶⁰ Por. J. Ożarowski, *Metoda transcendentalna...*, s. 141–142.

w ogóle”⁶¹. Trzeba jednak pamiętać, że termin ten jest jedynie terminem technicznym – podziały na jakikolwiek „przedmiot” i jakikolwiek „podmiot” w filozofii marburczyków służą jedynie jako wstępne „rusztowanie”, dzięki któremu potrafimy sobie przedstawić właściwy przedmiot poznania, którym jest ono samo.

Takie wnioski skłoniły niektórych interpretatorów do uznania doktryny marburskiej za najbardziej skrajną postać idealizmu, nie tylko bowiem nie można tu mówić o istnieniu innego pomiotu niż poznający, ale w ogóle o jakimkolwiek podmiocie. Pojęcia przedmiotu i podmiotu mają sens jedynie w korelacji, a właściwym obiektem badania jest właśnie owa relacja. Nie możemy mówić o żadnym absolutnym podmiocie i żadnym absolutnym przedmiocie, względem których w sposób równie absolutny moglibyśmy ustalić jakiś inny przedmiot. Przedmiot możemy ustalić tylko w stosunku do jakiegoś innego przedmiotu, którego wartość także jest uzależniona od stosunku, w jakim on pozostaje z innymi przedmiotami. Nie dość zatem, że nie istnieje w omawianej doktrynie żaden gotowy przedmiot, to nie istnieje także żaden gotowy podmiot – mamy do czynienia tylko z zasadami poznania, które w zależności od aktualnej sytuacji badawczej mogą składać się na któreś z tych wzajemnie określających się pojęć. Tym samym tracą sens także określenia „subiektywny” i „obiektywny”, możemy mówić tylko (a przecież właśnie aż) o wszechogarniającej relacji, a więc o swoistym relatywizmie. I tylko w pewności relacji między wiecznie stającymi się przedmiotami możemy upatrywać pewności i stałości poznania, czyli, mówiąc językiem filozofii dogmatycznej, jego obiektywności.

O znaczeniu szkoły

Można wskazać wiele powodów, dla których warto zainteresować się szkołą marburską. Jednym z najważniejszych jest jej rola w kształceniu najwybitniejszych umysłów dwudziestego wieku – w bardzo zróżnicowanym dorobku wymienionych już wcześniej adeptów szkoły można z całą pewnością odnaleźć echa doktryny marburskiej. Nie trzeba jak sądzę argumentować na temat wagi

⁶¹ Pojęcie „świadomości w ogóle” wynika z arbitralnego rozstrzygnięcia kontrowersji terminologicznej nasuwającej się podczas lektury jednego z fragmentów *Krytyki czystego rozumu* Immanuela Kanta. Znajdujące się tam zdanie: „durch die es nämlich zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird“, polski tłumacz tego dzieła przekłada dosłownie jako: „dzięki której zostaje do świadomości w ogóle doprowadzona” [KCR, t. 1, tłum. R. Ingarden, s. 250]. Takie tłumaczenie pozostawia swobodę interpretacyjną, w związku z budową syntaktyczną tego zdania dopuszczalne są bowiem co najmniej dwie interpretacje. Autor polskiego przekładu Roman Ingarden zwraca na to uwagę, pisząc w przypisie: „Nie jest dostatecznie pewne, do czego należy słówko „überhaupt”, czy do słowa „Bewusstsein”, czy do orzeczenia „gebracht wird” [...]. Gdy [...] chodzi o pierwsze rozumienie przyjęte niewątpliwie przez wielu interpretatorów Kanta, to powstaje wówczas specjalne pojęcie złożone „Bewusstsein überhaupt” (= świadomość w ogóle). Neokantyści marburscy tak właśnie rozumieją to i wiele innych miejsc w *Krytyce* i są zdania, że ta „świadomość w ogóle” stanowi *terminus technicus* transcendentalistycznej koncepcji Kanta, którą należy odróżnić od psychologicznego rozumienia „świadomości” (*Bewusstsein*).” [R. Ingarden, przypis tłumacza, w: KCR, t. 1, s. 251].

dokonań takich klasyków, jak np. Ernst Cassirer czy Hans-Georg Gadamer, które o ile nie są konsekwentnymi rozwinięciami marburskiej teoriopoznawczej doktryny, to przynajmniej są przez nią inspirowane.

Następnym powodem jest fakt, że filozofowie z Marburga kontynuowali pewną specyficzną linię rozwoju myśli i to ich dokonania są jak dotąd ostatnim słowem, gdy idzie o transcendentalistyczną teorię poznania w rozumieniu klasycznym. Ten specyficzny charakter filozofii marburskiej, polegający na wypracowaniu najbardziej dojrzałej postaci metody transcendentalnej pozwalał stosować ją później do dowolnego przedmiotu, także, co w stosunku choćby do teorii Kanta stanowi kolejne jej osiągnięcie, do przedmiotów nauk humanistycznych.

Dorobek filozofów z Marburga obejmuje próby rozwiązania niemal wszystkich problemów filozoficznych. Znajdziemy w nim prace na temat filozofii języka, kognitywistyki, filozofii nauki, teorii poznania, ontologii, filozofii kultury, filozofii polityki, etyki, estetyki, filozofii dialogu, filozofii żydowskiej, logiki, matematyki, fizyki, biologii, literatury, teorii sztuki, antropologii, etnologii, religioznawstwa, psychologii, i wielu innych. Oprócz tego w dorobku tym znajdziemy znakomite prace historyczno-filozoficzne obejmujące wszystkie epoki historyczne, szczególnie prace na temat dziejów myśli starożytnej, renesansowej i oświeceniowej. Czterotomowe dzieło Cassirera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* jest niemającym sobie równych opracowaniem dziejów ludzkiego poznania od jego zarania do 1932 roku i w związku z tym jest powszechnie uważane za jeden z najlepszych podręczników historii filozofii. Jak już wspomniano, w Marburgu dokonano także jednego z pierwszych kompetentnych odczytań Platona.

I wreszcie najważniejsze, moim zdaniem, osiągnięcie szkoły marburskiej, które, mimo że wymienione jako ostatnie stanowiło podstawę i warunek wszystkich poprzednich. Otóż twierdzę, że jeżeli Kant nazywał swoje osiągnięcie „przewrotem kopernikańskim”, to osiągnięcia marburczyków należałoby nazwać „przełomem einsteinowskim”. Zarówno Kant, jak i reprezentanci omawianej szkoły zajmowali się logicznymi podstawami nauk. Kant opracował takie podstawy dla mechaniki klasycznej, natomiast marburczycy rozszerzyli je na inne dziedziny przyrodoznawstwa, lecz także przecież na humanistykę, pozabawiając je jednocześnie dogmatycznych „podpórek” w rodzaju przedmiotu, podmiotu, czy rzeczy w sobie, podobnie jak Einstein pozbawił przyrodoznawstwo absolutnego czasu i przestrzeni. Doktryna marburska ma się tak do teorii Kanta, jak mechanika klasyczna Newtona do teorii względności Einsteina. Teoria Kanta stanowi jeden z „lokalnych obszarów” całości poznania, podobnie jak mechanika klasyczna stanowi teorię lokalną, bądź jak pisze Ernst Cassirer „peryferyjną”. W obu przypadkach nie mamy żadnych bezwzględnych, ustalonych raz na zawsze punktów odniesienia, w stosunku do których moglibyśmy określać przedmioty również bezwzględnie i raz na zawsze. W obu przypadkach pozostają nam jedynie (bądź aż) stałe funkcje, relacje pomiędzy wciąż zmieniającymi się przedmiotami poznania. Otrzymujemy zatem teorię relacji, czyli teorię względności, którą jeden z nielicznych polskich badaczy dorobku szkoły mar-

burskiej, Jan Ożarowski, proponuje nazwać relacjonizmem w odróżnieniu od modnego w drugiej połowie dwudziestego wieku, prymitywnego relatywizmu, upatrującego we względności argumentu na rzecz niepoznawalności świata.

Dodatkową ciekawostką jest fakt, że filozoficzne założenia relacjonizmu (w oderwaniu od szczegółowych osiągnięć fizyki) powstały już w pierwszej dekadzie dwudziestego wieku. Szczególna teoria względności została ogłoszona w roku 1905 (równy sto lat temu), ogólna zaś w 1916. Główne założenia marburskiej interpretacji Kanta powstawały natomiast w latach 1890–1920 i można w licznych pracach reprezentatywnych dla tej szkoły znaleźć interesujące z omawianego punktu widzenia wątki. Filozoficzne założenia relacjonizmu zostały explicite wyłożone w 1910 roku, a więc sześć lat przed ogłoszeniem ogólnej teorii względności, w pierwszej systematycznej pracy Cassirera *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, w której autor opisuje postęp poznania jako stałe odchodzenie od pojęcia substancji w stronę pojęcia funkcji. W roku 1922 ukazała się natomiast książka Cassirera *O teorii względności Einsteina*, w której autor weryfikuje wyniki badań ogłoszonych w *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (a będących wyrazem dokonań całej interesującej nas szkoły), porównując je z dokonaniem Einsteina. Dlatego, moim zdaniem, do opisu tej filozoficznej „teorii względności” pasują *mutatis mutandis* słowa Prof. Jerzego Kowalskiego-Glikmana wypowiedziane przez niego niedawno przy okazji setnej rocznicy ogłoszenia teorii Einsteina.

Relacjonizm [...] jest najgłębszą lekcją o fundamentalnej strukturze Wszechświata, jakiej dostarcza nam teoria Einsteina. Być może zabrzmi to banalnie, ale teoria względności rzeczywiście głosi, że wszystko jest względne, a bardziej precyzyjnie: że wszystko na tym świecie tworzone jest przez relacje z czymś innym⁶².

I w takiej właśnie lapidarnej formie można najkrócej streścić największe dokonanie Hermanna Cohena i jego uczniów.

⁶² J. Kowalski-Glikman, *Wszystko jest względne*, „Polityka” 2005, nr 10.

Recenzje

ODO MARQUARD: *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, ss. 176

My natomiast potrzebujemy niekryzysowej teorii moderny różniącej się od teorii postępu: jest nią filozofia kompensacji (Odo Marquard, s. 113)

Szczęście w nieszczęściu ukazuje się jako trzecia książka Odo Marquarda w języku polskim, podobnie jak poprzednie – w ramach serii „Terminus”. Składa się z dziewięciu esejów niemieckiego filozofa poprzedzonych jego krótkim wstępem, przedmowy Stanisława Czerniaka zatytułowanej „Pomiędzy kontyngencją a kompensacją”, słowniczka terminologicznego, indeksów osób oraz pojęć i terminów, notki biograficznej, a także wyboru publikacji Autora. Tak doskonale opracowanie tekstu charakteryzuje nie tylko ten, ale wszystkie tomy serii. Ten cenny element jest wart podkreślenia o tyle, że nie każda książka filozoficzna ukazująca się na rynku może pochwalić się podobnym przygotowaniem.

Szczęście w nieszczęściu kontynuuje wątki obecne w dwóch poprzednich dziełach, które polski czytelnik mógł już poznać; w pierwszym rzędzie będą to rozważania tak czy inaczej związane z teodyceą, z pojęciem kompensacji oraz z kontyngencją, pluralizmem, modernizmem, wreszcie antropologią filozoficzną. Kto zna *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad* i *Apologię przypadkowości*, ten orientuje się w sposobach, w jakie Marquard spleta te tematy. Kto sięga po tekst niemieckiego filozofa po raz pierwszy, skorzysta tutaj z przedmowy Stanisława Czerniaka, w której zaakcentowane zostały kontyngencja, kompensacja, antyfundamentalizm oraz dość specyficzny konserwatyzm (Czerniak określa go mianem „konserwatyizmu postmodernistycznego” – s. XIV), wszystkie one przedstawiono w kontekście antropologii filozoficznej. Spróbujemy zatem zrekonstruować najistotniejsze tezy książki, posługując się jako kluczem pojęciami wymienionymi powyżej.

W *Rozstaniu z filozofią pierwszych zasad* Marquard utrzymywał, iż przemiany w Leibnizjeńskiej teodycei doprowadziły do pojawienia się w połowie osiemnastego wieku trzech dziedzin filozoficznych – filozofii historii, estetyki

oraz antropologii filozoficznej. Ta ostatnia zostaje w *Szczęściu w nieszczęściu* ulokowana na płaszczyźnie pośredniej pomiędzy metafizyką a empirycznym przyrodoznawstwem (s. 149–150). Przypomnijmy w skrócie, na czym polegał charakter owych zmian: Leibniz zmienia strukturę teodycei o tyle, że już odpowiedzią ostateczną nie będzie fakt, iż Bóg stworzył świat dobry (pozbawiony zła), a jedynie najlepszy z możliwych. Bóg jawi się tu jako istota kalkulująca dobro i zło. Zdaniem Marquarda, nie jest to najlepszy wizerunek Stwórcy, toteż w kolejnym kroku należy odciążyć Boga, przenosząc winę za zło na zasadę kreacji i dopuszczając Jego nieistnienie. W schemacie rozumowania pojawia się tym sposobem wolne miejsce – ktoś „stworzył” świat, ale z pewnością nie był to Bóg. Pozostaje zapytać, kto w takim razie odpowiada za taki, a nie inny kształt świata i za zło w nim obecne, a jedyna możliwa tu odpowiedź wskaże na jakiś podmiot ludzki (np. określoną klasę społeczną). Prowadzi to do przymusu legitymizacji, czyli hipertroficznej trybunalizacji – stanu, w którym każdy musi wyjaśniać, dlaczego i jakim prawem jest, jaki jest. Jedną z ofiar hipertroficznej trybunalizacji – czytamy w *Szczęściu w nieszczęściu* – stały się utarte praktyki (s. 57–72). Ich problem polega na konieczności legitymizacji o charakterze absolutnym. Oznacza to, iż wydaje się ciążyć na nas obowiązek uzasadnienia naszych codziennych zajęć – utartych praktyk – poprzez powołanie się na niezbywalne argumenty. Tutaj widzimy być może najjaskrawszy przykład Marquardowskiego konserwatyizmu, o którym pisze Czerniak (s. XIV–XVII). Czy w takim razie Marquard przeciwstawia się jakimkolwiek zmianom tradycji? Oczywiście nie. Ale, jego zdaniem, to zmiana winna zostać uzasadniona, a nie utarte praktyki (s. 60–62), zmiana bowiem nie musi wcale prowadzić nas ku lepszemu. Uzasadnienie zaś, winno raczej być najbliższe, a nie ostateczne (s. 64). Jednak to chyba jeden z niewielu przypadków, gdzie Marquard aktywnie usiłuje zmienić nieco konsekwencje przemian w teodycei. Najczęściej po prostu konstatuje ich wpływ na filozofię.

Przykłady tego znajdujemy przynajmniej dwa: zmiany w teodycei spowodowały istotne przekształcenia rozumu – z ekskluzywnego stał się on inkluzywny (s. 33–56, zwłaszcza s. 35–38). Drugi przykład dotyczy etyki. Marquard utrzymuje, iż teodycea i jej pochodne związały pytanie o szczęście z pytaniem o nieszczęście (s. 6), bądź w niektórych przypadkach dokonały neutralizacji pojęcia szczęścia, czyli próby „wyłączenia poza nawias problemów, nad którymi filozofia nie panuje” (s. 15). Przyjrzyjmy się tej pierwszej tezie, ponieważ wydaje się ciekawa.

Klasyczny rozum ma charakter ekskluzywny – opiera się na wyłączeniu elementów niepożądanych: „rozum nastawiony na to, co trwałe, wyłączał to, co zmienne; nastawiony na to, co nieskończone, wyłączał to, co skończone; nastawiony na to, co duchowe, wyłączał to, co zmysłowe; nastawiony na to, co konieczne, wyłączał to, co przypadkowe”, etc. (s. 35). Na takiej przesłance opierają się programy badawcze Heideggera i Foucaulta (s. 36–37). Jednak, jak się wydaje, sam fakt pojawienia się takich badań w filozofii wskazuje na to, że niekiedy rozum działa przeciwnie – inkluzywnie, tzn. raczej „otwiera swoje granice

i wpuszcza dodatkową rzeczywistość” (s. 38). Tam właśnie, zdaniem Marquarda, rozum najwięcej o sobie mówi. Przemiana rozumu z ekskluzywnego w inkluzywny zaszła, jako się rzekło, za sprawą teodycei Leibniza i wpisanej w nią idei kompensacji, która zaczęła dopuszczać różne rodzaje zła wyróżniane następnie przez dobro. W kolejnym kroku rozpoczyna się proces „odbierania złu znamion zła” (s. 43–50), status zła tracą różne dotychczasowe zła: zło moralne (np. bunt społeczny i rewolucja jako dokonywane w imię wolności), zło fizyczne (cierpienie traktuje się jako źródło pouczenia (s. 48), choroba przestaje być karą za grzechy), zło metafizyczne (złem przestaje być skończoność w różnych postaciach i to, co z nią związane zmienność, dziejowość, zmysłowość, to, co indywidualne), zło epistemologiczne („błąd tworzy historię nauki, błędząc pnienie się w górę” – s. 45), wreszcie zło estetyczne (pozytywną wartość estetyczną uzyskują: to, co „wzniosłe, sentymentalne, interesujące, szokujące, romantyczne, symboliczne i abstrakcyjne” – s. 46). W rezultacie, rozum zaczyna wchłaniać byłe zła jako już-nie-zła. W tym procesie, rozum „staje się” stosunkiem do tego, co mu nie pasuje do reszty” (s. 50), ponieważ aby wchłoniąć byłe zła jako obecne dobra, należy podważyć tradycyjne wartości. Tak długo, jak pozostaną one w formie niezmienionej, nie pozwolą one na spójne przyłączenie zła dotychczasowego. To prowadzi do walki z tradycyjnymi wartościami i z oporem, jaki stawiają; dotychczasowe dobra i ich opór stają się nowym złem (s. 51). Rozum tym bardziej, w takim razie, staje się tytułową reakcją graniczną usiłującą kontrolować przepływ w dwie strony granicy. Jako taki upodabnia się do znanych z klasycznej antropologii reakcji granicznych – śmiechu i płaczu (s. 54). Rozumiane inkluzywnie obie te reakcje wskazują na to, iż człowiek „kapituluje” – przynajmniej chwilowo lub na jakiś czas – w poczuciu współprzynależności wyłączonego; to, co wyłączone, zwycięża – przynajmniej chwilowo lub na jakiś czas – nad swoim wyłączeniem przez reakcję wszczepiania kontyngencji, reakcję tak-oto-jest w odniesieniu do tego, co nie pasuje do reszty. Kto zaś w ten sposób się śmieje i kto w ten sposób płacze, ten podejmuje się żyć, radząc sobie i z tym, z czym sobie nie radzimy” (s. 53–54). Rozum inkluzywny, rozum jako reakcja graniczna, uważa niemiecki filozof, jest zatem „możliwością i koniecznością takiego życia, które pozwala więcej zauważać i być bliżej rzeczywistości” (s. 54). Przykładami takiego rozumu będą rozum historyczny (czyli opowiadanie) i rozum hermeneutyczny (czyli interpretowanie) (s. 55).

Czy kryje się w tych słowach program filozoficzny samego Marquarda? Byłbym skłonny sądzić, że tak, zwłaszcza jeśli pamiętać o programowym komizmie wpisanym w jego teksty. Nie ma chyba czytelnika, który w trakcie lektury tekstów autora *Szczęścia w nieszczęściu* nie roześmiałby się głośno przynajmniej kilka razy. Taką niewątpliwie funkcję – pobudzania nas do śmiechu – mają liczne wyliczanki (czego przedsmak pojawił się w cytatach powyżej), zaskakujące sformułowania, choćby tytułowe „szczęście w nieszczęściu”, czy wtrącenie: „Czy egzystencjalizm jest luhmanizmem?” – s. 61, czy wreszcie karkołomne pojęcia, jak na przykład: zaprzyszłościowa antymodernistyczna forma filozofii dziejów, hipertroficzna trybunalizacja, futuryzujący antymodernizm, czy nor-

my bez transfaktycznej legitymizacji. Filozofować, posługiwać się rozumem inkluzywnym to, w myśl takiego programu, także śmiać się (a może i płakać). Śmiech jest nieodłącznym atrybutem filozofa, zdaje się mówić Marquard. Przypomnijmy, iż w podobnym duchu (choć raczej o myśleniu w ogóle niż o filozofii) wypowiadał się Witold Gombrowicz.

Powróćmy jednak do rozważań z poprzedniego akapitu. Jaka jest funkcja rozumu historycznego i rozumu hermeneutycznego? Ten pierwszy opowiada, ten drugi interpretuje. Są to operacje charakterystyczne nie tylko dla filozofii, ale dla humanistyki w ogóle. Stąd możemy zapytać: jaka jest rola humanistyki? Otóż, „nauki humanistyczne pomagają, jako nauki opowiadające, kompensować owe straty, które światu życia niosą modernizacje wprowadzane pod wpływem eksperymentalnego przyrodoznawstwa” (s. 108). Nauki humanistyczne uwrażliwiają, kompensując odczarowania świata, dzięki uhistorycznianiu (działanie na rzecz ciągłości i tradycji) kompensują odhistorycznianie, budują uproszczone opowieści o świecie („historie orientujące” – s. 109), kompensując wzrost złożoności naszego otoczenia, wreszcie kompensują uniwersalizacje i homogenizacje poprzez pluralizacje, czyli opowiadanie wielu historii, przedstawianie wielu interpretacji (s. 108–109). Czy to wszystko oznacza, iż Marquard ceni wyżej humanistykę niż przyrodoznawstwo, albo, że może powinniśmy zreformować w jakiś sposób nauki przyrodnicze, uczynić je „bardziej ludzkimi”? Nic takiego! Marquard dość zdecydowanie występuje przeciw stanowiskom krytykującym naukę i domagającym się jej zmiany. Niemiecki filozof atakuje zwłaszcza tych w szczególności, którzy usiłują umoralniać naukę niejako na siłę, domagać się od niej, by sama stała się swoim własnym sumieniem i cenzorem. Taką postawę nazywa kompensacyjną hipermoralizacją (s. 82) i uważa, iż stanowi ona zastępcze poszukiwanie niepokoju w sferze zneutralizowanej (s. 82–86, 100–101), w której ciekawość z zasady pozbawiona jest sensacyjności (s. 74–82).

Obrona nauki przed kompensacyjną hipermoralizacją i rola humanistyki wiążą się ściśle z innymi wątkami – z koniecznością obrony modernizmu i z pochwałą pluralizmu. Pluralizm powinien być postrzegany w kontekście tego, co już powiedziałem o zmianie dotychczasowego zła metafizycznego w dobro, o skończoności i kontyngencji oraz o kompensacji uniwersalizacji i obronie utartych praktyk. Człowiek wobec własnej skończoności nie jest w stanie odwoływać się do zasad absolutnych, a jedynie do tych najbliższych (s. 60–61), kontyngentnych, opartych na utartych praktykach, które wiążą się ze zróżnicowanymi przekonaniem. Postawę świadomą tego Marquard nazywa sceptycyzmem, mówiąc, iż „sceptycyzm jest poczuciem podziału władz; aż po podział tych nawet władz, którymi są przekonania” (s. 120). Rzecz bowiem w tym, że z „poszczególnymi historiami wszakże łączy się człowieczeństwo: Ludzie [...] muszą mieć prawo do wielu historii, w przeciwnym razie zniszczy ich owa utrata poczucia realności, którą jest utrata historii” (s. 120).

Dlaczego jednak należy bronić modernizmu, oraz czy modernizm w ogóle takiej obrony potrzebuje? Odpowiedź na pierwsze pytanie odwołuje się do pluralizmu – nigdy, w żadnej innej formacji kulturowej pluralizm nie miał się rów-

nie dobrze, a co za tym idzie, człowiek nie miał się równie dobrze. Stąd pielęgnowanie pluralizmu i poprzez niego modernizmu to w istocie troska o siebie. Jeśli zaś idzie o pytanie drugie, to modernizm potrzebuje obrony przed tymi wszystkimi filozofiami historii, które mają charakter antymodernistyczny i widzą we współczesności upadek, bądź wychwalając utraconą przeszłość („zaprzęśliściowa antymodernistyczna forma filozofii dziejów” – s. 95), bądź wynosząc pod niebiosa przyszłość pod znakiem powrotu do natury („zaprzęśliściowa antymodernistyczna forma historiozofii” – s. 96). Zdaniem Marquarda, rzeczywiście potrzebujemy ekologii dbającej o nasze środowisko, jednak powinna być to ekologia pojmowana szeroko, dbająca nie tylko o otoczenie naturalne, ale także o otoczenie kulturowe czy instytucjonalne (które cechuje pluralizm), charakterystyczne dla modernizmu (s. 107). Stąd kłopotliwe na dłuższą metę mogą okazać się takie filozofie historii, które tak, czy inaczej akcentują kryzysowość współczesnego świata; raczej potrzebujemy antropologii – jak to ujmuje Marquard w cytacie, od którego rozpocząłem: „potrzebujemy niekryzysowej teorii moderny różniącej się od teorii postępu: jest nią filozofia kompensacji” (s. 113). Ponieważ rozpoznanie to wydaje się trafne, to miejmy tylko nadzieję, że po *Szczęściu w nieszczęściu* i dwóch wcześniejszych książkach będzie nam dane zagłębić się w kolejne tomy z filozofią kompensacji Odo Marquarda wydane w języku polskim.

Krzysztof Abriszewski

IVAN BLECHA: Edmund Husserl a česká filosofie, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2003, ss. 204

Historia Edmunda Husserla i jego fenomenologii jest w znaczący sposób związana z ziemią czeskimi. Nie ma zatem żadnego przypadku w tym, że pojawiła się książka, która podejmuje próbę opisaną związków twórcy fenomenologii z czeską filozofią. Próby historycznego, a także systematycznego opisu tej złożonej relacji podjął się profesor filozofii Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu, Ivan Blecha.

Książka, którą przedstawia Blecha, jest kontynuacją dwóch wcześniejszych projektów badawczych. Mam na myśli zarówno poprzednie dzieło Ivana Blechy *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii* (Olomouc 1995), gdzie Autor zarysowuje wpływy, jakie filozofia Jana Patočki wywarła na czeską filozofię, jak i międzynarodową konferencję z okazji stulecia ukazania się *Badań logicznych*, która odbyła się 14–19 listopada 2000 w Prostejovie oraz Ołomuńcu. Należy wspomnieć, iż właśnie pod redakcją Blechy ukazała się w 2003 roku książka *Fenomenologia v pohybu* (Olomouc 2003), będąca zapisem owej konferencji.

Książka składa się z trzech części. W części I Autor omawia kontakty Husserla z czeskim i morawskim środowiskiem filozoficznym. Trzeba jednak pamiętać o tym, że ziemie, które dziś należą geograficznie do Czech, wówczas należały do Austro-Węgier. I tak Kafka, Freud czy Mahler nie uważają się wcale za Czechów czy Morawian, lecz za Niemców, Austriaków, a najczęściej za niemieckich Żydów. Nie inaczej jest z Husserlem, który urodziwszy się w Prostejovie zawsze uważał się za Niemca.

Choć nie pozostało wiele świadectw o pobycie Husserla w Prostejovie oraz Ołomuńcu, to jednak Blecha, w sposób bardzo szczegółowy, opisuje lata, które Husserl spędził na Morawach. Wiele uwagi poświęca również jego rodzinie, która należała do starego żydowskiego rodu od lat zamieszkującego Prostejów. Bezpośredni związek Husserla z rodzinnymi ziemią kończy się wraz z wyjazdem na studia do Lipska w roku 1876. Mimo że Husserl duchowo należał do Niemiec (co Blecha wykazuje w osobnym rozdziale), nigdy nie unikał czeskiego i morawskiego środowiska. Co więcej, z perspektywy czasu z coraz większą tęsknotą wspominał rodzinne strony.

Najciekawszym fragmentem części I wydaje się rozdział ukazujący wpływ czeskich filozofów na autora *Badań logicznych*. Pytanie, które stawia Blecha brzmi: co Husserl znał czy mógł znać z czeskiej tradycji filozoficznej? Zdaniem

Autora o intelektualnej inspiracji można mówić jedynie w przypadku Tomasza Masaryka (bezpośrednio) oraz Bernarda Bolzana (pośrednio). Obaj mieli decydujący wpływ na kształtowanie się filozoficznych poglądów młodego Husserla.

Masaryk, z którym Husserl spotkał się po raz pierwszy podczas studiów w Lipsku (Masaryk był już wówczas doktorem) przekonał Husserla do podjęcia studiów filozoficznych. Również zainteresowanie Nowym Testamentem, które przyczyniło się do jego religijnego zwrotu, zawdzięcza Husserl przyszłemu prezydentowi Czechosłowacji. Wpływ Bolzana, którego Husserl określał jako „wielkiego i wyjątkowego”, dotyczył wyłącznie kwestii filozoficznych. Bolzano, a dokładnie jego *Wissenschaftslehre*, obok *Logik* Lotzego, w zdecydowany sposób wpłynęło na Husserlowską koncepcję idei czystej logiki. Jak zauważa Blecha, tak jak Masaryk doprowadził Husserla do filozofii, tak logika Bolzana pomogła fenomenologii wyznaczyć swoje granice. Trzecim i zarazem ostatnim filozofem, o którym w tym rozdziale wspomina Blecha, jest fryburski uczeń Husserla Jan Patočka. Pełnił on rolę swoistego „pomostu duchowego” między Husserlem a Masarykiem. Znaczący jest fakt, że zimą 1935 roku w Wigilię Bożego Narodzenia Edmund Husserl podarował Patočce przybornik na biurko, który sam otrzymał w 1878 roku od Masaryka. Patočka był jednak fenomenologiem sensu stricto, Masarykowi zaś filozofia Husserla był obca. Autor *Esejów hereetyckich* towarzyszył Husserlowi aż do ostatnich lat jego życia, nie zdążył jednak zapoznać go ze swoimi pracami.

Blecha podkreśla także istotną rolę, jaką w historii fenomenologii odegrało Cercle philosophique de Prague pour la recherches sur l'entendement humain. To właśnie w głównej mierze Koło (z którym związany był m.in. Patočka) doprowadziło do przyjazdu Husserla do Pragi z cyklem wykładów. W planach Koła było również utworzenie Archiwum Husserla w Pradze. Z Pragą Husserl wiązał również swoje ostanie plany. Autor *Badań logicznych* bardzo poważnie myślał o emigracji właśnie do stolicy Czechosłowacji (do wyboru miał jeszcze m.in. Los Angeles). Jego uczniowie Patočka, Ludwig Landgrebe czy Felix Kaufmann przygotowywali grunt dla przyjęcia Husserla. Plany te jednak pokrzyżowała śmierć Husserla, w niedługim zresztą czasie przestała istnieć również sama Czechosłowacja.

Obok wspomnianych nazwisk, Husserl znał (co pokazuje jego korespondencja) wielu Czechów. Blecha wymienia takich myślicieli, jak: Jan Kozák, František Jančík, Jan Purkyne, Emanuel Rádl czy Hubert Ripka. Choć Husserl traktował ich bardzo często jako kolegów, a nawet przyjaciół, to jednak ich naukowe osiągnięcia nie były mu znane.

W części II Autor prezentuje listy Edmunda Husserla do Jana Patočki. Korespondencja ta nie jest zbyt obszerna. Z lat 1933–1936 zachowało się jedynie trzynaście listów (w tym dwa pochodzą od żony Husserla – Malviny). Opisują one m.in. kulisy wykładów praskich Husserla, lecz przede wszystkim pokazują, jak wielką sympatią obdarzył Husserl swojego młodego „krajana”.

Część III, która stanowi prawie połowę książki, podejmuje zagadnienie recepcji fenomenologii w czeskiej filozofii. Jak informuje nas Autor, pierwsze

wzmianki w czeskiej literaturze na temat Husserla pojawiły się stosunkowo wcześniej. Już w roku 1903 pozytywista František Čáda w swoich *Rozhledach noetických* odwołuje się do Husserlowskiej krytyki psychologizmu. W mniejszym lub większym stopniu w okresie międzywojennym o Husserlu i jego dziele pisali František Krejčí (interesował się również związanym z fenomenologią monachijską Paulem Linke), Josef Tvrđý, Emanuel Rádl, Ladislav Rieger (wpływ Heideggera), nauczyciel Patočki sympatyzujący z fenomenologią – Jan Blahoslav Kozák, czy słynny językoznawca Roman Jakobson. Autor wylicza znacznie więcej nazwisk, wspomina również o dominikanach z Ołomuńca, których czasopismo „Filosofická revue” zamieściło w roku 1934 czeskie tłumaczenie artykułu Ingardena „Logistický pokus o přetvoření filosofie”.

W pierwszej połowie XX wieku filozofia w Czechach była pod silnym wpływem pozytywizmu. Niemniej jednak wydawało się, że dzieło Husserla znajdzie w Czechach szybki rozgłos, grunt do tego mieli bowiem przygotować uczniowie Brentana, m.in. Carl Stumpf, Christian von Ehrenfels, Anton Marty czy Oskar Kraus, którzy działali wówczas w Czechach (głównie w Pradze). Mimo to fenomenologia Husserla nie znalazła w Czechach przyjaznego środowiska. Dodać należy, że pierwszy przekład Husserla dokonany został dopiero w 1968 roku. Dopiero, jak zauważa Blecha, pojawienie się w drugiej połowie lat trzydziestych Jana Patočki spowodowało ożywienie zainteresowań fenomenologią Husserla. Koncepcji fenomenologii „najstarszego docenta w Europie”, jak określano Patočkę, poświęcony jest osobny rozdział. Blecha obszernie omawia fenomenologię asubiektywną, gdyż stanowić ona będzie fundament recepcji dla całej czeskiej fenomenologii powojennej. Sytuacja fenomenologii w Czechach przypomina jej rozwój w Polsce. Mam na myśli fakt, iż zarówno w Czechach, jak i w Polsce, historia fenomenologii była zdominowana przez jednego filozofa; Jana Patočkę w Czechach oraz Romana Ingardena w Polsce. Obaj przed wojną byli w konflikcie z ówczesnie dominującymi nurtami, po wojnie zaś czasy komunistyczne nie pozwalały im na swobodne funkcjonowanie.

Szersze zainteresowanie fenomenologią w Czechosłowacji pojawiło się tak naprawdę dopiero w latach sześćdziesiątych, gdy minęły czasy stalinowskiej represji, a Patočka mógł wrócić w ramy struktur akademickich. Blecha opisuje grupę filozofów, którzy dokonywali swoistej konfrontacji fenomenologii z marksizmem. Choć widoczne są u nich wpływy filozofii Husserla, Heideggera, a przede wszystkim Patočki, pozostawali oni przede wszystkim marksistami, którzy w latach odwilży próbowali prowadzić dialog z fenomenologią. Do tej grupy filozofów Blecha zalicza m.in. Antonína Mokrejša, Karelę Kosika, czy pierwszą tłumaczkę Husserla, a także znawczynię Bolzana Marię Bayerovą.

Relacja fenomenologii z polityką, aczkolwiek nie w sensie ideologicznym, a filozoficznym, zaznacza się w twórczości filozofów i pisarzy, którzy głównie ze względów politycznych nie mogli zajmować filozoficznych katedr w Czechosłowacji. Nie ma zresztą przypadku w tym, iż właśnie ów polityczny aspekt filozofii Patočki spotkał się z największym zainteresowaniem. Widoczne jest to

szczególne w pracach Václava Bělohradského, Petera Rezeka, Miroslava Bednářa, a także samego Václava Havla.

Również wśród filozofów nauki uwidocznił się wpływ fenomenologii. Jak zauważa Blecha, z kręgu studentów Patočki wykrystalizował się silny ruch, którego celem była odnowa antynaturalistycznych tendencji fenomenologii. Głównie interesowali się analizą podstaw nauk szczegółowych. Prym wśród nich wiedli: Zdeněk Neubauer, Ladislav Hejdránek oraz matematyk Peter Vopěnka. Także filozofowie o orientacji chrześcijańskiej nawiązywali w swoich badaniach do fenomenologii. Szczególnie inspirowała ich koncepcja fenomenu, świata przeżywanego (Radim Palouš, Bohumír Janat), kryzysu nauk (Erazim Kohák), czy problemu intersubiektywności (Jan Sokol).

W czasach komunistycznych jednym z działów filozofii, w którym panowała pewna swoboda badawcza była estetyka. Blecha poświęca związkowi fenomenologii z estetyką osobny rozdział swojej książki. Podkreśla, iż także w dzisiejszej filozofii czeskiej relacja ta jest bardzo wyraźna. Blecha głównie charakteryzuje poglądy estetyczne Mokrejša (tłumacz Ingardena *O dziele literackim*) oraz Zdenka Mathausera.

Obecnie fenomenologia w Czechach znajduje się w doskonałej formie. Blecha w ostatnim rozdziale pokazuje, że filozoficzna dyskusja nad dziełem Husserla i jego uczniów wciąż stanowi aktualny bodziec dla czeskich filozofów. Szczególną aktywnością wykazują się filozofowie z Pragi. Ton dyskusji nadają Pavel Kouba, Ivan Chvatik, Filip Karfik, Karel Novotny i inni, związani z Centrum Badań Fenomenologicznych (gdzie znajduje się również Archiwum Patočki). Dziś to Praga stanowi niewątpliwie główny ośrodek badań fenomenologicznych w Europie Środkowo-Wschodniej. Nie przypadkiem mieści się tam główna siedziba międzynarodowych towarzystw fenomenologicznych (*Organisation of Phenomenological Organisations*).

Podsumowując książkę Ivana Blechy, należy zaznaczyć, że stanowi ona ważny wkład w historycznofilozoficzne badania nad ruchem fenomenologicznym. Autor w swoich analizach przyjął najszerszą z możliwych perspektyw. Począwszy od Bernarda Bolzana, poprzez opisanie morawskich korzeni Edmunda Husserla, kończąc zaś na najnowszych badaniach fenomenologicznych w Czechach. Szczególnie cenna jest właśnie ostatnia część książki, gdyż nikt wcześniej nie próbował opisać historii fenomenologii powojennej w Czechach (i Czechosłowacji). Praca Ivana Blechy ma zatem charakter syntetyczny, stanowi bardzo dobry punkt wyjścia dla dalszych, już bardziej analitycznych i krytycznych badań historii czeskiej fenomenologii.

Warto dodać jeszcze na koniec, że książka stanowi również promocję Moraw, regionu, który – jak wykazał Ivan Blecha – w sposób historyczny i kulturowy stanowi część Europy.

Dariusz Bęben

Recenzje

TADEUSZ SROGOSZ: Między biologiczną egzystencją człowieka w dziejach a historią nauki, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, Częstochowa 2003, ss. 24

Książka stanowi próbę rzucenia pomostu między teorią a praktyką historiograficzną. Ma ona przybliżyć czytelnikowi wybrane, istotne – w przekonaniu autora – problemy i aspekty metodologiczne, które można wdrożyć do praktyki dziejopisarskiej. Książka oparta jest z jednej strony na przemyśleniach teoretycznych, z drugiej zaś na własnych badaniach źródłowych, rozwiązywaniu konkretnych problemów za pomocą metod badawczych, jakie zaoferowały rozmaite nurty historiograficzne i filozoficzne w ostatnich dziesięcioleciach. Dla procesów modernizacyjnych w historiografii zasadnicze znaczenie miały nie tyle nowe propozycje rozumienia rzeczywistości dziejowej i jej badania zgłaszane przez teoretyków bez związku z praktyką dziejopisarską, ile koncepcje metodologiczne tworzone na kanwie własnych badań źródłowych. W tym sensie są one bardziej zrozumiałe w środowisku historycznym. Popularyzacja nowoczesnych nurtów historiograficznych w Polsce (i nie tylko) odbywa się niestety coraz częściej za pośrednictwem teoretyków, którzy nie prowadzą badań źródłowych, tworząc tym samym zamknięty klan uczniów J. Topolskiego i A. F. Grabskiego. Nie chcą oni (lub nie potrafią) zaproponować rozwiązań umożliwiających przełożenie koncepcji metodologicznych na praktykę dziejopisarską. Jednocześnie wśród historyków obserwujemy, głównie za sprawą braku zrozumienia, ucieczkę od zagadnień teoretycznych, ograniczanie się do wąskiego przedmiotu badań (abstynencję metodologiczną).

W historii medycyny, składającej się z historii biologicznej egzystencji człowieka i historii nauk medycznych, istnieje jeszcze większy rozdział między teorią a praktyką dziejopisarską niż w innych dyscyplinach nauki historycznej. To było głównym powodem napisania książki, a także preferencje badawcze autora, czyli zastosowanie teorii do biologicznych aspektów od XVII do początku XIX w. i historia nauk medycznych.

Książka składa się z trzech części, podzielonych na rozdziały, usytuowanych w arbitralny sposób. Część rozdziałów mogłaby z powodzeniem zostać zakwalifikowana do różnych części. Wynika to między innymi z trudności demarkacji historii biologicznej egzystencji człowieka od historii myśli medycznej, dążenia do wyodrębnienia problemów metodologicznych polskiego środowiska historycznego od nurtów historiograficznych o szerszym zasięgu, a także z faktu większego lub mniejszego związku propozycji metodologicznych z konkretnymi problemami badawczymi. Podstawa piśmiennicza książki jest bogata i obejmuje pozycje z wielu dziedzin, co stanowiło pewną trudność. Wraz z niedostatkami wiedzy metodologicznej i bariery źródłowej w zastosowaniu nowoczesnych nurtów do praktyki dziejopisarskiej stanowiła ona uświadamiany przez autora kierunek jego wysiłków badawczych, nieuchronność uproszczeń nie powinna bowiem prowadzić do spłylenia narracji.

Część pierwsza książki traktuje o możliwościach zastosowania wybranych, współczesnych nurtów historiograficznych w badaniu biologicznej egzystencji człowieka w dziejach. Zaczyna się ona rozdziałem, który jest próbą oceny aktualnego stanu teoretycznej myśli historycznej, a jednocześnie wskazuje na perspektywę zniwelowania, chociaż częściowego, różnic między teorią a praktyką dziejopisarską. Jedyna droga do tego powinna prowadzić poprzez wskazywanie przez metodologów konkretnych rozwiązań popartych rozeznaniem źródłowym, co jest trudne z racji ich dotychczasowej postawy badawczej, oraz dążenie badaczy-praktyków, których jeszcze znaczna część to „nieuświadomieni pozytywiści”, do pogłębiania swojej wiedzy teoretycznej.

Kolejne rozdziały poświęcone są konkretnym nurtom: szkole „Annales”, antropologii historycznej i postmodernizmowi (mikrohistorii), archeologii wiedzy medycznej M. Foucaulta oraz niemieckiej szkole Sozialgeschichte (węższej dziedzinie Sozialgeschichte). Szkoła „Annales”, niezależnie od dyskusji o jej trwaniu lub zakończeniu istnienia, wywarła największy wpływ na historiografię XX w. Jej założenia, sprowadzające się do badania wszystkich sfer życia człowieka, nobilitowały historię medycyny. Biologiczna egzystencja człowieka w dziejach wpisywała się zarówno w program historii integralnej (zwłaszcza w badania kwantytatywne), jak również w koncepcję historii globalnej F. Braudela. Elementy antropologii historycznej i mikrohistorii mogą wzbogacić narrację o biologiczną egzystencję przeciętnych ludzi, a także przybliżyć codzienne funkcjonowanie instytucji i osób w nich pracujących. Głównymi barierami w takiej procedurze są zagadnienia związane z zasobami źródłowymi w sensie ich odszukania lub odczytania na nowo. Trzeba również inaczej stawiać problemy badawcze, inaczej sytuować dzieje zbiorowości i jednostek. Dlatego antropologia historyczna i mikrohistoria wymagają solidnego przygotowania warsztatowego i metodologicznego. M. Foucault był wielkim nowatorem narracji historycznej, a jednocześnie wyraźnie interesowały go zagadnienia z zakresu historii medycyny (narodziny kliniki i dzieje szaleństwa). Natomiast w polskiej historiografii brak zastosowań jego myśli teoretycznej, jak również recepcja ustaleń na poziomie faktograficznym jest niewielka. Zaproponowany przez M. Foucaulta

dyskurs na różnych poziomach kultury jest trudny, dlatego wymaga wyzwolenia z gorsetu własnej wiedzy utajonej, która nadal funkcjonuje w świadomości historyków, zwłaszcza tych z przygotowaniem medycznym. Szkoła Sozialgeschichte der Medizin czerpała inspiracje z różnych nurtów filozofii, nauk społecznych (szczególnie socjologii) i szkoły „Annales”. Bezpośrednie przełożenie specyficznie niemieckiego paradygmatu jest wprawdzie wskazane, ale napotyka opory z racji czerpania przez badaczy polskich z innych nurtów współczesnej historiografii i filozofii nauki, które są najczęściej zbieżne z postulatami Sozialgeschichte der Medizin.

Druga część książki, zatytułowana „Biologiczna egzystencja człowieka w dziejach”, zawiera studia i szkice dotyczące różnych aspektów, ale zgrupowanych wokół problematyki historii Polski od XVII do początku XIX wieku. W pierwszym rozdziale tej części przeprowadzona została krytyka (w rozumieniu naukowym tego pojęcia, nie zaś potocznym) biologicznego wymiaru historii w ujęciu najwybitniejszego badacza zdrowotności staropolskiej Z. Kuchowicza. Jego program badawczy, zmierzający do bezpośredniego determinowania historii człowieka przez środowisko przyrodnicze i czynniki biologiczne, należy reinterpretować, to znaczy przyjąć jako zasadny, ale wkomponować go w określoną propozycję metodologiczną. Kolejne dwa rozdziały traktują o stanie i potrzebie badań nad dziejami osiemnastowiecznej medycyny polskiej oraz wartości wiedzy pozaźródłowej w pracy historyka. Propozycje badawcze sprowadzają się przede wszystkim do podejmowania węzłowych i kompleksowych problemów oraz uzupełniania luk w historiografii medycznej na podstawie solidnego przygotowania warsztatowego, kwerend źródłowych i poszerzania wiedzy pozaźródłowej zarówno ogólnej (w tym metodologicznej), jak również szczegółowej.

Pozostałe rozdziały drugiej części stanowią przykłady konkretnych badań, w których można wdrożyć nowoczesne propozycje metodologiczne. Epidemiologia dżumy cieszy się wciąż dużym zainteresowaniem historyków, zwłaszcza wywodzących się ze szkoły „Annales”. Dżuma będzie też problemem badawczym dla kolejnych pokoleń, które będą interpretować jej dzieje według własnych założeń teoretycznych. Aktualnie nauka historyczna powinna dążyć do zniwelowania mitów, jakie przez dziesięciolecia narosły w literaturze przedmiotu i świadomości historycznej. Należy sprowadzić klęski elementarne do ludzkiego wymiaru, czyli do sytuacji, w której przez większą część życia ludzie normalnie funkcjonowali, niekiedy tylko stawiając czoła zagrożeniom. Celem rozdziału o reformie opieki społecznej i zdrowotnej jako czynnika poprawy parametrów ilościowych i jakościowych potencjału ludnościowego, według populacjonistów polskich drugiej połowy XVIII w., jest wskazanie na sposób rozumowania ludzi w tym okresie, którzy nie rozróżniali spraw „ważnych” od „nieważnych” (oczywiście w rozumieniu historyków). Populacjoniści, wywodzący się z elit politycznych i intelektualnych, widzieli ścisły związek między silnym i sprawnym państwem a warunkami życia przeciętnych ludzi. W tym sensie nie spełniali oni oczekiwań ani historiografii klasycznej (pozytywistycznej), ani postmodernizmu czy antropologii historycznej. W kolejnym rozdziale rozpatry-

wano problem warunków zdrowotnych ludności chłopskiej w Rzeczypospolitej w XVIII wieku w świetle kategorii temporalnych F. Braudela. Inicjatywy społeczne i prywatne w celu poprawy zdrowotności ludności chłopskiej zaliczyć można do fenomenów krótkiego trwania, mających bardzo ograniczony wpływ na obszar prawie nieruchomy (długiego trwania), czyli biologiczno-demograficzną kondycję człowieka społecznego. Pojęcie modernizacji, mające znaczenie porządkujące i normatywne w różnych koncepcjach teoretycznych, zostało zanalizowane w rozdziale o funkcjonowaniu administracji publicznej w opiece zdrowotnej na przełomie XVIII i XIX w. (na przykładzie stosunku do samorządu lekarskiego). Takie ujęcie problemu pozwala uniknąć narzucanej przez źródła perspektywy rządzących. W ostatnim rozdziale tej części książki, poświęconemu postmodernistycznej wizji wojen napoleońskich (na przykładzie tak zwanej wojny polskiej w latach 1806–1807), widoczna stała się krytyka mitu wzniosłości (sublimacji). Mikrohistoria jest trafna z punktu widzenia ofiar wojny, ponieważ ich przeżywanie działań militarnych było bliższe interpretacjom postmodernistycznym, nastawionym na codzienność i przyziemność, życie przeciętnego człowieka. Przyjęcie jednak w pełni założeń mikrohistorii mogłoby zubożyć historiografię, pozbawić ją elementów, które również wzbudzały ludzkie emocje i działania.

Trzecia, ostatnia część książki, zatytułowana „Historia myśli medycznej”, zawiera studia i szkice o myśleniu lekarskim i świadomości metodologicznej, a także o propozycjach metodologicznych dla historyka nauki. Pierwszy rozdział opisuje losy tak zwanej polskiej szkoły filozofii medycyny po 1918 r., która w niepodległej Polsce zyskała zaplecze instytucjonalne. Zatrudnieni w strukturach uniwersyteckich uczeni zbytnio koncentrowali się jednak nad praktycznym wdrażaniem koncepcji (zwłaszcza T. Chałubińskiego i W. Biegańskiego) do nauczania adeptów sztuki lekarskiej. Oryginalna myśl filozoficzno-medyczna rozwijała się poza strukturami akademickimi (L. Fleck, T. Bilikiewicz). Ten stan rzeczy trwał do opublikowania w 1949 r. artykułu I. Wassermanna, który zaatakował swojego mistrza W. Szumowskiego z pozycji dogmatycznie pojmowanego materializmu dialektycznego. Od tego czasu w polskiej filozofii medycyny nie było miejsca na inne poglądy. W ostatnich latach nawiązano do osiągnięć polskiej szkoły filozofii medycyny, ale mimo to w dalszym ciągu znaczna część prac z tego zakresu ma nikłe znaczenie naukowe. Podobne procesy zachodziły w świadomości metodologicznej polskich historyków medycyny, czemu poświęcony jest drugi rozdział. Obserwujemy tutaj rozwieranie się „nożyc paradygmatycznych” między historiografią uprawianą przez reprezentantów zawodów medycznych a historiografią medyczną pisaną przez profesjonalnych historyków (oczywiście, tak jak to zwykle bywa, od tej zasady są po obu stronach wyjątki). Po drugiej wojnie światowej rozwijał się żywiołowy pozytywizm, często nieświadomiany, nabywany w procesie kształcenia. W historii medycyny słabo zaznaczył się nurt marksistowski, prawdopodobnie z powodu pomocniczego charakteru przedmiotu nauczania na studiach lekarskich. Od lat osiemdziesiątych XX w. widoczny jest, przede wszystkim wśród badaczy z wykształceniem

historycznym, nurt antypozytywistyczny, który podkreśla społeczno-kulturowy kontekst dziejów medycyny.

W kolejnych rozdziałach realizowano ideę tak zwanej teoretycznej historii nauki. W rozdziale o trzech podstawach postępowania badawczego historyka nauk medycznych wyróżniono następujące, nieodzowne elementy: znajomość kierunków metodologicznych po tak zwanym przełomie modernizacyjnym w historii, znajomość teorii z zakresu filozofii nauki oraz ustaleń historii nauki. Wydaje się to oczywiste dla profesjonalisty, ale nie dla autorów znacznej części publikacji z historii nauk medycznych (też historii innych dyscyplin), gdzie preferuje się schematyczną biografistykę i „postępową” tradycję. W dalszym rozdziale podjęto problem czynników rozwoju nauki, a zwłaszcza oddziaływanie tak zwanej tezy Mertona i Kuhnowskiego pojęcia dyscyplin baconowskich na medycynę. Nie angażując się zbyt w dyskusję między internalistami a eksternalistami, należy stwierdzić, że czynniki społeczno-kulturowe (między innymi ideologia protestancka i utylitaryzm), ingerując w proces kształtowania się wartości, zasad i idei regulatywnych uprawiania nauki, pośrednio określały jej treść. Kolejny rozdział, zatytułowany „Od medycyny średniowiecznej do współczesnego paradygmatu nauk medycznych”, jest próbą teoretycznego ujęcia przemian w tej dziedzinie do połowy XIX wieku. Stworzony został eklektyczny model rozwoju wiedzy medycznej, co może nie odpowiadać filozofom, nastawionym na skonstruowanie spójnej i oryginalnej teorii. Mimo to na obecnym etapie, wobec wielości nurtów i koncepcji oraz bogactwa procesu dziejowego, historyk nauki nie ma innej możliwości. Wprawdzie o koncepcjach L. Flecka i T. S. Kuhna napisano wiele, ale jeszcze raz podjęto ten temat w następnym rozdziale. Aktualnie, w związku z nasilającą się krytyką T. S. Kuhna i kryzysem teorii paradygmatów, a także dlatego, że L. Fleck był lekarzem i w swoich pracach podawał przykłady z historii medycyny, jego propozycje metodologiczne wydają się bardziej przydatne w praktyce historyczno-medycznej. W ostatnim rozdziale książki o stosunku historyka nauki do społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury postawiono pytanie: czy teoretycznie zorientowany i metodologicznie dobrze przygotowany historyk nauki może zaakceptować i wdrożyć do swojej praktyki badawczej ogólne tezy rozważań o nauce poznańskiej szkoły metodologicznej badań nad kulturą? Zdaniem autora nie może tego uczynić z następujących powodów: braku jednorodnej, jasnej i przygotowanej do upowszechnienia koncepcji (na przykład istnieją różne ujęcia teoretycznej historii nauki); rozumienia terminu „nauka” jako świadomości metodologicznej społeczności badaczy; zaadaptowania poglądów relatywistycznych, na przykład T. S. Kuhna (historycy nauki mogą przecież bezpośrednio czerpać inspiracje z różnych koncepcji filozofii nauki); zbyt dużego wyeksponowania funkcji technologicznej praktyki naukowej; wiązania faktycznej roli praktyki naukowej wyłącznie z kulturą nowożytno-europejską (XVII w.); użycie terminu „stadium przedteoretyczne”.

Książka została zaadresowana przede wszystkim do środowiska historyczno-medycznego z apelem, aby jego przedstawiciele odeszli od postawy „teoretycznej abstynencji”, a także stosowali w swoich badaniach rozmaite nurty no-

woczesnej historiografii oraz filozofii i historii nauki. Książka skierowana jest również do środowiska profesjonalnych historyków, których znaczna część nadal uznaje prymat historii politycznej, określając niektóre inne zakresy badań egzystencji ludzkiej za „pograniczne”. Książka powinna zainteresować też filozofów, głównie dla zrozumienia złożoności postępowania badawczego badacza biologicznej egzystencji człowieka w dziejach i historyka nauki, zrozumienia, że nie da się dziejów (lub [ich] wycinka) wyjaśnić spójną teorią.

Tadeusz Srogosz

OTFRIED HÖFFE: *Mała historia filozofii*, tłum. Janusz Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, ss. 292

Wśród licznych publikacji Wydawnictwa Naukowego PWN, które ukazały się w 2004 roku na szczególną uwagę zasługuje *Mała historia filozofii* Otfrieda Höffego w tłumaczeniu Janusza Sidorka. Książka stanowi syntetyczny, całościowo ujęty wykład historii filozofii, od zarania aż po jej problemy współczesne. Książka złożona jest ze wstępu, osiemnastu rozdziałów i dodatków.

W krótkim wstępie autor, pisząc o funkcjach i zadaniach filozofii, jakie wynikają ze stawianych jej oczekiwań, stara się wskazać na doniosłość refleksji filozoficznej. Wymienia źródła i znaczenie filozofii w jej zarówno potocznym, jak i naukowym rozumieniu, stara się także zakreślić jak najszerszy krąg obejmowanych przez nią problemów, powoli wprowadzając czytelnika w świat przygody na obszarze historii filozofii. Następnie w osiemnastu rozdziałach przeprowadza odbiorcę przez różne epoki, szkoły, zapoznając zwięźle z ich reprezentantami, głoszonymi przez nich poglądami i wydanymi dziełami. Spośród całego panteonu twórców i myślicieli autor wybiera i omawia tylko niektórych, najbardziej charakterystycznych i reprezentatywnych, jego zdaniem filozofów, inicjatorów bądź przedstawicieli poszczególnych okresów. Poczynając od czasu powstania i rozwoju myśli filozoficznej o charakterze kosmologicznym i jej ojca Talesa z Miletu, aż do problemów współczesnej filozofii teoretycznej i praktycznej. Interesujące, a nie spotykane zbyt często w innych tego typu opracowaniach, są rozdziały informujące pokrótce i wprowadzające w krąg mało jeszcze znanej myśli, kultury i religii wschodu: Indii i Chin, a także w obszar choć nieco bardziej spopularyzowanej, to jednak jeszcze do końca nie odkrytej i nie docenianej filozofii muzułmańskiej i żydowskiej.

Mimo tego, że poszczególne rozdziały mają charakter bardzo syntetycznej pigułki, w której autor starał się umieścić jak najwięcej niezbędnych informacji, nie tracą one na wartości i powinny być łatwe w przyswojeniu oraz zrozumiałe nawet dla czytelnika, który pierwszy raz zetknął się z tego typu lekturą. Wynika to między innymi z tego, że wyróżniają się przejrzystością treści i stylem ułatwiającym czytanie. Niezwykle cennym dodatkiem jest to, że na końcu każdego rozdziału następuje prezentacja zalecanej dodatkowej literatury uzupełniającej, dostępnej czytelnikowi polskojęzycznemu, dzięki której może on pogłębić swoją wiedzę i kontynuować intelektualną przygodę, której przedsmak i pasjonujący początek znajduje w książce Otfrieda Höffego. Stanowi to niewątpliwą zaletę omawianej publikacji, choćby ze względu na uczniów i studentów, którzy nie

tylko otrzymują wszystkie najważniejsze informacje z historii filozofii w jednej, niezbyt obszernej książce – podręczniku, to jeszcze mają wskazane dostępne w języku polskim pozycje i ścieżki do dalszej wiedzy.

Cennym, ubogającym dodatkiem są liczne ilustracje, które przeplatając się z tekstem, obrazują jego treść i pobudzają wyobraźnię czytelnika.

Przyjmując tę książkę na polskim rynku wydawniczym z radością, śmiało można stwierdzić w podsumowaniu, że dzięki zarówno głębokiej wiedzy jej autora, jak i, a być może przede wszystkim, jego wieloletniemu zaangażowaniu i doświadczeniu dydaktycznemu, praca stanowiąca zwarte kompendium wiedzy z zakresu historii filozofii, zgodnie z założeniem wydawcy i Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu może stanowić cenną pomoc w nauczaniu filozofii jako podręcznik akademicki dla studentów różnych kierunków niefilozoficznych. Może także znaleźć zastosowanie jako podręcznik do propedeutyki historii filozofii zarówno dla gimnazjum, jak i liceum, szczególnie dla klas, gdzie przewidziany jest w wąskim zakresie roczny kurs historii filozofii.

Z pewnością znajdzie również wielu innych czytelników, których zainteresowania nią nie będą wynikały wyłącznie z zaleceń programowych w systemie kształcenia w szkole wyższej lub na poziomie gimnazjum czy szkoły średniej. Szkoda tylko, że została wydana na szarawym papierze i z wyłącznie czarnobiałymi ilustracjami, ale zapewne dzięki temu zabiegowi jej niewygórowana cena czyni ją przystępną dla wszystkich.

Lektura tej atrakcyjnej książki może stanowić skuteczną zachętę do wkroczenia na ścieżki zainteresowań filozoficznych dla wszystkich tych, którzy albo jeszcze nie zdążyli tego uczynić, bądź z filozofią nie mieli jeszcze kontaktu.

ks. Mirosław A. Michalski

FRANCIS FUKUYAMA: *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. Bartłomiej Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, ss. 312

Nie wątpię, że autora słynnej tezy o końcu historii na wstępie recenzji kolejnej jego książki przedstawiać nie trzeba. Nie wątpię również w to, iż treść książki jest już lub niebawem będzie także niezłe znana, nawet przez tych, którzy nie zdecydują się do niej sięgnąć. W rankingach sprzedaży, przez czas niejaki, *Koniec człowieka* lokował się wysoko, a to oznacza, że najprawdopodobniej recenzji, omówień i streszczeń pojawi się spora liczba. Wszystko to razem skłania mnie do tego, by więcej miejsca poświęcić uwagom krytycznym, które przyjść mogą do głowy czytelnikowi o filozoficznym czy socjologicznym zapleczu. Zacznę jednak od krótkiego przedstawienia zawartości książki.

Zbudowana jest ona z trzech części zatytułowanych kolejno „Drogi w przyszłość”, „Człowieczeństwo” i „Co robić”. Składają się one razem na krótką panoramę teraźniejszości i jej najbliższej przyszłości, zaplecza intelektualnego, do którego w tej sytuacji sięga Autor, by przyszłość owa okazała się raczej lepsza niż gorsza, oraz wskazania na sposoby pożądanego współkształtowania owej przyszłości.

W części pierwszej Fukuyama, płynnie przechodząc od biologii do nauk społecznych, wskazuje na najbardziej prawdopodobne społeczne konsekwencje wprowadzania różnych zmian o charakterze biologicznym, stawiając tezę mówiącą, iż „największa groźba współczesnej biotechnologii wynika z faktu, iż może ona zmienić naturę ludzką i w związku z tym przenieść nas w ‘poczwolowicz’ etap historii” (s. 20). W skrócie rzecz ujmując, zmiany na poziomie biologii człowieka przekształcające w konsekwencji ludzką naturę mogą w rezultacie zachwiać podstawami istnienia naszego gatunku, w tym podstawami naszego życia społecznego i politycznego.

Amerykański myśliciel rozważa trzy scenariusze najbliższej przyszłości. Pierwszy, odnoszący się do pojawiania się i upowszechniania nowych leków, zwraca uwagę na uplastycznienie osobowości ludzkiej. W tym kontekście odnowić mogą się stare spory o zasięg wpływu natury i kultury. Nowe leki, przynosząc ze sobą możliwość biotechnologicznej manipulacji, przechylą szalę sporów ku biologii, a czyniąc tak, zredukują zakresy moralnej odpowiedzialności. Fukuyama wskazuje na spory wokół inteligencji, przestępczości i homoseksualizmu. Przykładowo „ubiologicznienie” inteligencji wymieni – być może – odpowiedzialność rodziców i szkoły za wychowanie na kwestię zażywania odpowiednie-

go preparatu, lub kilku preparatów. Autor wspomina o manipulacjach genetycznych, które pozwoliły wyhodować myszy o lepszej pamięci (s. 41). Nowe leki mogą także stać się środkiem szybkiego i łatwego normalizowania jednostek odstających w wersji słabszej – od społecznej normy, w wersji mocniejszej – od pożądanego stanu idealnego. Prozac tym sposobem jawi się jako „pigulka szczęścia” (s. 71) pozwalająca osobom z obniżonym nastrojem poczuć się natychmiast lepiej, ritalin zaś stanowi łatwe narzędzie kontrolowania dzieci niemogących usiedzieć spokojnie na lekcji (s. 70–78). Może to prowadzić, jak ostrzega Autor, do psychokosmetyki – zabawy w wywoływanie stanów ducha na zamówienie, przywdziewania ich niczym strojów – domowych, wizytowych, roboczych.

Drugi scenariusz zwraca uwagę na postępowanie leczenia wywodzącego się z badań nad komórkami macierzystymi. Jako bezpośrednią konsekwencję Fukuyama widzi wydłużenie ludzkiego życia, być może nawet znacznie ponad sto lat. Choć na pierwszy rzut oka wydaje się to prognozą optymistyczną, to po rozważeniu skutków, obraz przestaje być różowy. Możliwość dłuższego podtrzymywania życia nie musi oznaczać jednocześnie możliwości zapewnienia mu odpowiedniej jakości. Wydłużanie życia powiązane z niewielką liczbą urodzeń nasili toczące się już procesy starzenia się społeczeństw, a wtedy „może się okazać, że w połowie XXI wieku połowa ludności krajów rozwiniętych będzie w wieku emerytalnym” (s. 90). To zaś z kolei oznacza, iż znaczna część każdego z tych krajów może zamienić się w dom starców, w którym przeważają jednostki umysłowo już niesprawne, ale mogące jeszcze długo żyć (s. 100). Jeśli zaś, nawet okaże się, że biotechnologii uda się podtrzymać sprawność umysłową, to tak czy inaczej zaowocuje to feminizacją populacji (kobiety żyją dłużej), co zdaniem Autora wpłynie znacząco na politykę (s. 91), oraz podziałem świata na stare społeczeństwa (kraje rozwinięte) zdominowane przez ludzi sędziwych i młode zdominowane przez młodych mężczyzn (s. 92–97). Starzenie się społeczeństwa przyniesie także usztywnienie struktur społecznych – wymiana pokoleń we wszelkich instytucjach będzie odbywała się znacznie wolniej, co oznacza także spowolnienie zmian społecznych (s. 96–97). Wreszcie przedłużanie życia oznacza także poważne naruszenie społecznych mechanizmów nadawania i podtrzymywania tożsamości, co oznacza, że powszechnym problemem stać się może poczucie pustki i osamotnienia (s. 102). Fukuyamowski opis tej sytuacji poczucia utraty sensu przez ludzi sędziwych robi przejmujące wrażenie.

Wreszcie trzeci scenariusz zwraca uwagę na upowszechnianie się badań i ingerencji w zarodki przed implantowaniem ich do macicy. Rodzice będą mogli ingerować w coraz większą liczbę cech. Oznacza, to dwie rzeczy: zmniejszenie znaczenia losu – genetycznej loterii i zmniejszenie wagi indywidualnej autokreacji. Jeśli bowiem nie będę spełniał oczekiwań społecznych, winą obarczę rodziców za niewłaściwe decyzje co do mojej biologii. Co więcej, Fukuyama wskazuje na możliwość korzystania z genetycznego zaplecza innych organizmów żywych, co może doprowadzić do sytuacji, kiedy dzieci, które w szkole osiągać będą wyraźnie gorsze lub wyraźnie lepsze wyniki będzie można podejrzewać, że „pod względem genetycznym nie są w pełni ludźmi” (s. 22). Autor

szerzej analizuje tylko jeden przykład ingerencji w loterię urodzin – sytuację niektórych regionów w Azji, w których niesłychanie ważna jest płeć dziecka mającego przyjść na świat. „Połączenie tanich badań USG i łatwego dostępu do przerywania ciąży doprowadziło do gwałtownych zmian w liczebności płci” (s. 115). Wynikły w ten sposób niedobór kobiet może wywołać wiele nieporządkanych zjawisk społecznych, ponieważ na placu boju pozostanie olbrzymia rzesza młodych mężczyzn z racji wieku skłonnych „do podejmowania ryzyka, buntu oraz wchodzenia w konflikt z prawem” (s. 115). Fukuyama przywołuje także prace argumentujące, że „rewolucja seksualna i rozpad tradycyjnego modelu rodziny w Stanach Zjednoczonych były wywołane po części nierównowagą między płciami na korzyść mężczyzn w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych” (s. 115).

Poświęciłem więcej miejsca na omówienie zawartości części pierwszej, ponieważ wydaje mi się najciekawsza, choćby dlatego, że wiąże zjawiska z różnych płaszczyzn badawczych (biologia, socjologia, medycyna, politologia, genetyka, psychologia). W części drugiej Autor odwołuje się do filozoficznych kategorii „człowieczeństwa” i „natury ludzkiej”. Ta ostatnia jest dla niego „sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych” (s. 174). Wiążąc oba pojęcia z „godnością ludzką” argumentuje, że naruszenie natury ludzkiej uderza w godność ludzką, wywołując konsekwencje społeczne i polityczne – każdy bowiem dyskurs o prawach człowieka zawiera jawnie lub niejawnie jakiś założony obraz natury ludzkiej (s. 143–172). Tym samym biotechnologia, naruszając istotę człowieczeństwa, zmieniając naturę ludzką, wprowadza nas – także na poziomie społecznym – w poczwolniczy etap historii. Mimo wszystko może jednak ona być wykorzystywana dobrze, słusznie oraz bez naruszania godności i natury ludzkiej (Autor zdecydowanie odróżnia nową eugenikę od starej). Kwestii kontrolowania biotechnologii poświęcona jest trzecia część książki. Mówiąc najkrócej, Fukuyama uważa, że obecne trendy społeczne, polityczne i prawne mające na celu kontrolę biotechnologii (np. w rolnictwie) spełniają swoje zadanie, a jeśli wezmą zastrzeżenia amerykańskiego myśliciela lub inne podobne pod uwagę, to okażą się również skuteczne w przypadku ludzkiej biotechnologii.

Niewątpliwie cenne w *Końcu historii* są rozległość wywodu, jego interdyscyplinarność i gładkie przechodzenie z jednej płaszczyzny teoretycznej na drugą – w rzeczy samej, wyłaniające się problemy nie pozwalają zamykać się w jakiegokolwiek pojedynczej dziedzinie, czy nauce. Dużą zaletą jest także jasny i zrozumiały język wywodu. Najważniejsze wydaje się jednak postawienie problemu, a raczej wiązki problemów, które choć należą do różnych dziedzin, to razem mogą zostać zebrane pod szyldem antropologii filozoficznej. Dziedzina ta przeżywała swój rozkwit w pierwszej połowie dwudziestego wieku, kiedy grupka wybitnych myślicieli, wśród nich Scheler, Plessner i Gehlen, usiłowała naskizować obraz człowieka na przecięciu jego natury biologicznej i społecznej. Wydaje się, że sytuacja, którą przedstawia Fukuyama wygląda na bliźniaczo podobną – ponownie kluczowe staje się pytanie o człowieka na przecięciu jego

biologicznej i społecznej natury. Jednak o ile klasycy antropologii historycznie osadzeni są w kontekście manipulacji ze społeczną istotą człowieka (dziewiętnastowieczny utylitaryzm wraz z ideami Benthama, falanstery Fouriera, myśl Marksa, dwudziestowieczne eksperymenty społeczne komunizmu i faszystów), o tyle Fukuyama i jego czytelnicy stają się świadkami ingerencji w płaszczyznę biologii. Dlaczego o tym piszę? Otóż, lekcja, którą dali nam klasycy antropologii okazuje się znacząca: nie należy spieszyć się z nakreśleniem natury ludzkiej, czy też istoty człowieczeństwa, ponieważ jest ona czymś niezwykle dynamicznym. Więcej nawet, na plan pierwszy wysuwa się rola przygodności istoty ludzkiej, a wraz z nią także odpowiedzialności (egzystencjalizm) – człowiek okazuje się raczej istotą autokreującą się, niż realizującą pewien mniej czy bardziej ukryty program.

Choć Fukuyama porusza się po problematyce antropologicznej, to zupełnie nie bierze sobie do serca jej nauk. Kłopotliwe więc okazuje się łączenie esencjalistycznego i statycznego wizerunku człowieka z dynamiczną przeciwieństwem biologią. Stąd też mogą brać się tak osobliwe pomysły, jak następujący: „Natura ludzka daje nam również wskazówki co do tego, jakie systemy polityczne nie mają szansy zadziałać. Prawidłowe zrozumienie współczesnej teorii ewolucyjnej dotyczącej doboru krewniaczego, czyli dostosowania łącznego, prowadzi na przykład do prognozy bankructwa i ostatecznej klęski komunizmu, ponieważ nie respektuje on naturalnych skłonności ludzi do preferowania swoich krewnych oraz własności prywatnej” (s. 170). Nie wiem, czy na pewno współczesna interpretacja teorii ewolucjonistycznej, gdzie czynnikiem walczącym o przetrwanie są geny, a nie jednostki ludzkie, da się pogodzić z Fukuyamowską wizją natury ludzkiej. Wiem zaś, że komunizm z przytoczonego fragmentu jest jedynie papierowy.

Podobne wrażenie jakiegoś zgrzytu odnosi czytelnik, kiedy Autor przekonuje go, że dzieje się coś niebywałego na skalę całej ludzkiej historii – zbliżamy się do naruszenia natury ludzkiej, a jednocześnie do nadzwyczajnej sytuacji nie musimy mobilizować odpowiednich środków – wystarczy bowiem te najwyczajniejsze i już pośród nas obecne. Może więc Autor nie jest przekonany do powagi swojej diagnozy, albo wizja nastania ery Nietzscheańskiego nadczłowieka jest dlań bardziej kusząca, niżli wynika to z toku wywodów *Końca człowieka*.

Nadejście ery biotechnologii, jakie nakreśli Fukuyama, cechuje, według jego scenariuszy, biologizacja naszego życia. Tam, gdzie dotychczas ważniejsza była rozmowa czy wychowanie, pojawia się teraz pigułka zmieniająca nieco reakcje chemiczne w naszym organizmie. Ulatuje w ten sposób z naszego życia odpowiedzialność za Innego – odpowiedzialność za wychowanie, za przyjaźń, za wspólną egzystencję, za własne słowa i zachowanie. Fukuyama zdaje się tego nie pochwalać. Krótko mówiąc, w starciu staromodnych moralnych wartości z biotechnologicznymi gadżetami Autor staje po stronie tych pierwszych. Jednakże w swoich rozważaniach o esencji człowieka określanej mianem „czynnika X”, odwołuje się w pierwszym rzędzie do biologii. Nie jest to najlepsza strategia, ponieważ tym sposobem, naturalizuje on biologizację, której chce się

przeciwstawić. Oznacza to, iż utwierdza ją w planie świadomości społecznej, lub mówiąc innym językiem: wspiera ją ideologicznie.

Mówiąc jeszcze inaczej, odwołując się do języka Teorii Aktora-Sieci, wybiera raczej silne wiązania niż słabe, mimo deklarowanej do nich niechęci. Silne związki pojawiają się między reakcjami chemicznymi naszego ciała a pigułkami poprawiającymi nastrój. Słabe wiązania łączyły choćby dwoje przyjaciół wtedy, gdy jedno usiłuje pocieszyć drugie. Siła obecna w obu tych sytuacjach, w pierwszej zamknięta zostaje w materię trwalszą i wygodniejszą w użyciu niż pocieszający przyjaciel – to właśnie oznacza silne wiązanie. Tabletkę wezmę w każdym okolicznościach, gdy będę ją miał przy sobie. Przyjaciel może akurat nie być zbyt rozmowny, mało perswazyjny albo zwyczajnie niezainteresowany. Otóż, jeśli mimo całego kontekstu, Fukuyama określa naturę ludzką przede wszystkim przez biologię, to na krótszą lub dłuższą metę sam osłabia swoje rozważania, ponieważ wskazuje raczej na odwoływanie się w pierwszym rzędzie do wiązań silnych niż słabych.

W całej jednak tej sytuacji widzę kłopot dużo poważniejszy. Chodzi mianowicie o to, że antropologiczne dociekania Fukuyamy są ślepe. Nie stawia on bowiem problemu tego, jak on sam wikła się w opisywane procesy poprzez samo ich opisywanie. Zajmuje stanowisko uprzejmie zainteresowanego obserwatora, który jednak pozostaje neutralny wobec opisywanych zjawisk. Sytuacja taka nie jest zaś możliwa, zwłaszcza w przypadku intelektualisty tak znanego i tak szeroko czytanego – jego słowa z pewnością staną się punktem odniesienia pozytywnego lub negatywnego. Rzecz nie w tym, że mówiąc o naturze ludzkiej zgadza się z tradycjami o podobnym stanowisku, ale w tym, o czym pisałem powyżej – biologizując naturę ludzką, tworzy ideologię sprzyjającą rozwojowi biotechnologii, a jak się wydaje, rozwój ów akceptuje, lecz pod warunkiem społecznej nad nim kontroli. Tym samym ryzykuje pozbawienie mocy argumentów, że coś może być społecznie szkodliwe, skoro wzmacnia argumenty konstatające: „taka jest biologia, z nią się dyskutować nie da”.

Ta zaś kwestia prowadzi mnie do ostatniej uwagi krytycznej. Niemożność oznaczenia swojego miejsca w grze wiąże się z tym, że Fukuyama nie tworzy, ani nie wykorzystuje żadnego całościowego modelu dla opisywanej sytuacji. W rezultacie najciekawsze i najcenniejsze wywody z części pierwszej i trzeciej nie składają się w całość, mają raczej charakter nomadyczny. Sęk w tym, że próba ich zcentralizowania poprzez użycie pojęcia natury ludzkiej i czynnika X jest chybiona. Z tak rozumianą naturą ludzką antropologia filozoficzna się pożegnała. Powiązanie w tym pojęciu sfer biologicznej, psychologicznej i społecznej okazuje się wątpliwe, a modele społeczne okazują się zbyt słabe. Gdyby Fukuyama podążył za podtytułem brzmiącym „Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej” i odwołał się do któregoś z paradygmatów dynamicznie rozwijających się studiów nad nauką i technologią, to zyskałby możliwość bądź to całościowej diagnozy, bądź przynajmniej uporządkowanych zasobów pojęciowych. To pierwsze pozwoliłoby nie tylko na interesujące nakreślenie konsekwencji pojedynczych zjawisk, ale być może także i na bardziej całościowy szkic naszego przy-

szłego życia społecznego. Oba pozwoliłyby uniknąć raczej kłopotliwego i mało teoretycznie owocnego pojęcia natury ludzkiej. Pożegnanie wraz z nim skłonności do esencjalizowania pozwoliłoby na przesunięcie się ku myśleniu relacyjnemu, lepiej pasującemu do dynamiki rozważanych zjawisk. Pozwoliłoby to także, inaczej niż w podejściu esencjalistycznym, pozostawić człowieka w jego kontekście (społecznym, przyrodniczym), zamiast sztucznego zeń wycinania w poszukiwaniu natury ludzkiej. Tym sposobem Fukuyama doszedłby do zgody ze współczesnymi dociekaniem antropologii filozoficznej, a być może stałby się także ostrożniejszy przy niektórych diagnozach szczegółowych. Na przykład przestałby w sposób jednostronny patrzeć na manipulowanie naszymi cechami psychicznymi, upatrując w zażywaniu tabletek poprawiających nastrój, czy zmniejszających pobudzenie wydarzenia nowego typu w historii. Zwróciłby bowiem wtedy uwagę – w trybie relacjonistycznym – że człowiek usiłował już wcześniej manipulować swoją psychologią, jeśli nie przez tabletkę, to przez oglądanie wciągającego filmu, jazdę na rowerze, grę w piłkę, picie alkoholu, wyłkanie się na ramieniu sąsiada, granie na komputerze, czy studiowanie tekstów filozoficznych.

Krzysztof Abriszewski

CROSBY JOHN F.: *Personalist Papers*, The Catholic University of America Press Washington D.C. 2004, ss. 274

Robert Bolton, profesor filozofii w Stanowym Uniwersytecie w New Jersey, w swojej książce zatytułowanej *Person, Soul and Identity*, wydanej przez wydawnictwo Minerwa Press w 1994 r. zamieścił podziękowanie następującej treści: „Pragnę wyrazić moją wdzięczność profesorowi R. F. Atkinsonowi, za wszelką pomoc i zachętę, oraz za z życzliwością podjęte zainteresowanie filozofią, której dzisiaj tak mało się naucza”. Filozofią tą, jak wskazuje wyżej przedstawiony tytuł, jest „personalizm”. Dość dokładnie „wymieciono” go z programu uniwersytetów amerykańskich; na szczęście nie do końca. Przykładem na to, że personalizm stanowi nadal interesującą dziedzinę filozoficzną jest także praca Johna F. Crosby’ego *Personalist Papers*.

John F. Crosby, najpierw uczeń, a później przyjaciel Dietricha von Hildebranda, jest profesorem filozofii we Franciszkańskim Uniwersytecie w Steubenville w Ohio. Wykładał także na Uniwersytecie w Dallas, w Instytucie do Spraw Małżeństwa i Rodziny w Rzymie oraz w Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Liechtensteinie.

Autor omawianej książki jest znany w środowisku polskim chociażby dlatego, że brał udział w międzynarodowym sympozjum filozoficznym dotyczącym myśli Karola Wojtyły. Tekst jego wystąpienia zatytułowany: *Karol Wojtyła on the Objectivity and the Subjectivity of Moral Obligation*, został ogłoszony drukiem w książce *Servo Veritatis. Materiały sesji naukowej poświęconej myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński 16–17 listopada 1984*; jest to praca zbiorowa pod redakcją Władysława Stróżewskiego. Wcześniej Crosby wydał książkę *The Selfhood of the Human Person*.

Personalist Papers stanowi kontynuację pierwszej pracy Crosby’ego, czyli jest przedłużeniem opracowania problematyki personalistycznej. Posiadający znakomite przygotowanie filozoficzne, zwłaszcza jako fenomenolog, Crosby pozostaje blisko doświadczenia osoby posiadanej przez każdego czytelnika, co sprawia, iż lektura książki znajduje głęboki oddźwięk w czytającym. Crosby w swojej książce posługuje się językiem zrozumiałym, chociaż dokonuje analiz rzeczywistości niezwykle skomplikowanej. Wskazuje na unikalną wartość i godność osoby; ukazuje osobę jako byt jednostkowy, ale także wydobywa znaczenie i wartość osobowych relacji. Badając ową ostatnią kwestię, autor daje swoisty opis sposobu zrozumienia „drugiego” poprzez „wczucie” (empathy) oraz próbuje wskazać, gdzie są granice owej empatii. Zarysowuje schemat per-

sonalizmu chrześcijańskiego i skutecznie go broni głównie wobec nieprzyjaznego ataku Freuda. Crosby analizuje całokształt osobowego bytu człowieka i ostro przeciwstawia się teorii głoszącej dualizm osoby i ciała. Wykazuje również Locke'owi i innym filozofom, że to nie świadomość stanowi fundamentalny wymiar bytu osobowego, ale osobowe istnienie jest istotowym elementem tegoż bytu. Crosby omawia także kwestię wolności człowieka, którą ujmuje również w bardzo interesującym aspekcie, jakim jest wzajemny wpływ pozostających w rozlicznych relacjach ludzi, wreszcie podejmuje także temat różnicy pomiędzy mężczyzną a kobietą. Swoje badania Crosby prowadzi w odniesieniu do myśli tak znakomitych filozofów, jak Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, John Henry Newman i Karol Wojtyła. Owocem omawianej pracy jest głębokie zrozumienie bytu „człowiek” z równocześnie prezentowanym szacunkiem dla tajemnicy, którą w sobie niesie każdy człowiek.

Omawiana książka składa się z dwóch zasadniczych części, które poprzedza *Wprowadzenie* (Preface, ss. IX–X). Część pierwsza nosi tytuł *Studia dotyczące osoby ludzkiej* (*Studies on the Human Person*, ss. 1–141). Składają się na nią następujące rozdziały: 1) *Zapomniane źródło godności osoby* (*A Neglected Source of the Dignity of Persons*, ss. 3–32). W czym zakorzeniona jest godność bytu osobowego? Autor odpowiada na to pytanie, odnosząc się do tekstów Platona, Maxa Schelera, Paula Ramsey'a, Josefa Seiferta. Rozdział 2) *Wzucie jako źródło poznania innych osób* (*The Empathetic Understanding of Other Persons*, ss. 33–63) stanowi zaproszenie do przestudiowania przeżycia wczucia, głównie w dialogu z dziełem M. Schelera *Wesen und Formen der Sympathie*. 3) *Osobowe spotkanie z Bogiem w życiu moralnym* (*The Personal Encounter with God in Moral Obligation*, ss. 64–92). Rozdział ten jest udaną próbą wniesienia pewnego wkładu do personalistycznej filozofii religii. Autor prowadzi swoje analizy w odniesieniu do myśli Hartmana, Schelera, Newmana, Wojtyły, Suareza, Kanta. 4) *Sumienie i superego* (*Conscience and Superego*, ss. 93–112). Czy sumienie jest tylko tzw. „superego”, jak chciał Freud? Ten, kto dokonuje takiej redukcji pozbawia się nawet nadziei na zrozumienie tego, czym jest prawdziwe, głębokie, personalistyczne zrozumienie rzeczywistości sumienia. 5) *Wyobcowanie osoby z jej ciała* (*The Estrangement of Persons from their Bodies*, ss. 113–127) – to tytuł następnego rozdziału. Autor podjął w nim kwestię relacji osoby do ciała, zwłaszcza do ciała drugiego człowieka i ukazał ową problematykę w perspektywie obecności osobowego Boga. W swoich analizach odniósł się do myśli K. Wojtyły oraz amerykańskich feministek. 6) *Osoba i świadomość* (*Person and Consciousness*, ss. 128–141). Autor zwrócił się ku filozofii Locke'a, który zredukował osobę do samej „osobowej świadomości”. Crosby sprzeciwia się takiej koncepcji i uzasadnia swoją postawę.

Część druga *Źródła myśli personalistycznej* (*Sources of Personalist Thought*, ss. 144–263), stanowi dopełnienie części pierwszej, na co wskazuje także numeracja jej poszczególnych rozdziałów. Składa się nań: Rozdział 7) *O osobowym zindywidualizowaniu według Maxa Schelera* (*Max Scheler on Personal Individuality*, ss. 145–173). Autor, w odwołaniu do filozofii Schelera, ukazał

w nim wyraźnie zarysowaną koncepcję osobowej indywidualności i przeciwstawił się „filozofii życia” głoszonej przez Bergsona i Nietzschego, oraz idealizmowi. Ukazał także różnicę koncepcji osoby przedstawionej przez Schelera i Kanta. Ten ostani bowiem określał osobę jako *Vernunftperson*, przez co w rzeczy samej dokonywał jej depersonalizacji. Scheler rozumiał, iż zarówno Kant, jak i jego uczniowie skłonni byli widzieć w *Vernunftperson* coś ponadindywidualnego, coś, co istnieje w każdym człowieku. W takim ujęciu jednostkowy, osobowy byt człowieka stawał się problematyczny. Badając ową kwestię autor odnosi się do myśli H. Urs von Balthazara, D. von Hildebranda, J. Maritaina i K. Rahnera. 8) *Max Scheler o moralnej i religijnej solidarności osobowej* (*Max Scheler on the Moral and Religious Solidarity of Persons*, ss. 174–193) – to tytuł następnego rozdziału. Został on poświęcony kwestiom moralnym związanym z życiem ludzkim. Autor omówił w nim np. zagadnienie życia człowieka w stadium embrionalnym, ale zapytał także o przypadek wojny serbskiej. Głównym przewodnikiem był dla niego M. Scheler. 9) *Zasadnicza osobowa wolność w ujęciu Dietricha von Hildebranda* (*Dietrich von Hildebrand on the Fundamental Freedom of Persons*, ss. 194–220). Jak to jest możliwe, że człowiek dobrze zdając sobie sprawę z tego co robi, czyni zło? – pyta autor w następnym rozdziale. Jego teza jest jasna: jest sprawą oczywistą, że człowiek mający pełną świadomość swego czynu wybiera zło. Jego twierdzenie stoi zatem w oczywistej opozycji do nauczania Sokratesa. Crosby odwołuje się tutaj do tekstów św. Pawła, św. Augustyna, św. Tomasza, C. S. Levisa, D. von Hildebranda, K. Wojtyły. Zagadnienie wzajemnego wpływu osób podjął Crosby w rozdziale 10. Wykład dotyczy myśli Johna Henry Newmana i nosi tytuł: *O wpływie osób według Johna Henry Newmana* (*John Henry Newman on Personal Influence*, ss. 221–242). 11) *Kobieta i mężczyzna w personalistycznej myśli Karola Wojtyły* (*Karol Wojtyła's Personalist Understanding of Man and Woman*, ss. 243–263). Rozdział ten zamyka całość pracy. Przywołując w nim myśl K. Wojtyły, autor zajął się m.in. zagadnieniem równości mężczyzny i kobiety oraz kwestią powołania.

Książka J. F. Crosby'ego jest niezwykle ważna. Pojawia się ona bowiem, jak to zostało wspomniane na początku, w pewnej zdepersonalizowanej przestrzeni myśli ludzkiej. Słusznie zatem w swojej recenzji zamieszczonej na czwartej stronie okładki pisze Linda Zagrzebski, profesor Uniwersyteu w Oklahomie: „Natura osoby jest jedną z najważniejszych, niemniej jest to temat zapomniany w amerykańskiej filozofii. Crosby jest jednym z niewielu filozofów, których prace ukazują całościowy obraz nadprzyrodzonego źródła wartości bytu osobowego”. I dla tych właśnie racji jego praca jest godna zauważenia.

Rafał Kazimierz Wilk

BLANCHETTE OLIVA: *Philosophy of Being. A Reconstructive Essay in Metaphysics*, The Catholic University of America Press Washington, D.C., 2003, ss. 563, ISBN 0–8132–1096–8

Oliva Blanchette jest profesorem filozofii w Bostonie i autorem licznych publikacji w tym książki *The Perfection of the Universe According to Aquinas: A Teleological Cosmology* College Park: Penn State University Press, 1992.

Tym razem autor wydał dzieło, w którym poddaje systematycznemu badaniu fundamentalne pytania związane z zagadnieniem bytu. Prezentowana tu książka należy zatem do dziedziny zwanej „metafizyką”. Jednakże zamierzenie autora było swoiste; nie chciał on bowiem napisać jeszcze jednego opracowania, *sui generis* podręcznika do metafizyki. We *Wstępie* zaznacza, że nie chce opowiadać o metafizyce, chce natomiast ofiarować dzieło niejako wyrosłe z serca metafizyki („This is a book not *about metaphysics*, but *in metaphysics*”, s. 3). Nie chodziło mu wszak o to, żeby tylko poinformować o tym, co inni na temat konkretnych kwestii metafizycznych myśleli, ale jego dążeniem stało się ofiarowanie czytelnikowi takiej książki, która pozwoliłaby wejść w problematykę metafizyki i samemu dokonywać własnych analiz. Zamierzeniem autora stało się więc nie tyle uczyć o filozofii, co nauczyć filozofowania. Omawiana praca stanowi przeto frapujące zaproszenie do podjęcia własnych badań dotyczących zagadnienia niezmiernie fundamentalnego i zarazem rozległego, a które udaje się zwięźle i krótko wyrazić w formule, iż badaną rzeczywistością będzie „byt jako byt”.

Pytanie, które należy postawić w punkcie wyjścia związane jest z samą możliwością zapytania o byt i brzmi „czy jest takie pytanie, jak pytanie o byt jako byt?”; („...whether there is such a question about being as being”, s. 3). Już ów pierwszy paragraf pozwala odczuć filozoficzny „smak” omawianego dzieła, na którego studium apetyt rośnie w miarę czytania. Nie sposób, ze względu na rozmach opracowania (563 strony), bardziej szczegółowo omówić jego treść. Ważna wydaje się sama wiadomość o powstałym dziele, dlatego też jego merytoryczną zawartość przedstawię jedynie w celach informacyjnych.

Książka składa się – poza *Wprowadzeniem* (*Preface and Acknowledgment*, ss. XIII–XVII) – z sześciu, podzielonych na poszczególne paragrafy, szeroko rozbudowanych części. Pierwsza z nich przybliży zagadnienia wstępne i nosi tytuł *Pytanie dotyczące bytu* (*The Question of Being*, ss. 1–80). Autor zajął się w niej omówieniem przedmiotu i metody metafizyki. Część druga (ss. 81–144) podejmuje problematykę logiki bytu oraz teorii jego analogii i nosi tytuł: *Rozumienie bytu* (*The Meaning of Being*). Jakie są własności bytu? Tego możemy

dowiedzieć się ze studium części trzeciej (ss. 145–237). Jej tytuł brzmi: *Właściwości bytu* (*The Properties of Being*). W poszczególnych paragrafach autor omówił byt rozumiany jako jedno, byt jako działanie, byt jako prawdę, byt jako dobro i byt jako wszechświat. Część czwarta *Struktura bytu* (*The Structure of Being*, ss. 239–364) została poświęcona omówieniu zagadnienia principiów bytu, kwestii bytu substancjalnego i przypadłości, następnie autor wskazał na materię jako niezdeteminowany byt w potencji, opracował kwestię formy substancjalnej oraz zagadnienie istnienia jako aktu określonego bytu.

Relacje międzybytowe (*The Communication of Being*), to tytuł części piątej (ss. 365–476), w której autor zajął się problematyką przyczynowości. Poddał analizom sprawę przyczyny formalnej i przyczyny celowej, przyczyny materialnej, i przyczyny sprawczej. Rozważania na temat wszechświata jako uporządkowanej struktury – zarówno w aspekcie natury, jak i historii – wieńczą omawianą partię materiału.

Całość zamyka część szóstą *Szczyt bytu* (*The Summit of Being*, ss. 477–556), w której zostało omówione zagadnienie transcendencji bytu. Autor poświęcił ją przybliżeniu czytelnikowi problematyki pochodzenia bytu, ukazał „prawdziwą tajemnicę istnienia bytu” („The True Mystery of Being”) oraz pokazał, jak byt stworzony wskazuje na swojego Stwórcę.

O całości omawianej pracy trzeba powiedzieć, iż autor, zgodnie ze swoim zamierzeniem, przedstawia w niej dokładne i głębokie analizy dotyczące kwestii związanych z metafizyką jako dziedziną filozoficzną. Całość inspirowała myśl św. Tomasza z Akwinu, niemniej autor odwołał się nie tylko do tekstów Akwinaty; jego nowatorskie przedsięwzięcie polega na tym, iż nawiązując do tekstów dominikańskiego filozofa stara się zaprosić czytelnika do zrozumienia wspólnych doświadczeń, które są udziałem człowieka. Wszystko to dokonuje się w dialogu z innymi filozofami, głównie zaś z Kantem, Heglem i Heideggerem.

Na ostatniej stronie okładki zamieszczona została nota o książce pióra Louisa Duprè, profesora Uniwersytetu w Yale. O dziele O. Blanchette pisze on tak: „Inspirujące dzieło, dojrzały owoc życiowej refleksji genialnego filozofa, można o nim powiedzieć, iż jest najbardziej wnikliwą rozprawą odnoszącą się do arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki od czasu ukazania się dzieła Lonergana *Insight*. Autor wyruszył od epistemologicznej perspektywy Kanta... ku fundamentalnym pytaniom dotyczącym bytu w dialogu z Heglem i Heideggerem. Jego głębokie zrozumienie natury metafizycznych problemów, rozmiar jego badań, jego zgoła wyjątkowa znajomość filozofii Arystotelesa, Akwinaty i Heideggera, oraz zdolność wyrażania najbardziej skomplikowanych zagadnień w zdaniach jasnych i zrozumiałych sprawia, że jest to dzieło klasyczne dla przyszłych czasów”.

Ocena dzieła i prognoza przedstawiona dlań przez profesora z Yale stanowi wystarczający komentarz do omawianej pracy. Wypada sobie tylko życzyć, aby jak najrychlejsze stało się ono dostępne również polskiemu czytelnikowi.

Rafał Kazimierz Wilk

ROMUALD JAKUB WEKSLER-WASZKINEL: *Zgłębiając tajemnicę Kościoła*, WAM, Kraków 2003, ss. 404

1. Meandry narracji, meandry losu

Kilka miesięcy po ukazaniu się książki księdza Romualda Jakuba Wekslera-Waszkinela pt. *Zgłębiając tajemnicę Kościoła* miałam okazję uczestniczyć w spotkaniu z jej autorem; spotkaniu nieoficjalnym podczas seminarium doktorskiego, prowadzonego przez Prof. Jadwigę Mizińską. Tego popołudnia gorąco dyskutowaliśmy o kategorii wybaczenia w odniesieniu do czasów zagłady i drugiej wojny światowej. Tuż po godzinie siedemnastej dołączył do naszego grona autor książki, będącej przedmiotem niniejszej recenzji (choć równocześnie także polemicznej interpretacji połączonej z rodzajem osobistego wyznania). Autor, a więc ksiądz, filozof i – jak sam się określa – „Żyd od Jezusa”. Od dość dawna nie czytało mi się żadnej książki tak długo, ciężko i wnikliwie. Uprzedzając podsumowanie, jest to lektura obowiązkowa dla humanistów, filozofów, teologów, wreszcie ludzi, których w jakikolwiek sposób dotyczą i zastanawiają problemy losów ludzkich w obliczu wielkich zawirowań dziejowych, a przede wszystkim szukanie odpowiedzi na pytanie, do czego prowadzą i w jaki sposób oddziałują na naszą świadomość historyczną i indywidualne losy wielkie idee myślowe, religijne i społeczne. I co się dzieje, gdy w którymś momencie w ich najbardziej wewnętrzzną i podstawową tkankę wkrada się coś, co nigdy nie powinno się tam znaleźć.

Pamiętam wzburzenie ks. Wekslera-Waszkinela, będącego wówczas pod wrażeniem rozmowy telefonicznej z synem Martina Bormana, niegdysiejszego szefa kancelarii Hitlera. Rozmowa dotyczyła propozycji zrealizowania dokumentu filmowego, w którym obydwaj nasi bohaterowie czyli ks. Weksler-Waszkinel i syn Bormana mieliby przechadzać się po terenie obozu w Oświęcimiu, a na koniec podać sobie ręce, w geście przeprosin i wybaczenia, zapomnienia o demonach przeszłości i pojednania. I oto pojawia się pytanie, już nie tylko w odniesieniu do ks. Wekslera-Waszkinela, choć jego dotyczy ono wprost: komu mam wybaczyć? I w czym imieniu? I czy mam do tego prawo? Gdyby znaleźć jakieś rozwiązanie dla tych kwestii, zrobilibyśmy milowy krok naprzód w rozliczeniu się z przeszłością i w myśleniu o niej nie tylko w kategoriach traumy i cierpienia, krzywdy, winy i kary. Tylko czy jest to możliwe? Praca *Zgłębiając tajemnicę Kościoła* dotyka również tego tematu. Jednak przewodnią ideą czy też duchem-patronem książki ks. Wekslera-Waszkinela jest fakt, iż autor, poruszając się w polu indywidualnego, własnego przecieź, osobistego drama-

tycznego doświadczenia wychodzi poza paradygmat *noli me tangere* – nie dotykaj mnie, ponieważ nie dzieliłeś i nie podzielisz mojej straty, mojego bólu i osamotnienia. Z drugiej strony mamy do czynienia, właśnie poprzez to intymne wręcz świadectwo, jakiemu towarzyszą ludzka rozpacz i łzy, ze swego rodzaju sprowadzeniem na ziemię tego trudnego tematu. Z propozycją, by umieścić go w centralnym miejscu szerokiego spektrum palących tematów współczesności, do których należą przede wszystkim zagadnienia tożsamości najpierw religijnej i jej konsekwencje, po drugie sprawy społeczne, interpretacja historii i refleksja nad problemem narodowej i społecznej samoidentyfikacji.

2. Nostra aetate

Omawiane dzieło możemy podzielić na cztery harmonijnie ze sobą powiązane części. Pierwsza i trzecia to refleksje na temat Kościoła katolickiego i spojrzenie nań zarówno osobiste, jak i ogólne, niezwykle wnikliwie, pouczające, krytyczne, ale i budujące. Części pierwsza i trzecia dotyczą zagadnień dialogu i obecnej postaci współistnienia obydwu religii, są tym sposobem naturalnym przedłużeniem tematyki podjętej w pierwszej książce ks. Wekslera-Waszkina pt. *Błogosławiony Bóg Izraela*. Część trzecia ponadto wprowadza nas w świat osobistego doświadczenia losu, życia i wiary autora. O części drugiej, zatytułowanej: *Aż się wszystko wypełni*, oraz o części czwartej będę pisać w końcowej części niniejszego tekstu.

Istotna jest również perspektywa, z jakiej patrzy ks. Weksler-Waszkinel na swój los, prowadzoną przez siebie narrację i na główny temat pracy, czyli Kościół. Czyni on po mistrzowsku rzecz prawie niemożliwą, choć w jego przypadku uzasadnioną: spogląda i rozważa wszystkie te ważne sprawy z dwóch perspektyw jednocześnie, z dwóch równoważnych i prawomocnych punktów widzenia: badacza i przedmiotu badania, katolickiego księdza i zwykłego człowieka szukającego mądrości, rozumnej, pokornej i niekrzywdzącej nikogo i niczego wiary, katolika i Żyda, choć zestawienie to, nie tak przecież rzadkie, szczególnie w drugiej połowie XX wieku, nieczęsto prowadzi do tak głębokich i uniwersalnych refleksji; wreszcie syna „podwójnych” rodziców: żydowskich i polskich.

W przedmowie do książki, autorstwa arcybiskupa Józefa Życińskiego, czytamy o *elementarnym języku międzyludzkiej solidarności w cierpieniu...*¹. Istotnie, owa solidarność, elementarna i ludzka mogłaby stać się podstawową płaszczyzną dla rozważań na temat Zagłady. Tyle tylko, żeby aby język ten pozostawał czytelny, zrozumiały, to samo znaczący zarówno dla Żydów, jak i wyznawców chrześcijaństwa, musimy sporządzić – choć wydaje się nam to absurdalne, skoro mówimy o rzeczach elementarnych – słownik podstawowych pojęć wspólnych dla obydwu światów i religii, których współistnienie przez tyle wieków mimo wszystko było symbiozą, rozerwaną i zniszczoną gwałtownie i dramatycznie w latach czterdziestych ubiegłego wieku. Książka, nad którą w tek-

¹ R. J. Weksler-Waszkinel, *Zgłębiając tajemnicę Kościoła*, WAM, Kraków 2003, s. 7.

ście niniejszym się pochylamy, jest pierwszym znanym mi słownikiem w tym znaczeniu i tego rodzaju.

Co więc jest – idąc śladem myśli ks. Wekslera-Waszkina – obowiązkiem nas, jako ludzi tej epoki, tego wieku, spadkobierców tego dziedzictwa i wyznawców obydwu wielkich religii? Jest to obowiązek wzajemnego zrozumienia, szukania porozumienia i dialogu. Nie jest to droga łatwa, nie jest jednak niemożliwa do zrealizowania, pod warunkiem, że zrezygnujemy z epatowania niechęcią i zamknięcia się na siebie. Tym bardziej, że mamy tu do czynienia ze stosunkiem niejako „rodzinnym”. Oto dwaj bracia w wierze, starszy i młodszy, których drogi w pewnym momencie dziejów, a przede wszystkim historii zbawienia się rozeszły. Czy rozeszły? Na płaszczyźnie teologicznej jest chrześcijaństwo prawowiernym spadkobiercą obietnicy danej przez Boga Abrahamowi. Doświadczyło ono Łaski, która, idąc w ślad za Prawem, pozwoliła na urzeczywistnienie się obietnicy zbawienia w osobie Jezusa Chrystusa. Bardzo porusza mnie sformułowanie autora *Zgłębiając...: Dwutysiąclecie chrześcijaństwa, czyli jego początki...*². Początki, bowiem chrześcijaństwo w postaci religii otwartej na swoje źródło, na starszego brata w wierze, jest religią młodziutką. Dopiero druga połowa XX wieku przyniosła znaczące dokumenty Kościoła, w których idea ta jest jasno i wyraźnie sformułowana.

Znakomitym pomysłem autora jest umieszczenie na końcu książki dokumentów fundamentalnych dla możliwości rozpoczęcia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, m.in. *Deklaracji Nostra aetate* (o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich), dokumentów wydanych przez Komisję do spraw kontaktów religijnych z judaizmem, Episkopat Polski, a przede wszystkim listów i przemówień Jana Pawła II. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że publikacja pozwalająca zapoznać się nam z tymi dokumentami w kontekście judaizmu i Zagłady, w takiej postaci również ukazała się w Polsce po raz pierwszy.

Spójrzmy teraz na drugą stronę medalu. Jak jednak mamy rozumieć samą Zagładę? Zastanawiam się, czy można ją w ogóle zrozumieć; coraz częściej przychodzi mi na myśl, że to, co się działo (choć przecież wygodniej jest używać wyrażenia: „to, co się stało”); od razu pojawia się myśl, że stało się to tak szybko, iż nie mogliśmy, nie zdążyliśmy zareagować) wymykać się może kategoriom zrozumienia. Trzeba więc raczej szukać sposobów zrozumienia czynów i idei, jakie do Zagłady doprowadziły, będąc przez kilka setek lat jej ukrytą i ledwie dostrzegalną zapowiedzią. Tak jest na przykład z kategorią antysemityzmu, owym pojemnym i wieloznacznym terminem, mogącym śmiało uchodzić za przysłowiowego chłopca do bicia i głównego winowajcę. Tymczasem ks. Weksler-Waszkina w książce swojej proponuje, aby wnikliwie zbadać pojęcie i wywołane przez niego konsekwencje, dla antysemityzmu podstawowe, źródłowe, to znaczy pojęcie *antyjudaizmu*, za powstanie którego dużą część odpowiedzialności ponosi właśnie Kościół, jego podejście do judaizmu i sformułowania używane na przestrzeni dwóch tysięcy lat historii chrześcijaństwa. Pomysł oraz

² Ibidem, s. 217; to tytuł jednego z podrozdziałów książki.

tak jasna i zdecydowana ocena pojęcia antyjudajizmu i jego konsekwencji są godne najwyższego szacunku, jednak według mnie niewystarczające.

Po zakończeniu lektury miałam nieodparte wrażenie, iż zmierzamy prosto ku refleksji, u podłoża której leży stwierdzenie, że primo: obecność Żydów w dziejach Polski była czymś naturalnym, normalnym i codziennym; secundo: że sytuacja ta może być przełożona na realia współczesności. Oto już będziemy coraz więcej rozumieć, w coraz to bardziej otwarty sposób patrzeć i analizować, coraz to częściej bez uprzedzeń akceptować i podejmować dialog. Piękne to i szlachetne i, nie ukrywam, jest to podstawowym sensem moich marzeń i wizji odnoszących się do obecnej polskiej sytuacji społecznej i religijnej. Uwierzę w to jednak dopiero wtedy, gdy podczas spaceru ulicami mojego miasta nie zobaczę na murze ani jednej gwiazdy Dawida na szubienicy, ani jednego napisu *żydzi do gazu*; dopiero wtedy również, gdy jadąc miejskim autobusem, w którym, jak wiemy, jest czas na przyjrzenie się sąsiadom i refleksję, nie zobaczę podejrzliwych, zdziwionych, w najlepszym wypadku zaciekawionych spojrzeń skierowanych ku teźże gwieździe na mojej szyi. Proszę wybaczyć mi ten osobisty, nienaukowy wtęt. Przez pięć lat studiowałam filozofię teoretyczną; doprowadziło mnie to tylko do stwierdzenia, że nie istnieje coś takiego jak mądrość tylko w teorii, że jej umiłowanie jest wyłącznie czystą praktyką.

Reasumując: tak jak w pewnym miejscu pisze sam autor, postawiliśmy jedynie diagnozę i powinniśmy przystąpić do właściwego procesu leczenia. Można jednak, i trzeba, bać się tego, że w dyskursie publicznym sama diagnoza może zostać potraktowana jako lekarstwo, że już stwierdzenie powyższych faktów i ich sformułowanie będzie mieć siłę *katharsis*.

Tymczasem najcięższa praca wciąż przed nami.

3. Europa według Auschwitz

Drugą część swej pracy ks. Weksler-Waszkinel poświęca sylwetkom trzech wyjątkowych w dziejach Europy postaci: Bergsona, Lévinasa i „Żydówki od Jezusa” – Edyty Stein, ogłoszonej w 1999 r. przez Jana Pawła II patronką Europy. Zapewne znacząca większość czytelników ks. Wekslera-Waszkinela to osoby urodzone i żyjące w Europie. Czy wolno nam samym zwalniać się z obowiązku wiedzy o takich jak Oświęcim miejscach, usprawiedliwiając się stwierdzeniem, że na tle historii świata, o Europie nie wspominając, Oświęcim nie jest miejscem ani faktem ze względu na ilość zamordowanych tam ludzi wyjątkowym? Czy jednak możemy się posunąć do refleksji nad istotą Europy i europejskości z pominięciem tego miejsca, tych dat i faktów? Zdaję sobie sprawę, że patrzenie na Europę przez pryzmat Zagłady jest być może swego rodzaju nawoływaniem do samoudręczania pamięci i świadomości historycznej. Niech więc przywołanie tego faktu i osoby Edyty Stein posłuży za ilustrację mojej myśli. Może właśnie objęcie przez nią patronatu nad Europą jest najbardziej czytelnym znakiem, że dziedzictwo nas, Europejczyków, to nie tylko katedry gotyckie i wielkie systemy filozoficzne.

Jakiś czas temu miałam okazję zobaczyć fragmenty pracy podjętej na Uniwersytecie Warszawskim przez Marka Millera i grupę jego studentów w ramach tzw. Laboratorium reportażu. Projekt nosi tytuł *Europa według Auschwitz* i jest jednym z wielu znanych mi niezwykłych projektów, przedsięwzięć i działań związanych z pamięcią o Zagładzie, dla którego punktem wyjścia jest przede wszystkim wgląd w dokumenty, suche fakty, liczby... Od kilkunastu lat obserwuję próby podejmowania tego tematu przez różne środowiska artystyczne, teatralne, filmowe. Nie negując wartości przedsięwzięć, czyniących twórcy swoim dziełem tak trudny temat, mam im do zarzucenia tylko jedno; to mianowicie, że w meandrach narracji, metafor, poetyckich wizji zgubiono mękę i nie-ludzką śmierć milionów ludzi. Tylko czy nas, Europejczyków XXI wieku, mających 20–30 lat w jakikolwiek sposób porusza słowo męka? Czy coś konkretnego, znanego z własnego doświadczenia wiąże się dla nas z tym terminem? Czy robią na nas wrażenie dziesiątki, setki, tysiące, miliony? Czy jest możliwe szczerze i obiektywne spojrzenie na nasze europejskie dzieje, skoro ich sednem jest przede wszystkim nienawiść, wojna, krew płynąca ulicami europejskich miast już od czasów wczesnego średniowiecza, skoro najgorętsze konflikty na naszym jakże małym skrawku świata brały się przede wszystkim z tego, że to brat podnosił rękę na brata? Czy mam prawo stawiać te pytania lub czy wolno komukolwiek powstrzymać mnie przed ich postawieniem?

*

Czas zbliżać się ku końcowi i podsumowaniom. Zdaje się, że w kilku miejscach mej wypowiedzi przekroczyłam pole semantyczne, po jakim wolno się poruszać podczas omawiania czyjś dzieła. Tyle tylko, że w odróżnieniu od księdza Wekslera-Waszkinela nie potrafię i nie mogę wznieść się do poziomu, na jakim możliwe jest patrzeć na to zagadnienie z dwóch punktów widzenia naraz, jednakowo obiektywnie, choć z towarzyszeniem jednakowo intensywnego bólu. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel jest przedstawicielem (w przenośni i dosłownie) pokolenia dzieci Holocaustu. Podpisana niżej autorka tego tekstu należy – ze względu na swój wiek i inne okoliczności – do pokolenia wnuków Holocaustu. To już kolejne pokolenie, kolejne poziomy niezrozumienia, kolejne pokłady niepamięci i niewiedzy. Wnuki, jak wiemy, mają do zgłębienia coraz to więcej i więcej tajemnic, wszak zadaniem dzieci jest przekazać dalej, zadaniem wnuków odsłonić ponownie, zrozumieć, ocalić od zapomnienia. Dziękuję autorowi *Zgłębiając tajemnicę Kościoła* za narzędzia i wskazówki, jak to robić. I za jeszcze jedną, małą rzecz: za to, że jako filozof umieszcza w dyskursie naukowym i z całą powagą, bez wstydu używa podczas wypowiedzi publicznych kategorii wzruszenia, bezradności, płaczu, łez. Czy to nie one mogą pomóc sparaliżowanej przez wieki usztywnienia myśli europejskiej w zgłębianiu tajemnic własnej wiary, mądrości, nadziei, życia i śmierci?

Ewa Grochowska

Zapiski bibliograficzne

(Bibliographical Notes)

za rok 2004/2005
oraz uzupełnienia z lat poprzednich
(zestawił W. Mincer)

a) Prace opublikowane w Polsce
(Polish publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Choynowski M.: Czy filozofia jest nauką? – Prz. Filoz. 2003, nr 1, s. 245–268. [Omówienie książki C. J. Ducasse’a „Philosophy as a science”].

Dębowski J.: Filofax – czy dzisiaj jest nam potrzebna? [oraz polem.:] **Symotiuk S.:** Anty-Dębowski, czyli o potrzebie nowatorstwa w filozofii. – *Anthropos* 2 (2001), s. 203–212.

[**Dyskusja nt. „Granice filozofii”**]. R. Kleszcz [et al.]. – *Ruch Filoz.* 2003, nr 4, s. 527–556.

Third **European** Congress of Dialogue and Universalism: towards the Third Covenant of „Wise and Good People”: [materiały]. – *Dialog. a. Univers.* 2004, nr 1/2, s. 3–126; 155–178.

Filozofia pochylona nad człowiekiem: studia dedykowane księdzu profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi. Red. E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk. Lublin: TN KUL, 2004 – 735 s. (Prace Wydziału Nauk Społecznych/TN KUL; 97).

Galkowski J. W.: Fundamentalizm a filozofia. – *Rocz. Filoz.* 2003, z. 2, s. 127–137.

Golichowski J.: Powszechna czy katolicka: (kilka uwag o intencjach wydawców „Powszechnej Encyklopedii Filozoficznej”). – *Ruch Filoz.* 2003, nr 4, s. 579–582.

Jankowski M. C.: Europeanism – young Europe’s philosophy? – *Dialog. a. Univers.* 2002, nr 6/7, s. 145–154.

Maciejczak M.: Franza Brentana próba nadania filozofii charakteru naukowego. – *Stud. Philos. Christ.* 2002, nr 2, s. 7–30. Sum.

Pogorzelski W.: Pitagorejskie życie badaczy systemowych: operacyjny wyraz filozofii nowej ery. Warszawa: „Scholar”, 2004 – 310 s.

Reason and faith in Central Europe: the case of Slovakia: [materiały]. – *Dialog. a. Univers.* 2002, nr 9/10, s. 5–196.

Szmyd J.: Dlaczego potrzebujemy filozofii i dlaczego od niej odchodzimy, czyli droga do i od filozofii. – *Ann. Acad. Paedag. Crac. Stud. Philos.* 1 (2002), s. 5–11. Sum.

Wendland Z.: Z czym filozofia dwudziestego wieku weszła w wiek dwudziesty pierwszy. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 269–294. Sum.

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

Albert Wielki, św.: O jedności intelektu przeciw Awerroistom paryskim. Przekł. i przyp. A. Rosłań. Warszawa: De Agostini, 2003 – 198 s. (Arcydzieła Wielkich Myślicieli).

Bacon F.: Szkice polityczno-etyczne. Przekł. S. Pyrowicz. Warszawa: De Agostini, 2004 – 176 s. (Arcydzieła Wielkich Myślicieli).

Berkeley G.: Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem. Przekł. J. Sosnowska. Warszawa: De Agostini, 2004 – 157 s. (Arcydzieła Wielkich Myślicieli).

Diderot D.: Wybór pism filozoficznych. Przekł. J. Hartwig, J. Rogoziński. Warszawa: De Agostini, 2003 – 321 s. (Arcydzieła Wielkich Myślicieli).

Epicurus: Listy, maksymy, sentencje. Przekł. A. Krokiewicz. Warszawa: De Agostini, 2003 – 121 s. (Arcydzieła Wielkich Myślicieli).

Fichte J. G.: Filozofia wolnomularza. Przekł. i oprac. J. Drewnowski. Warszawa: „Książka i Prasa”, 2004 – 71 s.

Fragmety presokratyków: Anaksagoras, Diogenes z Apollonii. Oprac. Z gr. B. Kupis. – Meander 2003, nr 3/4, s. 265–280. Summ.

Habermas J.: Filozoficzny dyskurs nowoczesności. Przekł. M. Łukasiewicz. Kraków: „Universitas”, 2005 – 437 s. (Horyzonty Nowoczesności: teoria – literatura – kultura; 9).

Hartmann N.: Teleologia wartości i metafizyka człowieka. Tł. z niem. J. Filek. – Kwart. Filoz. 2003, z. 2, s. 161–172.

Kierkegaard S.: Wprawki do chrześcijaństwa: Anti-Climacusa nr I, II, III wydane przez S. Kierkegaarda. Przekł., wst. i przyp. A. Szwed. Warszawa: De Agostini, 2004 – 354 s. (Arcydzieła Wielkich Myślicieli).

Zdziechowski M.: List do Lwa Tołstoja. – Fronda 29 (2003), s. 180–186.

Historia filozofii
(History of philosophy)

Bochenek K.: Krakowskie komentarze do „Sentencji” Piotra Lombarda jako wyraz polskiej myśli scholastycznej. – Sofia 2 (2002), s. 31–45. Sum.

Buzov V.: Analytical philosophy in Bulgaria. – Ruch Filoz. 2003, nr 4, s. 557–564.

Gomilko O. E., Proleev S. V.: Myślenie europejskie i duchowość rosyjska. Tł. – Anthropos 2 (2003), s. 117–123.

Havers G.: Romanticism and universalism: the case of Leo Strauss [oraz uzup.]. **Walicki A.**: On the essay „Romanticism...”. – Dialog. a. Univers. 2002, nr 6/7, s. 155–170.

Judycki S.: Głębia i kontyngencja fenomenu: fenomenologia i filozofia XX wieku. – Stud. Philos. Christ. 2003, nr 2, s. 187–203.

Kirillov A. A.: K nażalam vizantijskoj filozofii – dve tendencii odnogo processa. – Sofia 2 (2002), s. 18–30. Sum.

Kreft D.: Człowiek w kalejdoskopie filozofii współczesnej. Gdańsk: Wydaw. Uniw. Gdań., 2004 – 113 s.

Kukuła E.: „Arete” okresu klasycznego. – Kwart. Pedagog. 2002, nr 3/4, s. 23–48. Sum.

Ližkovach V. A.: Rosyjski projekt estetyki uniwersalizmu: historia i współczesność. Tł. – Anthropos 2 (2001), s. 87–95.

Mączka J.: Idee filozofii Alfreda N. Whiteheada w myśli filozoficznej Joachima Metallmanna. – Kwart. Filoz. 2004, z. 1, s. 243–246.

Olszaniec W.: La traduzione latina delle „Lettere” Platoniche di Leonardo Bruni Aretino. – Eos 2002, fasc. 1, s. 117–129.

Podbielski M.: Pre-Platonic concept of „mimesis” [gr.]: an attempt at defining. – Eos 2002, fasc. 1 s. 31–53.

Przylębski A.: Hermeneutyczny zwrot filo-

zofii. Poznań: Wydaw. Nauk. UAM, 2005 – 304 s. (Filozofia i Logika; nr 93).

Słaba D.: Znaczenie cykliczności w filozofii Wschodu. – Szkice Hum. 2003, nr 1/2, s. 155–163. Sum.

Śnieżyński K.: „Krytyka czystego rozumu” Immanuela Kanta w interpretacji ks. Ludwika Wciórki a współczesne ujęcia kantyzmu: [fragm. ref.]. – Ruch Filoz. 2003, nr 4, s. 583–599.

Stebnicka K.: The second sophistic in Palestine, the rabbinical writings, and Diocletian. – Jur. Pap. Suppl. 1 (2002), s. 265–278.

Symotiuk S.: Fatalny duch nominalizmu w diachronii losu polskiego. – Sofia 2 (2002), s. 46–59. Sum.

Szubka T.: Nowa wersja teorii podwójnego aspektu. – Zesz. Nauk. KUL 2002, nr 3/4, s. 91–104. [Poglądy Spinozy, Russella, Strawsona i Nagela].

Zabieglik S.: Scottish philosophy in Poland (18th–20th centuries). – Pol.-Anglosax. Stud. 10/11 (2003), s. 5–20.

Zaorski-Sikora Ł.: Nietzscheizm – zrealizowany projekt? – Zesz. Nauk. WSHE Łódź 2002, nr 6, s. 45–58. Sum.

Współczesne kierunki filozoficzne (Contemporary philosophical trends)

Bielik-Robson A.: Dlaczego „filozofia słaba” istotnie jest słaba?: myśl ponowoczesna po Heideggerze. – Zesz. Karmel. 2004, nr 1, s. 16–24.

Grzegorzczak A.: Pochwała fenomenologii. – Prz. Filoz. 2003, nr 1, s. 113–126. Sum. [Na marginesie pracy A. Półtawskiego „Realizm fenomenologii”].

Milchman A., Rosenberg A.: Confronting the paradox of postmodernism and the Holocaust. – Dialog. a. Univers. 2002, nr 4/5, s. 51–74.

Sokal A. D., Bricmont J.: Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów. Przeł. P. Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004 – 280 s. (Pejzaże Myśli: idee, stanowiska, ludzie).

Szczepaniak J.: Metafilozofia postmodernizmu a ekonomia. – Krak. Stud. Małop. 6 (2002), s. 79–93. Sum.

Monografie o filozofach i pisarzach filozofujących (Monographs on philosophers)

Słomski W.: Kazimierz Ajdukiewicz. – Sofia 2 (2002), s. 271–290.

Szczepański J.: Hannah Arendt próba pogodzenia myśli ze światem. – Kwart. Filoz. 2004, z. 1, s. 73–100.

Sitek R.: Wolność – pluralizm – tolerancja: o pożytkach z lektury Isaiaha Berlina. – Ruch Filoz. 2003, nr 4, s. 623–638.

Spacer aleją filozofów: August Cieszkowski i jego intelektualna spuścizna. Red. J. Banaszak, W. Trzeciakowski. Bydgoszcz: Akad. Bydg., 2004 – 85 s.

Jedynak S.: Filozofia a słowiańska charakterologia narodowa Vladimira Dvornikovicia. – Sofia 2 (2002), s. 60–66.

Pawlaczyk A.: Sens czasu ludzkiego w pismach Filona z Aleksandrii. – Symb. Philol. Posn. 15 (2003), s. 25–32.

Marchewka F. S.: Hermeneutyka filozoficzna Hansa-Georga Gadamera. Cz. 2. – Prz. Kalwar. 8 (2003), s. 225–242.

Pawlak Z.: Ksiądz Władysław Giszter profesor filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. – Stud. Włoc. 5 (2002), s. 379–393.

Szalkiewicz W.: Klemens Hankiewicz i jego dzieło „Grundzüge der slavischen Philosophie” [oraz] Hankiewicz K.: Rysy filozofii

słowiańskiej [fragm.] – *Sofia* 2 (2002), s. 168–177.

Ostrowski M.: Zum Werk von Martin Heidegger. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2002, nr 6, s. 7–18. Sum.; Streszcz.

Wille L.: Das Slaventum als Exponent der Humanitätsidee im Denken Johann Gottfried Herders. – *Stud. Germ. Gedan.* 11 (2003), s. 103–112. Sum.

Maciejczak M.: Edmunda Husserla próba nadania filozofii naukowego charakteru. – *Stud. Philos. Christ.* 2003, nr 2, s. 131–146. Sum.

Sidorek J.: Świadomość czasu w świetle Rękopisów z Bernau. – *Stud. Philos. Christ.* 2003, nr 2, s. 167–185. Zsfg. [E. Husserl].

Rożdżeński R.: Filozofia Immanuela Kanta jako przezwyciężenie racjonalistycznego paradygmatu filozofii. – *Analecta Crac.* 34 (2002), s. 65–76. Zsfg.

Śnieżyński K.: Niedialogiczne podłoże filozofii krytycznej Immanuela Kanta. – *Pozn. Stud. Teol.* 14 (2003), s. 243–260.

Mikucki K.: Spór o typ doświadczenia w bazie wyjściowej filozofii: Kazimierz Kłószak i tomizm egzystencjalny. – *Stud. Philos. Christ.* 2002, nr 2, s. 31053. Zsfg.

Muszyńska B.: Władysław Kozłowski – pozytywista ze Lwowa. – *Anthropos* 2 (2001), s. 127–132.

Ciecierski T.: Leibniz o konieczności, możliwości i wolnej woli. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 135–142.

Oko D.: Przekonanie obecne w wiedzy i w wierze. – *Analecta Crac.* 34 (2002), s. 51–64. Zsfg. [Poglądy Bernarda Lonerghana].

Padol R.: Spirytualizm i mesjanizm Wincenego Lutosławskiego. – *Ann. Acad. Paedag. Crac. Stud. Philos.* 1 (2002), s. 21–28. Sum.

Słomski W.: Walor personalizmu Mouniera. – *Archeus* 4 (2003), s. 93–101. Sum.

Kaniowski W.: European culture in the writ-

ings of Friedrich Nietzsche and universalism. – *Dialog. a. Univers.* 2002, nr 4/5, s. 103–122.

Dubik A.: José Ortega y Gasset: życie wedle „linii najmniejszego oporu”. – *Ruch Filoz.* 2003, nr 4, s. 639–647. [Fragm. książki].

Gajda-Krynnicka J.: Pismo/tekst a dialektyka w filozofii platońskiej. – *Rocz. Hum.* 2003, z. 3, s. 29–48. Sum.

Podbielski M.: Plato's philosophical definition of „catharsis”. – *Rocz. Hum.* 2003, z. 3, s. 49–61. Streszcz.

Maciejczak M.: O dziele i postawie filozoficznej Profesora Półtawskiego. – *Stud. Philos. Christ.* 2003, nr 2, s. 11–27. Sum.; Bibliogr.

Czech A.: Henryk Stonert (1923–1992) – logik i prakseolog. – *Org. i Kier.* 2003, nr 2, s. 125–137.

Krajewski W.: Irena Szumilewicz-Lachman (1912–2002). – *Filoz. Nauki* 2003, nr 1, s. 157–159. Bibliogr.

Bobko A.: Wspomnienie o księdzu Józefie Tischnerze. – *Sofia* 2 (2002), s. 306–310.

Filipkowski J.: Koncepcja nadziei w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Olsztyn: Wydaw. Uniw. Warm.-Mazur., 2004 – 177 s.

Łagowski B.: Simone Weil i polityczny romantyzm. – *Ann. Acad. Paedag. Crac. Stud. Philos.* 1 (2002), s. 21–28. Sum.

Jagodzińska R.: Antynomiczność ujęć natury i kultury w filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź Ser.* 1 2 (2003), s. 17–22. Sum.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Dębowski J.: Ontologia a nauki szczegółowe. – *Anthropos* 2 (2001), s. 27–34.

Disse J.: Metafizyka od Platona do Hegla. Przeł. A. Węgrzecki, L. Kusak. Kraków:

Wydaw. WAM, 2005 – 328 s. (Myśl Filozoficzna).

Grygianiec M.: Indywiduum. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 91–100. Sum.

Kaczmarek J.: Ontologiczne podstawy struktury aktów woli. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2002, nr 6, s. 29–43. Sum.

Kałuszyńska E.: Porządek bytu: samotność ducha. – *Filoz. Nauki* 2003, nr 1, s. 127–156. [Na marginesie książki A. Chmielewskiego „Między mózgiem a świadomością”].

Łukasik A.: Ontologia w kontekście nauki: uwagi dotyczące związku ontologii z empirycznymi naukami szczegółowymi. – *Anthropos 2* (2001), s. 35–45.

Majewska Z.: Ingardenowska ontologia jako racjonalizacja filozofii. – *Anthropos 2* (2001), s. 47–57.

Maryniak B.: Transcendentalne źródła pojęcia woli. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2002, nr 6, s. 97–109. Sum.

Moskal P.: Metafizyczny dowód istnienia Boga. – *Rocz. Filoz.* 2003, z. 2, s. 21–32. Sum.

Mudyń K.: O wielości rzeczywistości w koncepcji Leona Chwistka (i mnogości osobowości jej autora) [fragm.]. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 101–112. Sum.

Nowaczyk A.: Co mówi o świecie zasada determinizmu? – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 7–26. Sum.

Nowaczyk A.: Czy istnienie jest predykatem? – *Kwart. Filoz.* 2004, z. 1, s. 37–51. [Koncepcja I. Kanta].

Sienkiewicz E.: Nadprzyrodzona rzeczywistość osoby ludzkiej w dziedzinie poznawczej. – *Tar. Stud. Teol.* 22, z. 1 (2003), s. 127–140. Zsfg.

Śnieżyński K.: O niektórych negatywnych konsekwencjach klasycznej metafizyki negatywnych filozofii i teologii. – *Collec. Theol.* 2004, nr 1, s. 83–108.

Stuchliński J. A.: Czy epistemologia jest w metafizyce potrzebna?: zaproszenie do dyskusji. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 127–133.

Szulakiewicz M.: Filozofia transcendentalna i metafizyka klasyczna – dwie drogi problemu ugruntowania. – *Anthropos 2* (2001), s. 59–71.

Wiertelwska M.: Próby rozwiązania dychotomii między złem a istnieniem Boga w filozofii analitycznej i teologii egzystencjalnej. – *Pozn. Stud. Teol.* 14 (2003), s. 63–92.

Wszolek S., Królikowski J.: Teologia negatywna i metafizyka. – *Collec. Theol.* 2004, nr 1, s. 109–125.

Zachariasz A. L.: Czy i jak jest możliwa ontologia? – *Anthropos 2* (2001), s. 11–26.

Żurkowska-Krakowska G.: Jakub Litwin – Richard Rorty: dwa dialogi z metafizyką. – *Anthropos 2* (2001), s. 153–170.

Filozofia języka (Philosophy of language)

Dołęga J. M.: Analiza pojęcia symbolu. – *Stud. Philos. Christ.* 2003, nr 2, s. 77–95. Sum.

Zabieglik S.: Adama Smitha rozprawa o językach. – *Zesz. Nauk. Polit. Gdań. Filoz.* 7 (2003), s. 77–83. Sum.

Teoria poznania (Epistemology)

Chrudzimski A.: Metafizyczny realizm. – *Stud. Philos. Christ.* 2003, nr 2, s. 97–120. Sum.

Gołowska I.: Naturalizm – antynaturalizm jako spór o charakterze metodologicznym. – *Ruch Praw. Ekon.* 2003, z. 1, s. 5–42. Sum.

Grabińska T.: Filozofia wiedzy Kazimierza Ajdukiewicza i Ludwika Flecka. – *Rocz. Nauk. PWSZ Wałb.* 4 (2003), s. 13–29.

Malinas G.: Praktyczny sceptycyzm. Tł. – Rocz. Filoz. 2003, z. 2, s. 103–125. Sum.

Marciszewski W.: Nowoczesny racjonalizm i jego adwersarze. – Kwart. Filoz. 2004, z. 1, s. 5–35.

Oleksy M.: Od realizmu do arealizmu. Cz. 2: Realizm epistemologiczny przez lingwistyczne okulary. – Filoz. Nauki 2003, nr 1, s. 75–88. Sum.

Rykowska A.: Davidsonowski eksternalizm wobec wątpliwości sceptycznych. – Kwart. Filoz. 2003, z. 2, s. 135–159.

Skalski T.: Doskonała teoria Profesora Prognozy. – Filoz. Nauki 2003, nr 1, s. 117–125. Sum.

Stuchliński J. A.: Czy epistemologia jest w metafizyce potrzebna?: zaproszenie do dyskusji. – Prz. Filoz. 2003, nr 1, s. 127–133.

Wieczorek R.: Rzeczywistość według Hilarego Putnama. – Prz. Filoz. 2003, nr 1, s. 207–221. Sum.

Wieczorek R.: Wizja prawdy według Putnama. – Prz. Filoz. 2003, nr 1, s. 223–232. Sum.

Witek M.: Czy deflacionizm jest stanowiskiem niespójnym. – Kwart. Filoz. 2003, z. 2, s. 107–133.

Zabierowski M.: Zagadnienie symetrii a sprawa nebularyzmu: (interpretacja antropologiczna). – Rocz. Nauk. PWSZ Wałb. 4 (2003), s. 55–63.

Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

Knowledge, representation and interpretation: from quanta to cultures. Eds. M. Meyer, R. Paton. – Theor. Hist. Sci. 6 nr 2 (2002), s. 7–356. [Materiały konferencji].

Dębowski J.: Ontologia a nauki szczegółowe. – *Anthropos 2* (2001), s. 27–34.

Grabarczyk P.: Czy Saul Kripke mógłby być

fenomenologiem? – *Filoz. Nauki* 2003, nr 1, s. 43–52. Sum.

Hull Z.: Teoria naukowa, jej status poznawczy i funkcje. – *Szkice Hum.* 2003, nr 1/2, s. 123–138. Sum.

Kokowski M.: Między historią a nauką: wstęp krytyczny do metodologii historii nauki. – *Pr. Komis. Hist. Nauki PAU I* (1999), s. 73–86.

Łukasik A.: Ontologia w kontekście nauki: uwagi dotyczące związku ontologii z empirycznymi naukami szczegółowymi. – *Anthropos 2* (2001), s. 35–45.

Schrader D. E.: Newton i teologia naturalna. Tł. z ang. – *Rocz. Filoz.* 2003, z. 2, s. 33–45.

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

Głód B.: Problem istnienia i poznawalności faktów semantycznych w świetle sceptycznej argumentacji Kripkego. – *Kwart. Filoz.* 2003, z. 2, s. 85–106.

Golowska I.: Naturalizm – antynaturalizm jako spór o charakter metodologiczny. – *Ruch Praw. Ekon.* 2003, z. 1, s. 5–42. Sum.

Grudzińska J.: Intensjonalizm a ekstensjonalizm: porównanie dwóch programów semantycznych. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 163–180. Sum.

Grudzińska J.: Problemy oznaczania w kontekstach epistemicznych – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 143–162. Sum.

Heflik W.: Rozważania wokół światów możliwych Jaakka Hintikki. – *Ruch Filoz.* 2003, nr 4, s. 565–577.

Jedynak A.: Klasyfikacja rozumowań w świetle teorii pytań. – *Filoz. Nauki* 2003, nr 1, s. 53–74. Sum.

Łagosz M.: Zbiór nieskończony w sensie Dedekinda – próba interpretacji ontologicznej. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 81–90. Sum.

Łukowski P.: Jedno zdanie Epimenidesa z Knossos. – *Ruch Filoz.* 2003, nr 4, s. 601–612.

Łukowski P.: Paradoxs Kata. – *Ruch Filoz.* 2003, nr 4, s. 613–622.

Maciaszek J.: Znaki logiczne: granice logiki oraz logiczność teorii i relacji wynikania. – *Acta UL Fol. Philos.* 15 (2003), s. 1–131.

Mojseev V. I.: Ontologia Stanisława Leśniewskiego i logika wszechjedności. Tł. z ros. – *Kwart. Filoz.* 2004, z. 1, s. 101–126.

Odrowąż-Sypniewska J.: Garetha Evansa dowód sprzeczności nieostrej identyczności: [fragm. pracy]. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 61–79. Sum.

Odrowąż-Sypniewska J.: O pragmatycznej koncepcji nieostrości – krytycznie. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 233–239.

Paprzycka K.: Monizm anomalny Davidsona a problem epifenomenalizmu w świetle Idealityzacyjnej Koncepcji Nauki. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 22–43. Sum.

Świętorzecka K.: O pewnych formalnych założeniach semantycznych niektórych sformalizowanych argumentów ontologicznych. – *Stud. Philos. Christ.* 2002, nr 2, s. 55–86. Sum.

Syska D.: O regułach używania wyrażeń. – *Prz. Filoz.* 2003, nr 1, s. 195–206. Sum.

Termińska K.: Znaczenie – jądro paradygmatu lingwistycznego. – *Bohemistyka* 2004, nr 1, s. 1–18.

Tokarz M.: Argumentacja i perswazja. – *Filoz. Nauki* 2003, nr 1, s. 7–41.

Psychologia (Psychology)

Bartos M.: Psychologiczna interpretacja sensu życia. – *Lig. Vitae* 4 (2003) s. 129–141. Sum.

Dudek Z. W.: Intuicja w systemie osobowości. – *Albo albo* 2002, z. 4, s. 45–60.

Gluchowska A.: Spór wobec problematyki emocjonalności i terminów pokrewnych. – *Ann. UMCS Sect. J* 16 (2003), s. 157–167. Sum.

Golebski F.: Element woli w procesie samorozwoju. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2002, nr 6, s. 111–121. Sum.

Hyciek E.: Zagrożenia związane z rozwojem ludzkiej indywidualności. – *Krak. Stud. Małop.* 6 (2002), s. 483–491.

Klepacki P.: Pleć w świecie wartości: pleć psychiczna. – *Archeus* 4 (2003), s. 103–112. Sum.

Maryniak B.: Transcendentalne źródła pojęcia woli. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź* 2002, nr 6, s. 97–109. Sum.

Ochinowski T.: Nie tylko psychoanaliza: wybrane programy współpracy badawczej historii i psychologii. – *Historyka* 32 (2002), s. 63–88. Sum.

Padol R.: Zagadnienie psychiki i świadomości w poglądach Edwarda Abramowskiego. – *Ann. Acad. Paedag. Crac. Stud. Philos.* 1 (2002), s. 39–53. Sum.

Pajor K.: Psychologia intuicyjnego poznania. – *Albo albo* 2002, z. 4, s. 9–26.

Paprzycka K.: Falszywa świadomość psychologii intencjonalnej o pewnym dogmacie współczesnej analitycznej filozofii umysłu. – *Filoz. Nauki* 2003, nr 1, s. 89–116.

Piotrowski R.: Filozofia a psychologia: intuicja wolności woli. – *Albo albo* 2002, z. 4, s. 77–82.

Psychologia pozytywna: nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka. Red. J. Czapliński. Warszawa: PWN, 2004 – 483 s. (Nowe Tendencje w Psychologii; t. 10).

Ratajczak J., Zabierowski M.: Antropologia i etyka a psychologia humanistyczna. – *Archeus* 4 (2003), s. 113–130. Sum.

Ratajczak J., Zabierowski M.: Obiektywizm i kultura a psychologia humanistyczna. – *Rocz. Nauk. WSZ Wałb.* 4 (2003), s. 31–54.

Salek-Duma J.: Koncepcja miłości w psychologii humanistycznej. – Kwart. Eduk. 2003, nr 1, s. 10–14.

Stachowski R.: Historyczne korzenie psychologii rozwoju człowieka. – *Analecta Crac.* 34 (2002), s. 77–100. Zsfg.

Twórczość w teorii i praktyce. Red. S. Popek. Lublin: Wydaw. UMCS, 2004 – 398 s.

Wybrane zagadnienia psychologii współczesnej. Red. G. E. Kwiatkowska. Lublin: Wydaw. UMCS, 2004 – 228 s. [Księga pamiątkowa ku czci R. Ł. Drwala].

Antropologia filozoficzna (Philosophical anthropology)

Bielik-Robson A.: Człowiek, istota wybrakowana: paradoksy antropologii romantycznej. – *Res Pub.* Nowa 2003, nr 6, s. 54–62.

Dyk W.: Między zoologiczną koncepcją człowieka a antropologiczną wizją zwierzęcia. – *Stud. Philos. Christ.* 2002, nr 2, s. 126–138. Sum.

Krasnodębski M.: Zagadnienie pożądania w antropologii Franciszka Gabryła (1866–1914). – *Stud. Philos. Christ.* 2003, nr 2, s. 329–349. Sum.

Krokos J.: Kardynała Wojtyły koncepcja świadomości. – *Stud. Philos. Christ.* 2003, z. 2, s. 205–220. Zsfg.

Kulig K.: Człowiek wobec czasu u wybranych presokratyków. – *Rocz. Hum.* 2003, z. 3, s. 63–73. *Sum.

Lejzerowicz M.: Koncepcja jaźni George'a Herberta Meada a teoria innego Alfreda Schützera. – *Stud. Philos. Christ.* 2003, nr 2, s. 303–328.

Lipszyc A.: Międzyludzkie: koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma z nieustającym odniesieniem do podmiotoburstwa. Kraków: „Universitas”, 2004 – 247 s.

Ondrejkov A.: Dialog ako udalost' ducha. – *Sofia 2* (2002), s. 67–76. Sum.

Osek E.: Człowiek pod władzą czasu w ujęciu Bazylego Wielkiego. – *Symb. Philol. Posn.* 15 (2003), s. 33–40. Sum.

Skala J.: O pytaniach egzystencjalnych w antropologii Józefa Tischnera: [skrót]. – *Rocz. Nauk. PWSZ Wałb.* 4 (2003), s. 157–162.

Stoś J.: Ars viviendi i ars moriendi w pismach Jakuba z Paradyża. – *Stud. Philos. Christ.* 2002, nr 2, s. 104–117. Zsfg.

Świeżyński A.: Tadeusza Wojciechowskiego koncepcja śmierci człowieka. – *Stud. Philos. Christ.* 2002, nr 2, s. 138–158. Sum.

Węgrzecki A.: Antropologiczny sens bycia sobą. – *Stud. Philos. Christ.* 2003, nr 2, s. 52–63. Sum.. [Roman Ingarden].

Aksjologia (Axiologia)

Leszczyński A. C.: O wartości autorytetu. – *Prz. Nauk. WSSE Gdań.* 1 (2002), s. 46–52.

Tradycyjne i współczesne systemy wartości
Przeciwieństwo Czwarte „Porządek i Bezład”, et variae: materiały z konferencji (6–8. 12.2002 r.) Staszów. Warszawa: Z-d Antrop. Hist. UW, 2003 – 515 s.

Wiercińska M.: O niektórych trudnościach myślenia aksjologicznego. – *Zesz. Nauk. WSHE Łódź Ser. 2 3* (2003), s. 83–92. Sum. [Na marginesie książki J. Tischnera „Myślenie według wartości”].

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Apanowicz J.: Znaczenie standardów moralnych w demokratycznych instytucjach państwa. – *Zesz. Nauk. WSA dm.* Gdynia 5 (2003), s. 11–22. Sum.

Bukowska U.: Etyczne aspekty pracy. – *Zesz. Nauk. AE Krak.* 597 (2003), s. 65–83. Sum.

Czachorowski M.: Arystotelesa koncepcja

jedności i nierozzerwalności małżeńskiej przyjaźni. – Stud. nad Rodz. 2002, nr 1, s. 113–133. Sum.

Dutkiewicz T.: Filozofia i miłość: zarys filozofii miłości ks. Franciszka Sawickiego. – Theol. Thor. 3 (2002), s. 327–350. Sum.

Kleszcz R.: Uwagi o wolności. – Zesz. Nauk. WSHE Łódź 2002, nr 6, s. 17–28. Sum.

Kuśmierczyk B.: Wybrane idee sprawiedliwości i pokoju: od Kanta do współczesności. Olsztyn: Wydaw. Uniw. Warm.-Mazur., 2004 – 120 s.

Moore G. E.: Zasady etyki. Przekł. Cz. Znamierowski. Warszawa: De Agostini, 2003 – XXXV, 357 s. (Arcydzieła Wielkich Myślicieli).

Ossowska M.: Podstawy nauki o moralności. Cz. 1–2. Wst., wybór i oprac. P. Smoczyński. Warszawa: De Agostini, 2004 – 892 s. (Arcydzieła Wielkich Myślicieli).

Piechowiak A.: Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego. – Kwart. Filoz. 2003, z. 2, s. 5–25.

Podrez E.: Etyka i polityka: otwarte pytania. – Stud. Philos. Christ. 2003, nr 2, s. 237–255. Sum.

Renda K.: Eudajmonologia – teoria szczęścia czy doskonalenia człowieka. – Cywilizacja 2002, nr 2, s. 141–147.

Trąbka J.: Etyka naturalna. – Krak. Stud. Małop. 6 (2002), s. 17–33. Summ.

Żuchowski P.: Próba postawy konsekwentnie amoralnej. – Zesz. Nauk. WSHE Łódź Ser. 2 3 (2003), s. 103–110. Sum.

Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

Chwistek L.: Wybór pism estetycznych. Wprow., wybór i oprac. T. Kostyrko. Kraków: „Universitas”, 2004 – LXIV, 353 s. (Klasyki Estetyki Polskiej).

Estetyczne przestrzenie. Red. P. Kawiecki, J. Tarnowski. Gdańsk: Wydaw. Uniw. Gdań., 2005 – 273 s. (Aksjologiczne spektrum sztuki; 3).

Kisiel R.: Rozważania o czasie w „O dziele literackim” Romana Ingardena. – Tycz. Zesz. Nauk. 2003, nr 1/4, s. 17–26.

Markuszewski P.: Fenomenologia w polskiej myśli estetyczno-muzycznej po Ingardenie. – Zesz. Nauk. Akad. Muzycz. Warsz. 57 (2003), s. 33–54. Sum.

Wallis M.: Wybór pism estetycznych. Wprow., wybór i oprac. T. Pękała. Kraków: „Universitas”, 2004 – CXIV, 316 s. (Klasyki Estetyki Polskiej).

Filozofia społeczeństw i nauk społecznych (Social philosophy. Philosophy of politics)

Brázda R.: Intolerance a soupatřížnost. – Sofia 2 ((2002), s. 128–144. Sum.

Dąbkowska J.: Motyw „obywatela świata” w dialogu Justusa Lipsiusza „O stałości”. – Teksty Drugie 2003, nr 1, s. 219–225.

Folaron S.: Taurellus und sein emblematischer Vortrag über Sozialphilosophie. – Acta Univ. Wratisl. 125 (2003), s. 43–55.

Grzegorzczak A.: Europe discovering the meaning of existence. – Dialog. a. Univers. 2002, nr 6/7, s. 111–126.

Levinas E.: Kilka myśli o filozofii hitleryzmu. Tł. – Kwart. Filoz. 2004, z. 1, s. 127–136.

Makarenko V. P.: Tolerantnost' v kontekste fundamentalizma: analitičeskij podchod. – Sofia 2 (2002), s. 117–127.

Piechowiak A.: Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego. – Kwart. Filoz. 2003, z. 2, s. 5–25.

Sochoń J.: Wolność w liberalizmie – dawniej i dziś. – Stud. Philos. Christ. 2003, nr 2, s. 257–272. Sum. [Locke, Mill i postmoderniści].

Szahaj A.: E pluribus unum?: dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności. Kraków: „Universitas”, 2004 – 197 s. (Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura; 36).

Winiarczyk M.: Zur Problematik der antiken Utopie. – Eos 2002 fasc. 1 s. 91–116.

Żardecka-Nowak M.: Demokracja bez filozoficznych fundamentów: Richarda Rorty’ego próba etnocentrycznego uzasadnienia demokracji. – Kwart. Filoz. 2003, z. 2, s. 71–83.

Filozofia państwa i prawa (Philosophy of law)

Barankiewicz T.: Prawo a filozofia człowieka – ujęcie metodologiczne. – Roczn. Nauk Praw. 2003, z. 1, s. 31–42.

Sylwestrzak A.: Filozofia suwerenności i sprawiedliwości Bodinusa. – Stud. Prawno-ustr. 1 (2002), s. 7–22.

Filozofia kultury (Philosophy of culture)

Kaniowski W.: European culture in the writings of Friedrich Nietzsche and universalism. – Dialog. a. Univers. 2002, nr 4/5, s. 103–122.

Liżkovach V. A.: Rosyjska teoria kultury: zarys tradycji i ewolucji. Tł. – Anthropos 2 (2001), s. 75–85.

Majcherek J. A.: Poznawanie kultury jako interpretacja symboli. – Ann. Acad. Paedag. Crac. Stud. Philos. I (2002), s. 91–103. Sum.

Szmyd J.: Polskość a uniwersalizm kulturowy. – Ann. Acad. Paedag. Crac. Stud. Philos. I (2002), s. 123–134. Sum.

Toporov V. N.: Przestrzeń i rzecz. Przekł. B. Żyłko. Kraków: „Universitas”, 2003 – 244 s. (Horyzonty Nowoczesności; 25).

Prakseologia (Praxiology)

[V **Seminarium** naukowe „Prakseologiczne i etyczne aspekty zaufania w działalności gospodarczej”: referaty]. – Prakseologia 143 (2003), s. 1–349.

Filozofia wychowania. Filozofia sportu (Philosophy of education. Philosophy of sport)

Bijok S.: Jana Legowicza filozofia nauczania i wychowania. – Ann. Acad. Paedag. Crac. Stud. Philos. I (2002), s. 71–89. Sum.

Kazimierzczak M.: O potrzebie filozofii w kontekście kształtowania współczesnej kultury fizycznej. – Roczn. Nauk. AWF Pozn., 51 (2002), s. 107–119. Sum.

Michalik L.: Sport czy kalokagatia? – Roczn. Wyd. Pedag. WSP-P Krak. 2003, s. 185–191. [Na marginesie książki: Lipiec J. „Kalokagatia: szkice z filozofii sportu”].

Filozofia historii i nauk historycznych (Philosophy of history)

Kolbuszewska J.: Reorientacje w historiografii polskiej przełomu XIX i XX wieku a koncepcje cywilizacyjne Feliksa Konecznego. – Historyka 32 (2002), s. 111–125. Sum.

Musialska I.: Rzymskie poczucie czasu i biegu historii. – Symb. Philol. Posn. 14 (2002), s. 115–125. Sum.; Zsfg.

Ochinowski T.: Nie tylko psychoanaliza: wybrane programy współpracy badawczej historii i psychologii. – Historyka 32 (2002), s. 63–88. Sum.

Polak R.: Nieprzemijająca wartość filozofii dziejów Feliksa Konecznego. Rozm. przepr.

K. Stępień. – Cywilizacja 2002, nr 2, s. 273–275.

Wojtas K. J.: Cywilizacje. – Cywilizacja 2002, nr 2, s. 312–322. [Koncepcje Feliksa Konecznego].

Filozofia przyrody i nauk przyrodniczych (Philosophy of nature)

Dyk W.: Celowość czyli zasada antropiczna. – Koszal. Stud. Mater. 2 (2000), s. 7–20.

Hajduk Z.: Filozofia przyrody – filozofia przyrodoznawstwa: metakośmologia. Lublin: TN KUL, 2004 – 360 s. (Źródła i Monografie/TN KUL; 262).

Herman M.: Zwischen heidnischer und christlicher Kosmologie: Isidor von Sevilla und seine Weltanschauung. – Analecta Crac. 34 (2002), s. 311–328.

Lemańska A.: Kilka uwag o zdeterminowaniu przyrody. – Stud. Philos. Christ. 2003, nr 2, s. 221–235. Sum.

Lisak A.: Transcendentalna dedukcja eteru: „opus postumum” Kanta a problem filozofii przyrody. – Zesz. Nauk. Polit. Gdań. Filoz. 7 (2003), s. 85–99. Sum.

Filozofia matematyki (Philosophy of mathematics)

Błaszczak P.: O przedmiocie matematycznym. – Prz. Filoz. 2003, nr 1, s. 45–59. Sum.

Butryn S.: O specyfice wpływu matematyki na obraz świata. – Zag. Naukozn. 2003, z. 1/2, s. 23–32. Sum.

Dadaczyński J.: Ontologiczne i poznawcze założenia teorii mnogości Georga Cantora. Cz. 2. – Stud. Philos. Christ. 2003, nr 2, s. 273–302. Zsfg.

Lemańska A.: Kilka uwag o zagadnieniu

prawdy w matematyce. – Stud. Philos. Christ. 2002, nr 2, s. 117–126. Sum.

Filozofia techniki (Philosophy of technology)

Stacewicz P.: Czy informatykom uda się skonstruować maszyny autonomiczne? – Prz. Filoz. 2003, nr 1, s. 181–193. Sum.

b) Piśmiennictwo obce (Foreign publications)

Filozofia w ogóle (Philosophy in general)

Aufklärung durch Kritik: Festschrift für Manfred Baum zum 65 Geburtstag. Hrsg. D. Hünig. Berlin: Duncker u. Humblot, 2004 – 490 s.

Beistegui M. de: Truth and genesis: philosophy as differential ontology. Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 2004 – XIII, 390 s.

The Blackwell dictionary of Western philosophy. Eds. N. Bunnin, J. Yu. Malden, MA: Blackwell, 2004 – VIII, 766 s.

Cléro J.-P.: Les raisons de la fiction: les philosophes et les mathématiques. Paris: Armand Colin, 2004 – 640 s.

Der freie und der unfreie Wille: philosophische und theologische Perspektiven. Hrsg. F. Hermanni, P. Kosłowski. München: Fink, 2004 – VIII, 235 s. [Materiały kongresu Iserlohn, 2004].

Godin Ch.: Dictionnaire de la philosophie. Paris: Fayard, 2004 – 1600 s.

Leiter B.: The future for philosophy. Oxford: Clarendon, 2004 – XIV, 357 s.

Niemann H.-J.: Lexikon des kritischen Rationalismus. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004 – XII, 432 s.

Parrochia D.: Multiples. Paris: le Cordon bleu, 2004 – 229 s. [Próba definicji filozofii].

Shusterman R.: The range of pragmatism and the limits of philosophy. Oxford: Blackwell, 2004 – VII, 228 s.

Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles. Dir. B. Cassin. Paris: Seuil, 2004 – 1680 s.

Teksty źródłowe i ich przekłady (Sources and their translations)

A **Syriac** encyclopaedia of Aristotelian philosophy: Bar Hebraeus (13th c.), *Butyrum sapientiae*, books of ethics, economy, and politics: a critical edition, with introd., transl., comment., and glossaries. Ed. N. P. G. Joosse. Leiden: Brill, 2004 – VIII, 289 s. (Aristoteles Semitico-latinus; vol. 16).

Historia filozofii (History of philosophy)

Briault Th.: Les philosophes du sens commun: pragmatique et déconstruction. Paris: L'Harmattan, 2004 – 454 s.

The **Cambridge** companion to Arabic philosophy. Eds. P. Adamson, R. C. Taylor. Cambridge Univ. Press, 2005 – XVIII, 448 s.

Cozea A.: L'énigme thérapeutique au coeur de la philosophie. Montréal (Canada): XYZ, 2004 – 93 s. [Kant a Montaigne].

Encyclopedia of nineteenth-century thought. Ed. G. Claeys. London: Routledge, 2005 – XVI, 549 s.

La **fascination** de l'Inde en Allemagne, 1800–1933. Dir. M. Cluet. Rennes: Presses univ. de Rennes, 2004 – 151 s.

Hayoun M. R.: La philosophie juive. Paris: Armand Colin, 2004 – 445 s.

Interpreting Avicenna: science and philo-

sophy in medieval Islam: proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group. Eds. J. McGinnis, D. C. Reisman. Leiden: Brill, 2004 – 343 s. (Islamic philosophy, theology, and science; vol. 56).

Kavka M.: Jewish messianism and the history of philosophy. Cambridge Univ. Press, 2004 – XIII, 241 s.

Kim Ch. W.: Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant: eine Untersuchung zur Vorgeschichte von Kants Weltbegriff von 1770. Bern: Lang, 2004 – 292 s.

Livingston P.M.: Philosophical history and the problem of consciousness. Cambridge Univ. Press, 2004 – XIII, 279 s.

Philosophy and religion in German idealism. Eds. W. Desmond, E.-O. J. Onnasch, P. Cruysberghe. Dordrecht: Kluwer, 2004 – XII, 174 s. (Studies in German idealism; vol. 3) [Materiały konferencji].

Quillet J.: De Charles V à Christine de Pizan. Paris: G. Champion, 2004 – 176 s. (Études christiniennes; 8).

Salanskis J.-M.: Talmud, science et philosophie. Paris: Belles lettres, 2004 – 320 s.

Schmaltz T. M.: Receptions of Descartes: Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe. London: Routledge, 2005 – XVII, 251 s. (Routledge studies in seventeenth-century philosophy; 8).

Servois J.: Paul Natorp et la théorie platoniciennes des idées. Villeneuve d'Ascq: Presses univ. du Septentrion, 2004 – 224 s.

Sinnott-Armstrong W.: Pyrrhonian skepticism. Oxford Univ. Press, 2004 – VII, 237 s.

Współczesne kierunki filozoficzne (Contemporary philosophical trends)

Bouveresse J.: Pourquoi pas des philosophes? Marseille: Agone éditeur, 2004 – 320 s. (Essais; 4).

Debates in continental philosophy: conversations with contemporary thinkers. Ed. R. Kearney. New York: Fordham Univ. Press, 2004 – XII, 355 s. (Perspectives in continental philosophy; nr 37).

Gane N.: Max Weber and postmodern theory: rationalisation versus re-enchantment. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004 – IX, 194 s.

Mengue Ph.: La philosophie au piège de l'histoire: failles et disparités dans la nouvelle image de la pensée. Paris: la Différence, 2004 – 364 s. (Les Essais; 36).

Meredith F.: Experiencing the postmetaphysical self: between hermeneutics and deconstruction. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005 – VIII, 246 s.

Onfray M.: La communauté philosophique: manifeste pour l'université populaire. Paris: Galilée, 2004 – 136 s.

Penser à Strassbourg. J. Derrida [et al.]. Paris: Galilée, 2004 – 116 s. [Materiały konferencyjne, 2004].

Monografie o filozofach i
pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Aristote et le mouvement des animaux: 10 études sur le De motu animarum. Ed. A. Laks, M. Rashed. Villeneuve d'Ascq: Presses univ. Du Septentrion, 2004 – 239 s.

Pierre Bayle dans la république des lettres: philosophie, religion, critique. Ed. A. McKenna, G. Paganini. Paris: G. Champion, 2004 – 592 s. (Vie des huguenots; 35).

Worms F.: Bergson ou Les deux sens de la vie: étude inédite. Paris: PUF, 2004 – 360 s.

John Dewey: zwischen Pragmatismus und Konstruktivismus. Hrsg. L.A. Hickman. Münster: Waxmann, 2004 – X, 215 s.

Moulei M.: Engels, philosophie et sciences. Paris: L'Harmattan, 2004 – 238 s.

Warren J.: Facing death: Epicurus and his critics. Oxford: Clarendon, 2004 – 240 s.

Kriegel B.: Michel Foucault aujourd'hui. Paris: Plon, 2004 – 116 s.

Burge T.: Truth, thought, reason: essays on Frege. Oxford: Clarendon, 2005 – XII, 419 s.

Mendelsohn R. L.: The philosophy of Gottlob Frege. Cambridge Univ. Press, 2005 – XIX, 226 s.

Die **Eigenbedeutung** der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels: gemeinsame Tagung des Internationalen Hegel-Gesellschaft... 10–12. 4.2003 ... Rotterdam. Hrsg. H. Kimmle. Berlin: Akad.-Verl., 2004 – 274 s.

Heidegger et l'énigme de l'être. Dir. J.-F. Matéi. Paris: PUF, 2004 – 176 s.

Huemer W.: The constitution of consciousness: a study in analytic phenomenology. London: Routledge, 2005 – VIII, 127 s. [E. Husserl].

Orientierung und Verantwortung: Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas. Hrsg. D. Böhler, J. P. Brune. Würzburg: Kohlhammer u. Neumann, 2004 – 537 s.

CaPELLÈRES F.: Kant philosophe newtonien. Paris: Cerf, 2004 – 356 s. (Figures de l'idéal de scientificité en métaphysique; 1).

Buzon F. de: Malebranche: les Conversations chrétiennes. Paris: PUF, 2004 – 128 s.

The **Cambridge** companion to Merleau-Ponty. Eds. T. Carman, M. B. N. Hansen. Cambridge Univ. Press, 2005 – IX, 396 s.

Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer. Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft... von 15–17 Mai 2003 in Weimar. Hrsg. R. Reschke. Berlin: Akad.-Verl., 2004 – 373 s. (Nietzscherforschung: Sonderbd.; 2).

Nietzsche and science. Eds. G. Moore, Th. H. Brobjer. Aldershot: Ashgate, 2004 – XII, 233 s. [Materiały konferencji 2001].

Bouchilloux H.: Pascal: la force de la raison. Paris: Vrin, 2004 – 240 s.

Treize études sur Blaise Pascal. Clermont-Ferrand: Presses univ. Blaise Pascal, 2004 – 193 s.

Heitsch E.: Platon und die Anfänge seines dialektischen Philosophierens. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2004 – 221 s.

Chauviré Ch.: Le tournant anthropologique de Wittgenstein. Paris: Kimé, 2004 – 152 s.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Beistegui M. de: Truth and genesis: philosophy as differential ontology. Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 2004 – XIII, 390 s.

Cresta N. G.: Die Transzendentalien des Seins als onto-theologische Grundsätze des Seienden: ein Beitrag zu Metaphysik und Anthropologie Bonaventuras. Bern: Lang, 2004 – 196 s.

Semantik und Ontologie: Beiträge zur philosophischen Forschung. Hrsg. M. Siebel, M. Textor. Frankfurt/M.: Ontos-Verl., 2004 – 445 s.

Filozofia języka (Philosophy of language)

Davidson D.: Truth, language and history. Oxford: Clarendon Press, 2005 – XX, 350 s.

John Buridan and beyond: topics in the language sciences, 1300–1700. Eds. R. L. Friedman, S. Ebbesen. Copenhagen: Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, 2004 – 275 s. (Historisk-filosofiske meddelelser; 89). [Materiały konferencyjne].

Norris Ch.: Philosophy of language and the challenge to scientific realism. London: Routledge, 2004 – XI, 203 s.

Teoria poznania (Epistemology)

Allix L.: Perception et réalité: essai sur la nature du visible. Paris: CNRS, 2004 – 313 s.

Barz W.: Das Problem der Intentionalität. Paderborn: Mentis, 2004 – 310 s.

Bouveresse J.: Langage, perception et réalité. 2. Physique, phénoménologie et grammaire. Paris: J. Chambon, 2004 – 438 s.

Gavy M.-M.: La connaissance de soi. Paris: PUF, 2004 – 118 s.

Lenk H.: Bewusstsein als Schemainterpretation: ein methodologischer Integrationsansatz. Paderborn: Mentis, 2004 – 460 s.

Stengel K.: Das Subjekt als Grenze: ein Vergleich der erkenntnistheoretischen Ansätze bei Wittgenstein und Merleau-Ponty. Berlin: W. de Gruyter, 2003 – XI, 152 s.

Steup M., Sosa E.: Contemporary debates in epistemology. Oxford: Blackwell, 2005 – X, 348 s. (Contemporary debates in philosophy; 3).

Wüstenberg K.: Die Konsequenz des Phänomenalismus: erkenntnistheoretische Untersuchungen in kritischer Auseinandersetzung mit Hume, Brentano und Husserl. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 728 s.

Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

Debru C.: Georges Canguilhem, science et non-science. Paris: Rue d'Ulm, 2004 – 112 s.

Dodd J.: Crisis and reflection: an essay on Husserl's Crisis of the European sciences. Dordrecht: Kluwer, 2004 – IX, 240 s. (Phaenomenologica; vol. 174).

Expériences de la modélisation, modélisation de l'expérience. Dir. F. Lerbet-Sereni. Paris: L'Harmattan 2004 – 174 s.

Gutting G.: Continental philosophy of science.

Oxford: Blackwell, 2005 – XII, 332 s. (Blackwell readings in continental philosophy; 6).

Machamer P. K., Wolters G.: Sciences, values, and objectivity. Pittsburgh, Pa.: Univ. of Pittsburgh Press, 2004 – VI, 317 s.

Rodgers B. L.: Developing nursing knowledge: philosophical traditions and influences. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins, 2005 – XVII, 228 s.

Such J.: Multiformity of science. Amsterdam: Rodopi, 2004 – 430 s. (Poznan studies in the philosophy of the sciences and the humanities; nr 79).

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

Abel G.: Zeichen der Wirklichkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004 – 424 s.

Bos E. P.: Logica modernorum in Prague about 1400: the sophistria disputation 'Quoniam quatuor' (MS Cracow, Jagiellonian Library 686, FF. IRA-79RB), with a partial reconstruction of Thomas of Cleve's Logica. Leiden: Brill, 2004 – XV, 481 s. (Studien und Texte zu Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 82).

Cappelen H., Le Pore E.: Intensive semantics: a defense of semantic minimalism and speech act pluralism. Oxford: Blackwell, 2005 – XII, 219 s.

Carnap R.: Frege's lectures of logic: Carnap's student notes, 1910–1914. Eds. E. H. Reck, S. Awodey. Chicago, Ill.: Open Court, 2004 – XIV, 170 s. (Publications of the Archive of Scientific Philosophy, Hillman Library, University of Pittsburgh; vol. 1).

John Buridan and beyond: topics in the language sciences, 1300–1700. Eds. R. L. Friedman, S. Ebbesen. Copenhagen: Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, 2004 – 275 s. (Historisk-filosofiske meddelelser; 89). [Materiały konferencji].

Lorenz K.: Tertium datur: Gotthards Günthers Entwurf einer logica disponens. Berlin: Logos-Verl., 2005 – 351 s.

Lotter D.: Logik und Vernunft: Freges Rationalismus im Kontext seiner Zeit. Freiburg/Br.: Alber, 2004 – 312 s.

One hundred years of Russell's paradox: mathematics, logic, philosophy. Ed. G. Link. Berlin: W. de Gruyter. 2004 – IX, 662 s. (De Gruyter series in logic and its applications; 6).

Ontological semantics. Eds. S. Nirenburg, V. Raskin. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004 – XXI, 420 s.

The **Oxford** handbook of philosophy of mathematics and logic. Ed. S. Shapiro. Oxford Univ. Press, 2005 – XV, 833 s.

Portner P.: What is meaning? : fundamentals of formal semantics. Malden, MA: Blackwell, 2005 – X, 225 s.

Récanati F.: Literal meaning. Cambridge Univ. Press, 2004 – VIII, 179 s.

Relations and predicates. Eds. H. Hochberg, K. Mulligan. Frankfurt/M.: Ontos-Verl., 2004 – 256 s. (Philosophical analysis; vol. 11).

Semantik und Ontologie: Beiträge zur philosophischen Forschung. Hrsg. M. Siebel, M. Textor. Frankfurt/M.: Ontos-Verl., 2004 – 445 s.

Studies in the philosophy of logic and knowledge. Eds. Th. Baldwin, T. J. Smiley. Oxford Univ. Press, 2004 – 291 s.

Walton D. N.: Relevance in argumentation. London: L. Erlbaum Ass., 2004 – XVI, 311 s.

Was folgt: Themen zu Wessel. Hrsg. B. Christiansen, U. Scheffler. Berlin: Logos-Verl., 2004 – III, 327 s. (Logische Philosophie).

Zammito J. H.: A nice derangement of epistemes: post-positivism in the study of science from Quine to Latour. Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press, 2004 – X, 390 s.

Psychologia
(Psychology)

Bideaud J., Houdé O., Pedinielli J.-L.: L'homme en développement. Paris: PUF, 2004 – XIII, 522 s.

Busse S.: Psychologie in der DDR: die Verteidigung der Wissenschaft und die Formung der Subjekte. Weinheim: Beltz, 2004 – IX, 371 s. (Psychologie-Forschung-aktuell; Bd. 17).

Emotion, evolution, and rationality. Eds. D. Evans, P. Cruse. Oxford Univ. Press, 2004 – XVIII, 273 s. [Materiały kongresowe].

Jalley E.: La crise de la psychologie à l'université en France. 1. Origine et déterminisme. Paris: L'Harmattan, 2004 – 530 s.

Pospeschill M.: Konnektionismus und Kognition: eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer, 2004 – 294 s.

Prinz J. J.: Gut reactions: a perceptual theory of emotion. Oxford Univ. Press, 2004 – IX, 271 s.

Psychologie als Humanwissenschaft: ein Handbuch. Hrsg. G. Jüttemann. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2004 – 380 s.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

Achouri C.: Zeit und Identität: eine philosophische Meditation. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 87 s.

Bachelard G.: La terre et les rêveries du repos. Paris: Corti, 2004 – 376 s.

Bimbenet E.: Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2004 – 322 s.

Brandner R.: Untersuchungen zu Grundlegung und Ausbildung menschlichen Weltverhältnisses. Bd. 2. Aletheia und Moxsa: zur Differenz indischen und griechischen Denkens.

Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 447 s.

Le corps: le sensible et le sens. Dir. G. Vincent. Strasbourg: Presses univ. de Strasbourg, 2004 – 296 s.

Cresta N. G.: Die Transzendentalien des Seins als onto-theologische Grundsätze des Seienden: ein Beitrag zu Metaphysik und Anthropologie Bonaventuras. Bern: Lang, 2004 – 196 s.

Ist der Mensch das Mass aller Dinge?: Beiträge zur Aktualität des Protagoras. Hrsg. O. Neumaier. Möhnesee: Bibliopolis, 2004 – VII, 408 s. (Arianna; Bd. 4).

Marty F.: L'homme, habitant du monde: à l'horizon de la pensée critique de Kant. Paris: H. Champion, 2004 – 368 s. (Travaux philosophiques; 6).

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Dir. M. Canto-Sperber. Vol. 1–2. Paris: PUF, 2004 – XXIX, 2199 s.

Ethiques d'aujourd'hui: séminaire 1. Dir. M. Canto-Sperber. Paris: PUF, 2004 – 224 s.

Franklin J. H.: Animal rights and moral philosophy. New York: Columbia Univ. Press, 2005 – XV, 151 s.

Hearfield C.: Adorno and the modern ethos of freedom. Aldershot: Ashgate, 2004 – 180 s.

König M.: Diskursbezogene Unternehmensethik: philosophische Begründung, vermittelnde Anwendung, Umsetzung. München: Hampf, 2004 – XIII, 393 s.

Labarrière P. J.: Au fondement de l'éthique: autostance et relation. Paris: Kimé, 2004 – 112 s.

Larmore Ch. E., Renaut A.: Débats sur l'éthique: idéalisme ou réalisme. Paris: Grasset, 2004 – 140 s.

Recherche universitaire et éthique: fondements théoriques et pratiques. Dir. G. Boutin, J.-P. Martinez. Montréal (Canada): Ed. nouvelles, 2004 – 182 s.

Recht – Moral – Selbst: Gedenkschrift für Wolfgang H. Schröder. Hrsg. M. Heinz, K. Hammacher. Hildesheim: Olms, 2004 – 328 s.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Esthétique et herméneutique: la fin des grands récits? Textes réunis par J.-C. Gens et P. Rodrigo. Dijon: Ed. univ. de Dijon, 2004 – 148 s.

Gritz D.: Levinas face au beau. Paris: Eclat, 2004 – 144 s.

Iseminger G.: The aesthetic function of art. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 2004 – X, 147 s.

Rothko M., Rothko Ch.: The artist's reality: philosophies of art. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2004 – XXXI, 136 s., tab.

Toumayan A.: Encountering the other: the artwork and the problem of difference in Blanchot and Levinas. Pittsburgh, Pa: Duquesne Univ. Press, 2004 – IX, 231 s.

Williams R.: Art theory: an historical introduction. Oxford: Blackwell, 2004 – XIV, 310 s.

**Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych**
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Une **histoire** de l'avenir: messianité et révolution. Ed. J. Benoist, F. Merlini. Paris: Vrin, 2004 – 252 s.

Historical dictionary of utopianism. Eds. J. M. Morris, A. L. Kross. Lanham, Md.: Scarecrow, 2004 – XXXVIII, 389 s. (Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements; nr 51).

Filozofia państwa i prawa
(Philosophy of law)

The **Blackwell guide** to the philosophy of law and legal theory. Eds. M. P. Golding, W. A. Edmundson. London: Blackwell, 2005 – IX, 355 s.

Kersting W.: Kant über Recht. Paderborn: Mentis, 2004 – 236 s.

Recht – Moral – Selbst: Gedenkschrift für Wolfgang H. Schröder. Hrsg. M. Heinz, K. Hammacher. Hildesheim: Olms, 2004 – 328 s.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Berthier D.: Méditations sur le réel et le virtuel. Paris: L'Harmattan, 2004 – 277 s. (Images des nouvelles technologies).

Hamlin C., Krois J. M.: Symbolic forms and cultural studies: Ernst Cassirer's theory of culture. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2004 – XXX, 288 s.

Filozofia wychowania
(Philosophy of education)

Pring R.: Philosophy of education: aims, theory, common sense and research. London: Continuum, 2004 – VII, 280 s.

**Filozofia historii
i nauk historycznych**
(Philosophy of history)

Une **histoire** de l'avenir: messianité et révolution. Ed. J. Benoist, F. Merlini. Paris: Vrin, 2004 – 252 s.

Thompson W.: Postmodernism and history. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004 – IX, 161 s.

**Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych**
(Philosophy of nature)

Grene M. G., Depew D. J.: The philosophy of biology: an episodic history. Cambridge Univ. Press, 2004 – XXI, 416 s. (The evolution of modern philosophy).

Johansen Th. K.: Plato's natural philosophy: a study of the Timaeus-Critias. Cambridge Univ. Press, 2004 – VI, 218 s.

Ryckman Th.: The reign of relativity: philosophy in physics 1915–1925. Oxford Univ. Press, 2005 – IX, 317 s.

Schulz R.: Naturwissenschaftshermeneutik: eine Philosophie der Endlichkeit in historischer, systematischer und angewandter Hinsicht. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2004 – 241 s.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Couturat L.: La philosophie des mathématiques de Kant. Orthez (Pyrénées-Atlantiques): Manucius, 2004 – 155 s.

The **Oxford** handbook of philosophy of mathematics and logic. Ed. S. Shapiro. Oxford Univ. Press, 2005 – XV, 833 s.

Tait W. W.: The provenance of pure reason: essays in the philosophy of mathematics and

its history. Oxford Univ. Press, 2005 – VIII, 332 s. (Logic and computation in philosophy).

**Filozofia techniki.
Filozofia medycyny**
(Philosophy of technology.
Philosophy of medicine)

Berthier D.: Méditations sur le réel et le virtuel. Paris: L'Harmattan, 2004 – 277 s. (Images des nouvelles technologies).

Richman K. A.: Ethics and the metaphysics of medicine: reflections on health and beneficence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004 – X, 222 s.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Buckley M. J.: Denying and disclosing God: the ambiguous progress of modern atheism. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2004 – XVIII, 173 s.

Devillairs L.: Descartes et la connaissance de Dieu. Paris: Vrin, 2004 – 352 s.

Lagrée J.: Spinoza et le débat religieux: lectures du Traité théologico-politique. Rennes: Presses univ. de Rennes, 2004 – 250 s.

Westphal M.: Transcendence and self-transcendence: on God and the soul. Bloomington, IN: Indiana Univ. Press, 2004 – XIV, 235 s.

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

B. Dembiński (red.): W kręgu filozofii klasycznej (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, ss. 247). Prezentowane w pracy teksty wpisują się w kontekst szeroko pojmowanej filozofii klasycznej, ukazując różne sposoby ujmowania bytu i wynikające z tego konsekwencje. Przedmiot zainteresowania stanowią w niej wybrane systemy filozofii greckiej oraz filozofii starożytnej. Autorzy poszczególnych artykułów decydują się na przedstawienie najistotniejszych problemów, które pojawiają się w obrębie tych systemów, bądź też analizują zagadnienia będące przedmiotem sporów interpretacyjnych. Teksty te poprzedzone zostały próbą szeroko pojętej charakterystyki filozofii klasycznej autorstwa M. A. Krapca („Czym jest filozofia klasyczna”). W kolejnych artykułach omawiane są kwestie związane z systemami filozofii presokratejskiej (D. Kubok – Greckie źródła ontologii. Parmenides z Elei; D. Olesiński – Zenon z Elei wobec tradycji sofistycznej), filozofii Platonskiej (J. Gajda-Krynicka – między „pierwszym” a „drugim żeglowaniem”). Rola przedplatońskiej fizyki w Platonskich dowodach na nieśmiertelność duszy; B. Dembiński – Meontologia Parmenidesa i ontologia Fileba; A. Olejarczyk – Koncepcja dzieła otwartego w semiotyce Umberto Eco jako podstawa propozycji nowej metody interpretacji pism Platona; J. Jaskóła – Warunki racjonalności dys-

kursu. Sokrates, Platon), filozofii Arystotelesa (A. Pacewicz – Arystotelesowa interpretacja ontologii Platona „Nowa interpretacja”. Pytania i wątpliwości; J. Sebastian Bańka – Związek prawdy i bytu w filozofii pierwszej Arystotelesa; M. Głowala – Problem substancjalności uniwersaliów w metafizyce Arystotelesa), filozofii Tomasza z Akwinu (J. Surzyn – Realna różnica między istotą a istnieniem według Tomasza z Akwinu), w końcu poddano analizie myśl Jana Dorpa (H. Wojtczak – Jan Dorp – autor komentarza do „Summulae logicales” Jana Burydana. Praca stanowi rezultat współpracy filozofów ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Uniwersytetu Wrocławskiego i Uniwersytetu Śląskiego (C. G.).

Bogdan Dembiński: Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki (Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, ss. 219). Prezentowana praca stawia sobie za zadanie ukazanie treści „późnej nauki” Platona („nauka niepisana” – agrafo dogmata), stanowiącej ostatnią fazę procesu ewolucyjnego rozwoju jego myśli. Wyrasta ona w sposób naturalny z wcześniejszych etapów filozofowania Platonskiego („nauka pisana”), Platon decyduje się przede wszystkim podjąć rozważania nad ontologicznym statusem matematyki, skupiając się głównie na pytaniu o konieczne warunki istnienia przedmiotów matematyki oraz pytaniu o powszechną, niezależną od stanowiska podmiotowego, obowiązywalność matematycznych twierdzeń. Analiza ta sprawia, że sformułowana w fazie dialogicznej „teoria idei” przekształcona zostaje w „teorię

liczb idealnych”, których ostateczne uzasadnienie stanowią mają najwyższe pryncypia bytowe *Jedna i nieokreślonej Diady*. Praca stanowi próbę rekonstrukcji późnej nauki Platona w odniesieniu do jego wcześniejszych propozycji filozoficznych. Stanowi również próbę podjęcia dyskursu ze znaczącymi współczesnymi interpretacjami myśli Platońskiej. Do pracy dołączony został aneks prezentujący tłumaczenia najistotniejszych fragmentów „nauki niepisanej” Platona, które są przekazem „tradycji pośredniej” i stanowią część zbioru Platońskich testimoniów opracowanego przez K. Gaisera (C. G.).

Jacek Malinowski, Andrzej Pietruszczak (red.): Wokół filozofii logicznej (Wydawnictwo UMK, Toruń 2004, ss. 412). Tę obszerną książkę zbiorową otwiera biogram naukowy i bibliografia prac Jerzego Perzanowskiego oraz artykuł Jacka J. Jadackiego: Uczeń Dąbmskiej i Ingardena. Dalej następują teksty ułożone w dwóch działach: 1. Logika i ontologia (autorzy: A. Indrzejczak, J. Malinowski, M. Nasieniewski, R. Palczewski, E. Wojciechowski, A. Wójtowicz, J. Czerniawski, T. Jarmużek wspólnie z M. Nowickim, L. Nowak, B. Ogrodnik, J. Pańniczek, M. Tempczyk, U. M. Żegleń, R. Gruszczyński, K. Wójtowicz), 2. Ontologia i epistemologia (J. Rolewski, A. Rygalski, J. Woleński, S. Judycki, J. Mucha, T. Szubka, I. Ziemiński).

Maciej Woźniczka (red.): Stan i perspektywy filozofii. Filozofia a przełom wieków (Wydawnictwo WSP w Częstochowie, Częstochowa 2003, ss. 245). W zbiorze tym znajdują się głównie materiały z konferencji zorganizowanej 24–25 XI 1999 r. w Częstochowie przez Zakład Filozofii WSP. Ułożono je w cztery grupy tematyczne; 1. W poszukiwaniu interpretacji historiozoficznych i metafizycznych (autorzy: D. Kubok, ks. P. Bortkiewicz, H. Mikołajczyk, R. Sitek, M. Woźniczka, T. Srogosz), 2. Niezbywalność refleksji moralnej (autorzy: T. Czarnik, M. Zdrenka, L. Cichobłaziński, A. Olech, T. Sahaj, D. Probućka), 5. Od egzystencji do esencji (autorzy: J. Mizińska, W. Pabiasz, ks. M. A. Michalski, J. Jakubowski, A. Marek-Bieniasz, I. Świtała), 4. Z relacji między teraźniejszością a przyszłością (autorzy: W. Słomski, W. Torzewski, A. Tarnopolski, M. Perek, R. Miszczyński i A. Tarnopolski, A. Czerny).

Jan Woleński: Epistemologia. Poznanie, wiedza, prawda (Wydawnictwo Naukowe

PWN, Warszawa 2005, broszura). Autor przedstawia aktualny stan teorii poznania, omawia relację pomiędzy teorią poznania a logiką, analizuje podstawowe pojęcie epistemologiczne: prawdę. W swej obszernej pracy autor podkreśla dorobek polskiej myśli filozoficznej w zakresie epistemologii. Książka ta jest przeznaczona głównie dla studentów filozofii, ale także dla doktorantów nauk humanistycznych i społecznych.

Jacek Czaputowicz: Teorie stosunków międzynarodowych (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, broszura). Podręcznik ten omawia główne teorie stosunków międzynarodowych: realizm, liberalizm, globalizm, konstruktywizm. Autor uwzględnia teorie głoszone w starożytności, ale przede wszystkim poglądy nowożytnych filozofów, takich jak: Hobbes, Rousseau, Locke, Bull, Huntington i Fukuyama.

Krzysztof Szymanek, Krzysztof A. Wiczorek, Andrzej Wójcik: Ćwiczenia w badaniu tekstów perswazyjnych. Erystyka (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2005, ss. 150, broszura). Jest to podręcznik analizy tekstu perswazyjnego. Zawiera zadania i przykłady zaczerpnięte ze współczesnych tekstów. Uczy rozpoznawania i zrozumienia językowych i logicznych środków perswazji. Książka zalecana dla studentów, może służyć także do samokształcenia.

Edward Nęcka, Jarosław Orzechowski, Błażej Szymura: Psychologia poznawcza (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, broszura). Podręcznik omawia nie tylko klasyczne problemy, ale także najnowsze koncepcje. Autorzy pokazują, że proste czynności poznawcze są kontrolowane przez złożony mechanizm. Demistyfikują pseudoteorie procesów poznawczych człowieka. Wskazują rozmaite zastosowania pojęć i metod psychologii poznawczej, m.in. do analizy zjawisk społecznych.

Zbigniew Bokszański: Tożsamości zbiorowe (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 290, broszura). Autor przeprowadza analizę problemów związanych z tożsamością we współczesnym świecie. Wskazuje różne sposoby posługiwania się pojęciem tożsamości. Omawia kształtowanie się tożsamości etnicznej i narodowej w kontekście procesów globalizacyjnych. Zwraca uwagę na problem polskiej tożsamości w jednoczącej się Europie.

Friedrich August von Hayek: Konstytucja wolności (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, broszura). Autor przedstawia swą teorię neoliberalizmu, w której centralne miejsce zajmuje problem wolności indywidualnej. Hayek jest laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii. W tej książce, należące do dziedziny filozofii polityki, przeprowadza porównanie systemu rynkowego i socjalistycznego. Przekładu z języka angielskiego dokonał Janusz Stawiński.

Erich Fromm: Niech się stanie człowiek (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 208, broszura). Książka ta jest kontynuacją i uzupełnieniem problematyki przedstawionej przez tegoż autora w *Ucieczce od wolności*. Ukazuje psychologiczne konsekwencje wyborów moralnych i ich wpływ na zdrowie psychiczne człowieka. Autor uczynił imperatyw życia mądrego, dobrego, szczęśliwego głównym przesłaniem tej pracy.

Erich Fromm: O sztuce istnienia. Terapeutyczne aspekty psychoanalizy (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 132, broszura). Ta książka jest uzupełnieniem wywodów autora zaprezentowanych w jego pracy *Mieć lub być*. Wskazuje sposoby osiągania poczucia istnienia, dysponowania własnymi zdolnościami i działania skutecznego. Fromm krytykuje błędne przeświadczenia i dążenia do posiadania. Sens istnienia, cele życiowe łączy z racjonalnym rozpoznaniem natury ludzkich potrzeb.

Jacques Maritain: An Introduction to Philosophy (The Continuum Internat. Publ. Group, London 2005, ss. 176, cena GBP 9.99). Jedna z najbardziej znanych książek J. Maritaina (1882–1975), filozofa neotomistycznego, który nauczał we Francji oraz w Stanach Zjednoczonych. W tej książce autor dał jasny wstęp do filozofii i teologii oraz nakreślił drogi myślowe filozofów od czasów archaicznych do starożytności, a także od średniowiecza do XX wieku.

Desiderius Erasmus and Martin Luther: Discourse on Free Will (The Continuum Internat. Publ. Group, London 2005, ss. 144, cena GBP 7.99, broszura). Książka ta stanowiła istotny tekst w historii protestantyzmu i chrześcijaństwa. Obecnie uważana jest jeszcze za mocno prowokujące dzieło.

E. Pattaro, H. Rottleuthner, R. A. Shier, A. Peczenik, G. Sartor: A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence

(Springer, Wien/New York 2005, Vol. 1–5, ss. 1998, cena € 749, w oprawie). Całość tego dzieła ma składać się z 11 tomów, w tym tomy 1–5 stanowią część teoretyczną, na koniec 2006 roku zapowiedziano zaś wydanie części historycznej, która ma obejmować 6 tomów, A oto tytuły tomów już wydanych: Vol. 1 – **The Law and the Right**, Vol. 2 – **Foundations of Law**, Vol. 3 – **Legal Institutions and the Sources of Law**, Vol. 4 – **Scientia Juris**, Vol. 5 – **Legal Reasoning**. Część teoretyczna prezentuje główne kwestie rozważane współcześnie.

B. C. Hutchens: Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy (Acumen Publishing Limited, Chesham 2005, ss. 224, cena GBP 14.95, broszura). Autor przedstawia koncepcje Nancy'ego i bada ich znaczenie dla współczesnych zjawisk, takich jak nacjonalizm, rasizm, a także analizuje związki myśli tego filozofa francuskiego z poglądami Nietzschego, Heideggera i Bataille'a. Podkreślone zostają trzy główne obszary zainteresowań Nancy'ego: wolność a moralność, społeczeństwo a polityka, sztuka i media. Książkę zamyka nowy wywiad z Nancy'm, w którym omawiano m.in. problem przyszłości filozofii.

Charles J. Stivale (ed.): Gilles Deleuze. Key Concepts (Acumen Publishing Limited, Chesham 2005, ss. 224, cena GBP 12.95, broszura). Autorzy tego zbioru prac są specjalistami z różnych dyscyplin. Każdy rozdział omawia krótko jedno pojęcie, ale także bierze pod uwagę jego związki z innymi pojęciami Deleuze'go oraz problem ich odmienności w porównaniu z różnymi ujęciami postmodernistycznej myśli. Ch. J. Stivale jest profesorem w Wayne State University, Detroit.

J. M. Bernstein: Against Voluptuous Bodies. Late Modernism and the Meaning of Painting (Stanford University Press, Stanford 2005, ss. 480, cena GBP 19.95, broszura). Celem tej książki jest przedstawienie takiego ujęcia współczesnego malarstwa, jakie płynie z teorii estetyki Teodora W. Adorna. Autor sięga jednak też do przeszłości, uwzględniając podglądy Lessinga, Kanta, Schillera. Uważa, że modernistyczne malarstwo stanowi formę racjonalizacji sztuki.

Jonathan Loesberg: A Return to Aesthetics. Autonomy, Indifference, and Postmodernism (Stanford University Press, Stanford 2005, ss. 304, cena GBP 16.50, broszura). Loesberg omawia dwie najważniejsze – jego zda-

niem – krytyki ideologii oświeceniowej przedstawione przez Foucaulta i Bourdieu. Sądzi, że zrozumienie roli estetyki w postmodernistycznej krytyce Oświecenia wyprowadzi nas z intelektualnego impasu. Uważa, że krytyka postmodernistycznej estetyki opiera się na centralnych pojęciach klasycznej teorii estetyki.

James W. Felt: Making Sense of Your Freedom. Philosophy for the Perplexed (University of Notre Dame, Notre Dame 2005, ss. 126, cena GBP, 9.50, broszura). J. W. Felt zaprasza czytelników do rozważania problemu, czy jesteśmy odpowiedzialni za swe czyny tylko dlatego, że wykonujemy je z własnej woli. Autor bierze pod uwagę stanowisko determinizmu, kompatybilizmu, istotę działania i problematykę zła.

Friedrich Heinrich Jacobi: Ueber die Lehre des Sinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005, ss. XI+374, cena € 24.80, broszura). Ten osiemnastowieczny tekst na podstawie wydania Klauza Hammackera i Irmgard Marii Piske opracowała Marion Lauschke. Dokumentuje on dyskusję Lessinga z Jacobim (1780 r.), w której Lessing opowiadał się za panteizmem Spinozy. Był to punkt wyjścia sporu Jacobiego z Mosesem Mendelssohmem, toczonego początkowo listownie. W historii filozofii spór ten zwiastował zmianę kierunku filozofii ku romantyzmowi i niemieckiemu idealizmowi. Jacobi zapoczątkował walkę z berlińskim Oświeceniem.

Hans Heinz Holz: Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik (J. B. Metzler, Stuttgart 2005, ss. 620, cena € 49.95, w oprawie). W jakim stosunku pozostają idee do materialnej rzeczywistości? W strukturalnej analizie Platonskiej metafory autor znajduje klucz do właściwego ujęcia związku wielości materialnych jako uniwersalnego systemu refleksji oraz do uzasadnienia bytu człowieka w świecie jako momentu stosunków w przyrodzie,

Publikacje zbiorowe

Karl R. Popper: Gesammelte Werke (Mohr Siebeck, Tübingen 2005, Band 1, ss. 380, cena € 100, Band 3, ss. 590, cena € 55). W tym roku ukazały się dwa tomy tej publikacji zbiorowej: tom 1 – Frühe Schriften – opracował Traels Eggers Hansen, tom 3 – Logik der Forschung – wydał Herbert Keuth (tom ten

stanowi 11 już wydanie tego dzieła). Tom 1 obejmuje prace z lat 1925–1936.

Ernst Cassirer: Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe. Band 20. Descartes – Lehre – Persönlichkeit – Wirkung (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005, ss. 240, cena € 62, w oprawie). W pięciu tekstach zebranych w tym tomie Cassirer uwypukla systematyczną rangę i historyczne miejsce filozofii kartezjańskiej. Pisma te, pochodzące z lat 1936–1938, powstały w trakcie pobytu Cassirera w Szwecji. Tom wydała Birgit Recki.

Ernst Cassirer: Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe. Band 21. Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005, ss. 320, cena € 68, w oprawie). Ten kolejny tom składa się z dwóch studiów. Hägerström był głównym przedstawicielem „Szkoły w Uppsali”. Cassirer ujął ściślej jego podstawowe koncepcje i rozszerzył ich zasady. Thomas Thorild, szwedzki filozof i poeta z XVIII wieku, stał się przedmiotem analiz Cassirera i przykładem metody – przez Cassirera stosowanej – ujmowania indywidualności na tle procesu historycznego. Ten tom również wydała Birgit Recki.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke, Band 10. Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816) (Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005, Teilband 1, ss. VII+507, Teilband 2, ss. VI+612, cena łączna € 278, w oprawie). W latach 1808–1816 Hegel był rektorem i profesorem gimnazjalnym w Norymberdze. Tom ten zawiera materiały pochodzące z tego okresu. Opracował je Klaus Grottsch.

Martin Heidegger Gesamtausgabe. III Abteilung. Band 70. Über den Anfang (1941) (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2005, ss. XII+200, cena € 28, broszura). Wydawcą tego tomu jest Paola-Ludovika Coriando. Manuskrypt opublikowany w tym tomie stanowi kontynuację serii „Beiträgen zur Philosophie” (1936–1938).

Wydawnictwa ciągłe

Immanuel Kant: Metafizyka moralności (Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, w oprawie). Jest to wydany w serii „Biblioteka Klasyków Filozofii” przekład dzieła

Kanta „Metaphysik der Sitten” (1797 r.) uważanego za jedno z najważniejszych pism tego filozofa. Kant przedstawia w nim swą teorię prawa, moralności, cały system etyczny oraz koncepcję wolności. Książka składa się z dwóch części: pierwsza poświęcona jest metafizycznym podstawom teorii prawa, druga dotyczy metafizycznych podstaw teorii cnót. Przekład z języka niemieckiego w wykonaniu Ewy Nowak.

Antoni B. Stępień: Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii. Teorie relacji: filozoficzne i logiczne. Przyczynek do zagadnienia stosunku między teorią bytu (przedmiotu) a logiką (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, ss. 274, broszura). Jest to zbiór wykładów wygłoszonych w latach 2000–2002. Temat „Zagadnienie punktu wyjścia w filozofii” obejmował piętnaście wykładów, natomiast problematyka teorii relacji – jedenaście. W „Posłowiu” autor wyjaśnia, że obrał jako zasadę prowadzenia cyklu swych wykładów ciągłość tematyczną pozwalającą na powroty do przeprowadzonych już rozważań w celu ich naświetlenia lub uzupełnienia nowymi ujęciami. Książka ta stanowi 281 pozycję serii „Źródła i monografie”.

P. Mancosu, K. F. Jørgensen, S. A. Pedersen (eds.): Visualization, Explanation and Reasoning Styles in Mathematics (Springer, Wien/New York 2005, ss. X+300, cena € 125, w oprawie). Wielu filozofów matematyki wzywało, by w filozofii więcej uwagi poświęcać praktyce matematycznej. Zagadnienia dotyczące formowania pojęć, rozumienia tekstu, heurystyki, zmian sposobu rozumowania, roli analogii i diagramów itd. stały się przedmiotem zainteresowania. Historycy i filozofowie zabierający głos w tej książce zgadzają się co do tego, że do zrozumienia matematyki nie wystarczy studium logicznej struktury prac. Czytelnik znajdzie tu filozoficzne analizy ujęć matematycznych od czasów starożytności po wiek XIX. Książka stanowi tom 327 serii „Synthese Library”.

Raymond Jahne: Finality in Nature According to Kant and Blondel (Peter Lang, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2004, ss. 229, cena € 42.50, broszura). Książka ta bada pojęcie celowości przyrody w filozofii krytycznej Kanta, a także w dziełach Blondela. Pierwsza część tego studium opisuje teleologię Kanta i ukazuje jej siłę i słabości. Druga część książki przedstawia Blon-

dela koncepcję celowości natury i wyjaśnia, jak można ją potraktować jako skuteczną próbę ujęcia problemów Kantowskiej myśli. W konkluzji autor podkreśla nieodzowność teleologii jako poznawczego podejścia do przyrody. Książka należy do serii „European University Studies”.

Jack Reynolds: Merleau-Ponty and Derrida. Intertwining Embodiment and Alterity (Ohio University Press, Columbus 2005, ss. 208, cena GBP 35.50, w oprawie). Chociaż napisano sporo esejów poświęconych porównaniu dzieł Maurice Merleau-Ponty’ego z twórczością Jacquesa Derridy, nie było dotąd obszernej książki traktującej o tych dwóch filozofach francuskich. Autor podjął się napisania takiego opracowania i systematycznie zbadał związki i relacje zachodzące pomiędzy poglądami tych myślicieli, a zwłaszcza dotyczące ucieleśnienia i zmienności. Publikacja ta jest kolejną pozycją serii „Continental Thought”.

Nicholas Rescher: Cognitive Harmony. The Role of Systemic Harmony in the Constitution of Knowledge (University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2005, ss. 224, cena GBP 19.95, w oprawie). To nowe ujęcie tematyki epistemologicznej poświęcone jest badaniu złożonej, lecz istotnej roli, jaką odgrywa systematyzacja, nie tylko dla zorganizowania naszej wiedzy, lecz także dla jej oceny. Rescher rozważa problem, dlaczego doniosła jest systematyczność dla rozwoju ludzkiej wiedzy i dlaczego jest ona kluczowym czynnikiem w gromadzeniu i formułowaniu wiedzy. Książka wydana została w serii „Philosophy of Science”.

Nicholas Rescher: Realism and Pragmatic Epistemology (University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2005, ss. 224, cena GBP 19.95, w oprawie). Autor bada tutaj sposoby wykorzystania wiedzy oraz problem, dlaczego skuteczne zastosowania wiedzy obiektywizują to, co wiemy. Odwołuje się do swej centralnej idei epistemologicznej, głoszącej, że funkcjonalne i pragmatyczne zastosowania wywierają kontrolny wpływ na prowadzenie racjonalnych badań i ocenę ich wyników. Również tę książkę wydano w serii „Philosophy of Science”.

Saint Thomas Aquinas: Commentary on Aristotle’s „On Sense and What is Sensed” (Catholic University Press of America, Washington D.C. 2005, ss. 296, cena GBP 22.95, broszura). Jest to przekład wykonany przez Kevin White i E. M. Macierowskiego. Zgod-

nie z tradycyjnym katalogiem pism Arystotelesa, Tomasz z Akwinu rozpoczął swą serię komentarzy do Arystotelesa od *O duszy i O zmyśle i tym, co odczute*, a także *O pamięci i przypominaniu*. Przekład więc obejmuje wczesne komentarze Tomasza z lat 1268–1270, a należy do serii wydawniczej „Thomas Aquinas in Translation”.

Richard Akay, Jensen Farquhar: *Apprehending the Inaccessible. Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology* (Northwestern University Press, Evanston 2005, ss. 396, cena GBP 21.50, broszura). W ciągu dziejów filozofowie usiłowali dotrzeć do tego, co można nazwać „dziedziznami niedostępnymi”. W tej książce – wydanej w serii „Studies in Phenomenology and Existential Philosophy” – autorzy badają stosunek zachodzący pomiędzy tradycjami fenomenologii egzystencjalnej a Freudowską psychoanalizą.

Matti Häyry, Tuija Takala, Peter Harrison-Kelly (eds.): *Bioethics and Social Reality* (Rodopi, Amsterdam/New York 2005, ss. XI + 180, cena € 40, broszura). Książka ta poświęcona została badaniu licznych związków myślenia bioetycznego z rzeczywistością społeczną. Piętnastu autorów tego zbioru prac to wybitni uczeni pracujący w północno-zachodniej Anglii. Rozważają problemy etyki medycyny i opieki zdrowotnej, etyki środowiskowej oraz globalnej bioetyki. Publikacja ta stanowi 165 pozycję serii „Value Inquiry Books”.

Maureen Sie: *Justifying Blame. Why Free Will Matters and Why it Does Not* (Rodopi, Amsterdam/New York 2005, ss. 132, cena € 32, broszura). To następna pozycja serii „Value Inquiry Books”. Książka wskazuje, dlaczego możemy usprawiedliwić potępienie ludzi za złe działania, nawet gdyby okazało się, że wolna wola nie istnieje. Przeciwnie do wielu współczesnych myślicieli, autorka uważa, że koncentrujemy się zwykle na codziennych złych czynach, jakie każdy z nas popełnia, a nie na szczególnych przestępstwach.

Michael W. Riley: *Plato's „Cratylus”*. **Argument, Form and Structure** (Rodopi, Amsterdam/New York 2005, ss. 151, cena € 34, broszura). Ta książka również należy do serii „Value Inquiry Books”. Autor wyjaśnia, w jaki sposób „Kratyl” Platona – dialog pozornie humorystyczny – przyczynia się do wyjaśnienia filozoficznych kwestii poprzez liczne dygresje etymologiczne. W świetle wywodów

Riley'a „Kratyl” jawi się jako zadziwiająco zorganizowana ocena siły słów.

Paulette Dieterlen: *Poverty. A Philosophical Approach* (Rodopi, Amsterdam/New York 2005, ss. 176, cena € 40, broszura). Autorka analizuje zagadnienia filozoficzne dotyczące ubóstwa, które występowały w Programie Edukacji, Zdrowia i Żywności (Progres), realizowanym w Meksyku w latach 1997–2002. Udowadnia, że teoretyczna dyskusja jest niezbędna do wyjaśnienia pewnych koncepcji z dziedziny polityki socjalnej. Ubóstwo jest problemem etycznym, ponieważ wiąże się z samooceną jednostki. Filozofia ubóstwa winna brać pod uwagę kryteria stosowane w udzielaniu pomocy ludziom szczególnie biednym. Książka ta została wydana w serii „Rodopi Philosophical Studies”.

Andrew Fiala: *Tolerance and the Ethical Life* (The Continuum Internat. Publ. Group, London 2005, ss. 192, cena GBP 60, w oprawie). W tej książce – wydanej w serii „Continuum Studies in Philosophy” – autor w żywym stylu pokazuje, jak tolerancja łączy się w praktyce z filozofią. Ilustruje ten związek szeregiem przykładów z historii, zwłaszcza z okresu Sokratesa, filozofii stoickiej, pragmatyzmu i egzystencjalizmu. W konkluzji uznaje tolerancję za cnotę społeczności, które obejmuje mianem „tragicznych”. Takie właśnie społeczności Fiala uznaje za najlepsze z możliwych dla człowieka.

William R. Eaton: *Bayle on Fire. The Mechanical Revolution in Scientific Explanation* (The Continuum Internat. Publ. Group, London 2005, ss. 192, cena GBP 60, w oprawie). Autor naucza filozofii na Uniwersytecie Georgia Southern. Boyle zaś był postacią centralną w XVII wieku w Anglii i nadal stanowi punkt odniesienia, bez znajomości którego nie można zrozumieć w pełni naukowej rewolucji czasów Oświecenia. W. R. Eaton bada dzieła Boyle'a dotyczące metody eksperymentalnej, zwanej w XVII wieku „analizą ogniową” i podkreśla jej walory. Książka ukazała się w serii „Continuum Studies in British Philosophy”.

Eric Matthews: *Mind* (The Continuum Internat. Publ. Group, London 2005, ss. 160, cena GBP 8,99, broszura). Matthews jest honorowym profesorem medycyny i psychiatrycznej etyki na Uniwersytecie w Aberdeen. Jego książka wydana została w serii „Key Concepts in Philosophy”. Jest to jasno i przy-

stępnie napisany przewodnik po filozofii umysłu, w którym podkreślono doniosłość pojęcia umysłu dla należytego określenia człowieczeństwa. Autor poddaje badaniu takie pojęcia, jak: subiektywność, intencjonalność i zachowanie oraz rozważa problem, czy pojęcie umysłu można rozciągnąć na zwierzęta i maszyny (komputery, roboty).

Dwight Furrow: Ethics (The Continuum Internat. Publ. Group, London 2005, ss. 160, cena GBP 8.99, broszura). To również publikacja z serii „Key Concepts in Philosophy”, a jej autor jest profesorem filozofii w San Diego Mesa College (USA). Książka stanowi wstęp do etyki, prezentuje poprzez analizę i wyjaśnienia sześć głównych pojęć filozofii moralności: działalność, rozum, szczęście, obowiązek, charakter i odpowiedzialność. Charakteryzuje wszystkie teorie moralności, które wyrosły z tradycji Zachodu, a także poświęca wiele miejsca tym filozofom, których przyczynki mają największą doniosłość dla etyki. Furrow omawia ponadto takie kluczowe zagadnienia jak: relatywizm, egoizm, naturalizm, autonomia, obiektywność, religia i integralność.

Bernard Mabile: Hegel, Heidegger et la métaphysique. Recherches pour une constitution (Jean Vrin, Paris 2004, ss. 416, cena € 39.50, broszura). To studium z serii „Bibliothèque d'Histoire de Philosophie” prezentuje refleksje na temat znaczenia struktury metafizyki, konfrontując interpretacje Heideggerowskie z tekstami Hegla. Autor nie pretenduje jednak do miana twórcy historycznego obrazu koncepcji dwóch porównywanych filozofów. Chodzi mu raczej o wznowienie badań nad poruszaną tu problematyką.

Jean-Louis Gardies: De Mode d'Existence des Objects de la Mathématique (Jean Vrin, Paris 2004, ss. 152, cena € 24, broszura). Liczni matematycy uznawali, że przedmioty, o których myślą, nie są produktem ich umysłu, tylko istnieją podobnie jak rzeki, góry, zwierzęta i rośliny. Gardies podejmuje próbę określenia sposobu istnienia przedmiotów matematycznych, opierając się na głównych przykładach zaczerpniętych z historii matematyki. Jego książka stanowi kolejną pozycję serii „Problèmes et Controverses”.

Peter Schmidt-Wiborg: Dialektik in Platons „Philebus” (Mohr Siebeck, Tübingen 2005, ss. 260, cena € 50, broszura). Ta piętnasta pozycja serii „Philosophische Untersu-

chungen” pokazuje, jak w „Filebie” wiedza dialektyczna została wykoncypowana. Dialektyka zakładała, że rozum jest przyczyną i zarazem wiedzą teleologiczną o dobru. Rozum ma w działaniu i świecie rolę jednoczącą. Filozofia zaś może stworzyć dialektyczną definicję wszelkiego bytu.

Wolfgang Schluchter, Friedrich W. Graf (Hrsg.): Asketischer Protestantismus und der „Geist” des modernen Kapitalismus (Mohr Siebeck, Tübingen 2005, ss. 350, cena € 50, broszura). Jest to zbiór dziesięciu prac przedstawionych wiosną 2004 r. na sympozjum poświęconym Maksowi Weberowi i Ernestowi Troeltschowi. Wstęp do całości napisali wspólnie F.-W. Graf i W. Schluchter. Autorami tekstów są: G. Roth, H. Lehmann, W. Schluchter, H. Treiber, F. Voigt, G. Hübiner, E. Otto, F. W. Graf, J.-P. Grossein i S. Whimster.

Mathias Iven: Rand und Wittgenstein. Versuch einer Annäherung (Peter Lang, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2004, ss. 231, cena € 42,50, broszura). Rozalia Rand brała udział w posiedzeniach Koła Wiedeńskiego. W latach czterdziestych XX wieku poznała Ludwika Wittgensteina w Cambridge. Z okazji stulecia jej urodzin opublikowane tu zostały pozostałe po niej dokumenty, wskazujące nieznane strony życia i dzieła Wittgensteina. Interesujące są przede wszystkim materiały odczytowe i wymiana listów z Wittgensteinem. Publikacja ta stanowi tom 9 serii „Wittgenstein-Studien”.

Christian Möckel: Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff (Felix Meiner, Hamburg 2005, ss. 416, cena € 78, broszura). Jest to tom 12 serii „Cassirer-Forschungen”. Autor udowadnia, że Cassirer już we wczesnych pracach konsekwentnie odnosił swe filozofowanie do życia „irracjonalnego”. Podczas gdy nowożytna filozofia koncentrowała ogół problemów wokół życia, przeciwstawianego duchowości, Cassirer dostrzegał rozwiązanie przeciwieństw w symbolicznych formach życiowo-duchowych. Pojęcie życia uyskało, dzięki powiązaniu ze zjawiskiem wyrażania, znaczne pogłębienie i stworzyło ukoronowanie teorii kulturowych form wyrazu duchowości.

Martin Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2005, ss. X+474, cena € 24, broszura). W tych wykładach Heidegger przed-

stawił nowe ujęcie pewnej partii swego dzieła „Sein und Zeit”. Wykłady (letni semestr 1927 r.) podzielone są na dwie części: w pierwszej Heidegger uzasadniał przekonanie, że przede wszystkim należy wyjaśnić sens bytu, w drugiej podjął zadanie wyjaśnienia związku bytu z czasem oraz ontologicznej różnicy pomiędzy bytem a tym co bytuje. Książka stanowi tom 16 serii „Klostermann Seminar”, a jej wydawcą jest F.-W. von Herrmann.

Achim Lohmar: *Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit* (Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 2005, ss. XII+350, cena € 40, broszura). Główną tezą autora jest twierdzenie, że wolna wola nie jest koniecznym warunkiem moralnej odpowiedzialności za czyny. Stanowisko inkompatybilizmu jest niespójne i nie daje należytego wyjaśnienia. Książka Lohmara należy do serii „Philosophische Abhandlungen”.

Czasopisma

Kwartalnik Filozoficzny. Tom XXXIII, z. 1 (2005) obejmuje następujące artykuły: Leon Koj, Dorota Leszczyńska, Tomasz Wiźniński – Początki problemu zmiany; Michał Heller – Spór o realizm strukturalistyczny; Renata Ziemińska – Deflacyjne teorie prawdy a obiektywizm; Andrzej Rygalski – Pojęcie a przedmiot według Fregego; Łukasz Gibała – Dowód ontologiczny w wersji Plantingi; Eugeniusz Szumakowicz – Świat fizyki a świat życia potocznego. W dziale przekładów zamieszczono pracę Edgara Morschera „Od Bolzana do Meinonga. Z dziejów logicznego realizmu”. Ponadto zeszyt zawiera nekrolog Michała Hempolińskiego, trzy recenzje z książek oraz sprawozdanie z konferencji.

Kwartalnik Filozoficzny. Tom XXXIII, z. 2 (2005) zawiera osiem artykułów: Rafał K. Wilk – Personalistyczna antropologia według Karola Wojtyły; Jerzy Breś – Cierpiący Bóg?; Jan Suchoń – Paul Ricoeur i myślenie teodycealne; Andrzej Półtawski – Życzliwość jako „eudaimonia”. Antropologia Roberta Spaemanna; Władysław Zuziak – Czy możliwe jest dobro bez porządku?; Artur Andrzejuk – Filozoficzne treści w *Modlitewniku* Gertrudy Mieszkówny; Jan Skoczyński – Prywatne objawienia Wincentego Lutosławskiego; Tadeusz Czarnik – Wartości a pojęcia (wstępna analiza Schelerowskiego pojęcia wartości). W dziale przekładów znajdujemy tekst: J. M. Mohanty

– Filozofia i świat współczesny. Zeszyt zawiera też pięć recenzji z książek polskich, wykaz książek nadesłanych oraz noty o autorach.

Filozofia Nauki. Rok XII, nr 5–4 (47–48) 2004. Ten numer otwiera artykuł Witolda Marciszewskiego pt. „Nierozstrzygalność i algorytmiczna niedostępność w naukach społecznych”. Dalej zgrupowanych zostało siedem artykułów pod wspólnym nagłówkiem „Wokół problemu psychofizycznego”. Autorami tych artykułów są kolejno: Jarzy Bobryk, Anna Jedynak, Joanna Rączaszek-Leonardi, Adriana Schetz, Tadeusz Skalski, Witold Strawinski i Bartłomiej Świąteczak. W dziale „Polemiki” zamieszczono dwie wypowiedzi krytyczne Roberta Poczobuta nawiązujące do książki Urszuli Żegleń „Filozofia umysłu” oraz odpowiedzi tej autorki. Numer kończy „Oświadczenie Profesora Jerzego Perzanowskiego”.

Zeszyty Naukowe KUL. Rok XLVII (2004), nr 5 (187). Rok akademicki 2003/2004 został na KUL ogłoszony Rokiem Jana Pawła II, toteż studenci tej uczelni zorganizowali 20 IX 2003 r. sesję naukową, z której materiały opublikowano w tym zeszycie kwartalnika. Zamieszczone teksty następujących osób: J. Fert, B. Kuczera-Chachulski, D. Bieńkowska, W. Kaczmarek, M. Ołdakowska-Kuflowa, W. Książek-Bryłowa, E. Fiała i A. Gajda. Ponadto w rubryce „Z życia Uniwersytetu” numer zawiera tekst listu Rektora KUL oraz diariusz wydarzeń uniwersyteckich (kwiecień–czerwiec) ilustrowany fotografiami. Są tu też cztery recenzje.

Zeszyty Naukowe KUL. Rok XLVII (2004), nr 4 (188). Numer obejmuje pięć artykułów, których autorami są: A. Zaborski, M. Dobrzeńcki, M. Munnich, F. Trył, J. Sprutta. Znajdują się tutaj również dwa sprawozdania z konferencji, jedna recenzja z książki, a w rubryce „Z życia Uniwersytetu” diariusz wydarzeń uniwersyteckich (lipiec–wrzesień) ilustrowany fotografiami oraz wykaz doktoratów nadanych w roku akademickim 2003/2004.

Logos i Ethos. 1 (18) 2005 – półrocznik wydawany przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie – publikuje cztery rozprawy, których autorami są: ks. D. Oko, ks. M. Sołtysiak, ks. M. Drożdż, ks. M. Słomka. W dziale „Z warsztatu młodych” znajdujemy sześć artykułów, a w dziale „Dyskusje i publikacje” sześć recenzji. Tematyka tekstów tego zeszytu jest bardzo zróżnicowana.

Studia Philosophiae Christianae. Nr 1 (2005) tego półrocznika zawiera trzy rozprawy, sześć prac przeglądowych, a także dziesięć recenzji i trzy sprawozdania. W dziale rozpraw znajdują się następujące opracowania: Mieczysław Bombik – Nowy eksperymentalizm a wartość eksperymentalnego uzasadnienia w naukach empirycznych; Ryszard Mon – Doniosłość powinności ontycznej; Roman Piwoarczyk – La place du livre dans la theologie d'Aristote. Autorami prac przeglądowych są: A. Brożek, E. Magner, M. Dziekan, M. P. Prokop, E. Łażewska i L. Szynkler.

Forum Philosophicum. Tom 10 (2005) studiów wydawanych przez *Ignatianum* w Krakowie zawiera siedem tekstów, których autorami są kolejno: T. Ślipko, P. Aszyk, G. Hołub, S. Ziemiański, S. T. Kołodziejczyk, J. Salamon, J. Koszteyn, H.-D. Mutschler, S. Pyszka, H. Majkrzak, R. Plečkaitis, F. Bargiel, R. Darowski, J. Bremer, Z. Kobylińska, J. Machnac. Ostatni tekst jest krótkim biogramem prof. Romana Darowskiego zamieszczonym z okazji 70-lecia jego urodzin. Ponadto tom zawiera recenzje oraz informację ogólną o Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej *Ignatianum*.

Pererga. Międzynarodowe Studia Filozoficzne to nowy periodyk wydawany przez Katedrę Filozofii Wydziału Psychologii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie. Redaktorem naczelnym jest Wojciech Słomski. Numer I zawiera 11 artykułów, których autorami są: Wiesław Sztumski, Karol Toepflitz, Wojciech Słomski, Leszek Niewiadomski, Paweł St. Czarnecki, Jerzy Kopania, Maria Nowacka, Rudolf Dupkala, Małgorzata Szcześniak, Igor Kariwec i Henryk Piliś. Sześć artykułów jest w języku obcym (angielski, niemiecki, francuski, ukraiński). Numer zawiera też sześć recenzji.

Pererga. Międzynarodowe Studia Filozoficzne. Nr 2 (2004) obejmuje 11 artykułów kolejno autorstwa następujących osób: Włodzisław Ługowski, Paweł Czarnecki, František Mihina, Jurii Reznik, Rudolf Dupkala, Wojciech Rechlewicz, Dariusz Łukasiewicz, Tomasz Pawlikowski, Piotr J. Przybysz, Oleksandra Szikula, Wojciech Słomski. Siedem artykułów jest w językach obcych.

Anuario Filosófico. Vol. XXXVIII/2 poświęcony jest filozofii Gabriela Marcela. Studia w tym numerze zaprezentowane ułożono w dwóch działach po sześć studiów: 1. Marce-

la koncepcja filozofii, 2. Tematy kluczowe filozofii Marcela. Poprzedzono je omówieniem opracowanym przez Julię Urabayen (sekretarz Komitetu Wydawniczego tego czasopisma) oraz krótkim artykułem wstępnym Anny Marcel, reprezentującej międzynarodowe towarzystwo *Présence de Gabriel Marcel*, założone przez Henri Gouhiera. Ponadto numer zawiera 15 recenzji oraz informacje o nowych publikacjach filozoficznych. Wszystkie studia napisane zostały w języku hiszpańskim, ale opatrzono je zwięzłymi streszczeniami w języku angielskim oraz słowami kluczowymi.

The Owl of Minerva. Vol. 36 No 1 (Fall–Winter 2004–2005) publikuje cztery prace: F. Neuhauser – Summary of Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom; W. Dudley – The Systematic Context and Structure of Hegel's Social Theory. A Response to Frederick Neuhauser; D. Kolb – Beyond the Pale. The Spectre of Formal University; F. Neuhauser – On Detaching Hegel's Social Philosophy from His Metaphysics. Reply to My Critics. Ponadto w numerze zamieszczono pięć recenzji z książek, a także sprawozdanie z posiedzenia Towarzystwa Heglowskiego w Ameryce (25 X 2004 r.), nowości wydawnicze i wykaz ukończonych dysertacji.

The Review of Metaphysics. Vol. LVIII, No 3 (2005) publikuje osiem artykułów: F. Ferré – The Practicality of Metaphysics; G. Allan – Comments on Ferré's „The Practicality of Metaphysics”; D. W. Sherburne – Response to F. Ferré's Presidential Address; K. Schmilz – Transcendentalism or Transcendentals? A Critical Reflection on the Transcendental Turn; H. D. Hibbs – Who's an Idealist?; E. Cherkasova – On the Boundary of Intelligibility. Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse; L. Lampert – Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss; J. Himanka – Husserl's Argumentation for the Pre-Copernican View of the Earth. Numer zawiera też recenzje z książek, streszczenia artykułów publikowanych w czasopiśmie oraz ogłoszenia.

Philosophica. Vol. 72 (2005) tego belgijskiego czasopisma jest monotematyczny: dotyczy problematyki eksperymentów myślowych stosowanych w naukach ścisłych i filozofii. Sześć artykułów tego tomu poprzedził wstępem Tim De Mey. Autorami artykułów są: J. P. Van Bendegem, P. Ylikoski, T. De Mey, M. Van Dyck, B. De Baere i F. Fooquaert.

Filozofski Vestnik. Tom XXVI nr 1 (2005) jest w całości wydany w języku słoweńskim. Na końcu tomu zamieszczono jednak streszczenia w języku angielskim. Większość prac porusza problematykę teorii naukowych, w tym dwa artykuły dotyczą astronomii i dzieła Kopernika. Są to także przekłady prac autorów obcych (Alexandre Koyré, Georges Canguilhem, Karl Stuhlpfarrer, Gilles Deleuze).

Bibliografie, leksykony, informatory

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12: W–Z (Schwabe, Bazylea 2005). Jest to przedostatni tom słownika, którego edycję rozpoczęto w 1971 roku. Zapowiedziane jest ukazanie się ostatniego tomu – zawierającego rejestry – w 2006 r.

ODCZYTY I WYKŁADY

Czwartkowe Wykłady w Wyższym Instytucie Filozofii w Lowanium zostały już zaplanowane na rok akademicki 2005/2006. Mianowicie, 13 X 2005 r.: P. Byrne – Kant, Bóg i Najwyższe Dobro; 10 XI 2005 r.; G. Boros – Siedemnastowieczne teorie emocji i ich obecna aktualność; F. Volpi – Modyfikacja życia, która czyni możliwą naukę o życiu. Projekt filozoficzny młodego Heideggera; 16 II 2006 r.: T. Mooney – Dziwaczność, zamazywanie i oszukiwanie u Derridy; 16 III 2006 r.: R. Cross – Duns Szkot. Christocentryzm i metodologia teologiczna; 11 V 2006 r.: R. Geuss – Tocydydes, Nietzsche i Williams.

ORGANIZACJE

Metaphysical Society of America odbyło swe doroczne dwudniowe spotkanie w Pittsburgu w dniach 11–13 III 2005 r. Tematem omawianym był stosunek metafizyki do nauki. Przewodniczącymi sesji byli kolejno: Richard Montgomery, Nicholas Rescher, Helen Lang, Francis Coolidge. Następne spotkanie Towarzystwa ma się odbyć 10–12 III 2006 r. w Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Washingtonie. Jako temat do dyskusji przyjęto „The Ultimate Why Question” (chodzi o zagadnienie: dlaczego raczej coś w ogóle jest niż absolutnie nic).

Max-Scheler-Gesellschaft zorganizowało swój doroczny zjazd w dniach 18–21 V 2005 r. w Trier. Omawiano temat „Die Bildung der Gesellschaft”. Przemawiali: W. Henckmann, H. Leonardy, M. Frings, F. Fellmann, G. Raullet, H. Vetter, C. Matheus, I. Srubar, D. Rustenmeyer, R. Kühn, J. Fischer, E. Kelly, G. Fröhlich, R. Becke, R.-S. Jiang i P. Welsen. Więcej informacji pod adresem: <http://www.max-scheler.de>

Brytyjskie Towarzystwo Teorii Etycznej zorganizowało swą doroczną konferencję na Uniwersytecie w Leeds w dniach 11–13 VII 2005 r. Referaty wygłosili: S. Brennen, V. Brown, St. Darwall, D. Enoch, J. Koons, M. Lebar, R. Pulvertaft, L. Russell, J. Skorupski, V. Tiberius oraz A. Viggiano. Bliższe informacje w sieci: <http://www.philosophy.leeds.ac.uk/Conferece/s/BSET.htm>

Friedrich Nietzsche Society przygotowuje międzynarodową konferencję na temat „Nietzsche on Time and History”. Konferencja ta zaplanowana jest na 16–18 IX 2005 r., a ma się odbyć na Uniwersytecie w Cambridge (Péterhouse). Więcej informacji w sieci: <http://people.pwf.cam.ac.uk/md273/>

Holenderskie Towarzystwo Estetyki (NGE) organizuje w Zwolle swoje doroczne sympozjum w dniach 14–15 X 2005 r. Dokładnych informacji może udzielić B. Vandenabeele, Universiteit Gent, Blandijnberg 2, B–9000 Gent, Belgia.

ZJAZDY I KONFERENCJE

Filozofia i etyka interpretacji – to ogólna tematyka konferencji, która odbyła się w Toruniu w dniach 16–18 V 2005 r. Organizatorem był Instytut Filozofii UMK. Otwarcia obrad dokonał Andrzej Szahaj – dyrektor Instytutu Filozofii. W pierwszym dniu referaty wygłosili: Katarzyna Rosner, Teresa Pękała, Leszek Kleszcz, Ewa Rewers, Michał Januszkiewicz, Dariusz Skórczewski, Andrzej Stoff, Łukasz Wróbel, Roman Kubicki, Tomasz Kupś, Mieczysław Dąbrowski, Ewa Szczęsna, Amelia Korzeniewska, Adam Dubik, Beata Przymuszała, Bartosz Korzeniewski. W programie drugiego dnia konferencji znalazły się referaty następujących osób: Barbara Kotowa, Ewa Bińczyk, Adam Kola, Krzysztof Abriszewski, Maciej Kijko, Andrzej W. Nowak, Wojciech Wrzosek, Rafał P. Wierchostawski, Wojciech

Małecki i Grzegorz Marzec. Wygłoszono też komunikaty 20-minutowe: Lidia Godek, Marcin Adamiak, Paweł Mościcki, Piotr Śniezdziwski, Joanna Kowalska, Maciej Maryl. W ostatnim dniu referentami byli: Krzysztof Wieczorek, Jan Hudzik, Danuta Szajnert, Katarzyna Więckowska, Edyta Lorek-Jezińska, Marek Jeziński, Anna Zeidler-Janiszewska, Andrzej Michalak, Agnieszka Kaczmarek. Konferencja odbywała się w podziale na odrębne sesje obejmujące dwa lub trzy referaty, po których toczyła się dyskusja. Niektóre sesje miały wyraźnie określoną tematykę: Interpretacja w działaniu; Interpretacja w naukach społecznych; Interpretacja w literaturoznawstwie.

Człowiek i państwo. Na ten temat odbyło się 27 IV 2005 r. w Lublinie IV Międzynarodowe Sympozjum z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu” urządzone przez Katedrę Filozofii Kultury KUL wraz z Fundacją Lubelskiej Szkoły Filozofii Chrześcijańskiej. Po oficjalnym otwarciu sympozjum przez Rektora KUL obrady prowadzono w trzech częściach: 1. Wykłady, 2. i 3. Dyskusje panelowe. W części pierwszej (przedpołudniowej) wykład wygłosili: Mieczysław A. Krapiec, Piotr Jaroszyński i Andrzej Maryniarczyk. Odbyła się też dyskusja panelowa przy udziale Petera Redpatha, Curtis Hancocka i Brendana Sweetmana. W części drugiej (popołudniowej) omawiano cztery tematy: 1. Państwo, rodzina i praca, 2. Naród a państwo, 3. Religia a państwo, 4. Państwo a środowisko naturalne. W części trzeciej odbył się panel dyskusyjny na temat „Państwo i polityka. Sprzymierzeńcem czy zagrożeniem dla współczesnego człowieka?”

Międzynarodowe sympozjum pt. „Ojciec Józef Maria Innocenty Bocheński – w 10. rocznicę śmierci” zorganizowane zostało przez Wyższą Szkołę Finansów i Zarządzania w Warszawie 22 IV 2005 r. Na pierwszej sesji plenarnej referaty wygłosili: ks. M. Lubański, W. Sztumski, J. Czerny, W. Strawieński, D. Łukasiewicz oraz ks. J. Swastek, Na drugiej sesji plenarnej referaty mieli: A. Andrzejuk, S. Konstańczak, H. Piliś, G. Besler, A. Pietruszka, R. Dupkała i R. Kozłowski.

Międzynarodowa Konferencja Naukowa nt. „Filozofia polska i jej kontakty międzynarodowe” urządzona została przez Wyższą Szkołę Finansów i Zarządzania w Warszawie w dniach 19–20 V 2005 r. Obradom plenarnym w pierwszym dniu przewodniczył Zachariasz Łyko oraz Paweł Czarnecki, zaś w dru-

gim dniu Bronisław Burlikowski i Henryk Piliś. Wśród wygłaszających referaty znalazło się dziewięć osób z zagranicy. Nawiązywano do twórczości K. Twardowskiego, B. Leśmiana, M. Walisa, J. Aleksandrowicza, A. Cieszkowskiego, P. Trzebuchowskiego, A. Mickiewicza, J. Woronieckiego, S. Leszczyńskiego, K. Wyki, S. I. Witkiewicza, S. Brzozowskiego, W. Rubczyńskiego, B. Suchodolskiego. Rozpatrywano też różne związki filozofii polskiej z myślą innych narodów Europy.

Konferencja w Krakowie. Instytut Filozofii i Socjologii Akademii Pedagogicznej w Krakowie organizuje w dniach 23–25 XI 2005 r. konferencję na temat: „Kondycja człowieka współczesnego. Diagnozy i perspektywy”. Celem konferencji jest ukazanie obrazu człowieka z perspektywy najważniejszych nurtów współczesnej filozofii. Chodziłoby przy tym uwzględnienie wyzwań i zagrożeń, jakie niesie z sobą rozwój nauki i masowej komunikacji, technicyzacja życia i relatywizacja w świecie wartości. Konferencja ma mieć szeroką formułę. W jej ramach odbędą się odczyty przedstawicieli polskiego środowiska filozoficznego, panel anglojęzyczny, w którym uczestniczyć będą goście m.in. z USA, oraz Ogólnopolskie Forum Studenckie, na które zaproszeni zostali członkowie studenckich kół filozoficznych z całej Polski (L. K.).

The Concept of Love in Modern Philosophy. Spinoza and Kant to tematyka omawiana 11–12 V 2005 r. we Flamandzkiej Akademii Nauk i Sztuk. Mówcami byli: S. James, W. Bartuschat, C. Wilson, G. Bores, T. Schmaltz, M. Moors, W. Lemmens i H. De Dijjn.

Międzynarodowe Warsztaty Filozoficzne na temat „Platon przekształcony”, zorganizowane przez Wyższy Instytut Filozofii i Centrum Antycznej Filozofii (Leiden – Leuven – Utrecht) odbyły się w Lowanium w dniach 18–19 V 2005 r. Po wprowadzającym wykładzie Dorothei Frede odbyły się dwie sesje. Na pierwszej omawiano dialog „Philebus”, na drugiej – „Parmenides”. Referaty wygłosili: D. Frede, G. Van Riel, L. Brisson, Chr. Helmig i P. d’Hoine.

Sztuka i poznanie były tematem kongresu urządzanego na Uniwersytecie w Erfurcie 9–11 VI 2005 r. Obrady toczyły się w języku angielskim. Referentami byli R. Eldridge, B. Harrison, J. Gibson, W. Huemer, L. Poggi, C. Z. Elgin, Ch. Schildknecht, A. Burri, S. Dörling, G. Gabriel, P. Lamarque, J. Schulte.

Więcej informacji w sieci: <http://www.uni-erfurt.de/philosophie>

Medycyna, filozofia i humanistyka. Na ten temat odbędzie się w Helsinkach XX Międzynarodowa Konferencja Europejskiego Towarzystwa Filozofii Medycyny i Opieki Zdrowotnej, która wyznaczona została na 23–26 VIII 2006 r. Osoby chcące wygłosić referat na tej konferencji powinny w terminie do 1 XII 2005 r. przesłać streszczenie referatu pod adresem: Dr. Bert Gordijn, Secretaris van de ESPMH, Radboud Universiteit Nijmegen, Postbus 9101, N1–6500 HB Nijmegen.

The Mechanisation of Natural Philosophy ma być tematem międzynarodowego kolokwium, które ma się odbyć w Grenoble (Francja) 17–19 XI 2005 r. Jako języki kongresowe przyjęto francuski i angielski. W programie przewidziane są wystąpienia następujących osób: D. Garber, G. Giglione, S. Roux, V. Navarro, C. Martin, Chr. Luety, W. Roy Laird, F. de Buzon, C. R. Palmerino, O. Gal, E. Jung-Palczewska, A. Malet, A. Clericuzzio, R. Fanckowiak, S. Gomez-Lopez, A. Gabbay i M. Fichant.

Transcendence and Phenomenology. Na tak sformułowany temat odbędzie się konferencja urządzona w dniach 1–2 IX 2005 r. na Uniwersytecie w Nottingham. Organizowana jest przez Centre of Theology and Philosophy (COTP), Szczególna uwaga ma być skierowana na tzw. teologiczną odmianę fenomenologii, widoczną w pracach M. Henryego, J.-L. Mariona, J.-L. Chrétiena i innych. Program przewiduje wystąpienia następujących osób: J.-Y. Lacoste, A. Steinbock, N. Depraz, R. Kearney, R. Visker, J. Milbank, E. Falque, R. Welten i D. Moran, Zainteresowani mogą zwrócić się do C. Cunninghama pod adresem: conor.cunningham@nottingham.ac.uk

Phenomenology and Psychiatry for the 21 st Century stanowić będzie ogólny temat omawiany na jednodniowej konferencji w King's College w Londynie 5 IX 2005 r. Rozważane mają być możliwości wykorzystania fenomenologii w psychiatrii w świetle najnowszych ustaleń neurologii. Więcej informacji w sieci: <http://www.iop.kcl.ac.uk>

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Józef Bańka (UŚ) otrzymał 19 XI 2004 r. Pamiątkowy Medal Uniwersytetu Pałackiego

w Ołomuńcu. Medal ten jest uhonorowaniem prawie piętnastoletniej współpracy między Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu Pałackiego a Wydziałem Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, w której to współpracy prof. Józef Bańka ma znaczny udział wprawdzie jako dyrektor Instytutu Filozofii, a następnie dziekan Wydziału. Szczególnie intensywna jest współpraca między ołomuniecką Katedrą Filozofii a Instytutem Filozofii UŚ i obejmuje zarówno pracowników, jak i studentów (wykłady, konferencje, pobyty służbowe, publikacje). A zaczęło się to od zaproszenia na tygodniowy cykl wykładów (20 godz.) prowadzonych przez prof. Bańkę w październiku 1995 r. na temat „Eutyfryonika, etyka prostomyślności i recentywizm” w ramach organizowanych przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Pałackiego „Hebdomades Philosophicae Olomucenses”, na które zapraszani są goście z zagranicy przedstawiający przez siebie wybrany zakres zagadnień. Trzeba także wspomnieć o posiedzeniach Towarzystw Filozoficznych – w Ołomuńcu i w Katowicach – na których wygłaszane są wykłady, w czym prof. Bańka ma także swój udział (C. G.).

Artur C. Danto, emerytowany profesor filozofii Uniwersytetu Columbia (New York) wygłosił w czerwcu 2005 r. na Uniwersytecie w Köln cztery gościnne wykłady w ramach „Albertus-Magnus-Professor”: 6 VI – The Gap between Art and Lite; 8 VI – Whatever Happened to Aesthetics?; 9 VI – A Criticism after the End of Art; 14 VI – Three Brillo Boxes. The Question of Style.

Andrzej Kiepas (UŚ) przedstawił 19 I 2005 r. w Częstochowskim Oddziale PTF referat pt. „Odpowiedzialność nauki i techniki” oraz udzielił informacji o działalności i planach Międzynarodowego Centrum Zrównoważonego Rozwoju.

Leon Koj (UMCS) wygłosił w Częstochowskim Oddziale PTF odczyt pt. „Ewolucja a wychowanie” utrzymany w formie literacko-filozoficznych powiastek.

Bruno Latour (École Normale Supérieure des Mines w Paryżu oraz Harvard University) wygłosił w drugim semestrze roku akademickiego 2004–2005 dwa wykłady na Uniwersytecie w Amsterdamie.

Andrzej Noras (UŚ) wygłosił w Częstochowskim Oddziale PTF 20 X 2004 r. referat pt. „Neokantowskie korzenie filozofii N. Hartmanna”.

Marek Rembierz (UŚ, filia w Cieszynie) przedstawił 20 X 2004 r. w Oddziale Częstochowskim PTF referat nt. „Zagadnienia metafizyczne w dociekaniach J. M. Bocheńskiego”.

KONKURSY I NAGRODY

Rüdiger Safranski otrzymał nagrodę Lipskiej Buchmesse 2005 r. w kategorii „Estetyka” za swą książkę *Friedrich Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus* (Hanser, München, 2004, ss. 559).

Karl-Jaspers Preis, nagroda przyznawana przez miasto Heidelberg, została nadana Michaelowi Theunissen (ur. 1932). Laureat dał się poznać swymi publikacjami o Heglu i Kierkegaardzie. Wcześniejszymi laureatami tej nagrody byli H.-G. Gadamer, J. Habermas, E. Levinas, P. Ricoeur i R. Spaemann.

NEKROLOGIA

Stanislas Breton (ur. w Bordeaux w 1912 r.), zakonnik zajmujący się filozofią, zwłaszcza scholastyczną. Nauczał w Lyonie, potem w Paryżu. Wśród jego licznych publikacji wyróżniają się prace o neoplatonizmie, filozofii Spinozy, N. Hartmanna oraz artykuły o chrześcijaństwie. Zmarł 2 IV 2005 r. w Brysur-Marne.

Richard Popkin (ur. w 1923 r. w Manhattan), em. profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego, zmarł w Los Angeles 13 IV 2005 r. Doktorat otrzymał w 1950 r. na Uniwersytecie Columbia, potem był profesorem Uniwersytetu Iowa oraz Uniwersytetu Waszyngtońskiego.

Był członkiem redakcji „Journal of the History of Philosophy” oraz założycielem „International Archives in the History of Ideas”. Najbardziej znaną jego publikacją była książka *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (1960).

Paul Ricoeur (ur. w 1913 r. w Valence), wybitny filozof francuski, zmarł w Châtenay-Malabry 20 V 2005 r. w wieku 92 lat. Był wspólnikiem z H.-G. Gadamerem wpływowym propagatorem filozofii hermeneutycznej. Pochodził z rodziny protestanckiej, wcześniej stracił rodziców. W czasie drugiej wojny był jeńcem w Niemczech. W tym czasie przełożył na język francuski Husserla *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Po wojnie w latach 1948–1956 był profesorem w Strasburgu, później w Paryżu na Sorbonie, a potem w Nanterre, ale porzucił to stanowisko w 1970 r. Przez szereg lat pracował jako profesor gościnny w Katolickim Uniwersytecie w Lowanium, po czym powrócił do Nanterre i tam nauczał do przejścia na emeryturę w 1981 r. Od lat siedemdziesiątych był też gościnnym profesorem na Uniwersytecie Chicagowskim. Współredagował „Esprit” oraz „Revue de Métaphysique et de Moral”. Otrzymał wiele wyróżnień i nagród. Do najważniejszych jego dzieł zalicza się *Philosophie de la volonté* (1949–1950), *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (1970), *La métaphore vive* (1975), *Temps et récit* (1983–1985), *Soi-même comme un autre* (1990), *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2002). Napisał też liczne artykuły, z których część znajduje się w jego *Histoire et vérité* (1964) i w trzytomowych *Lectures* (1991–1994).

ISSN 0035-9599

www.wydawnictwo.uni.torun.pl