

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LVII
NUMER 2

Wojciech Słomski – Profesor Władysław Krajewski Zarys sylwetki w osiemdziesiąt rocznicę urodzin Profesora. Władysław Krajewski – Moja ewolucja filozoficzna. Zofia Majewska – Sympozjum „Filozofia polska XX wieku”. Mirosław A. Michalski – Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji poświęconej Tadeuszowi Czeżowskiemu. – Odczyty i wykłady. – Recenzje i sprawozdania. – Życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. – Autobiogramy. – Przegląd czasopism (W. Mincer). – Zapiski bibliograficzne (W. Mincer). – Wiadomości bieżące.

SPIS RZECZY

Wojciech Słomski – Profesor Władysław Krajewski Zarys sylwetki w osiemdziesiątą rocznicę urodzin Profesora.....	193
Władysław Krajewski – Moja ewolucja filozoficzna	211
Zofia Majewska – Sympozjum „Filozofia polska XX wieku”	217
Mirosław A. Michalski – Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji poświęconej Tadeuszowi Czeżowskiemu	223
Odczyty i wykłady	231
T. Rzepa: Teoretyczne podstawy psychologicznego interpretowania jako wspólne odkrycie Twardowskiego i Witwickiego, s. 231. S. Dąbrowski: Degradująca troska. Część II, s. 245. R. Paradowski: Bergson i problem metafizyki, s. 257. J. Ku- rowicki: Odmiany piękna, s. 267. H. Szulga: Odkrycie naukowe: podejście herme- neutyczne. Cz. 1, s. 273.	
Recenzje i sprawozdania	285
M. Woźniczka (red.): Filozofia – sztuka myślenia i dobro wspólne. Sposoby uczenia się i nauczania filozofii (J. Piergończuk), s. 285. L. Hostyński: Układacz tablic wartości (M. Zdrenka), s. 290. Hominem Quero. Studia z etyki, estetyki, historii nauki i fi- lozofii, historii myśli społecznej (M. A. Michalski), s. 296. T. Szkolut: Awangarda, Neoawangarda i Postawangarda (A. Batrikin), s. 301. S. Wróbel: Odkrycie nieświa- domości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego? (A. Doda), s. 309.	
Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego	315
Autobiogramy	323
Zofia Rosińska, s. 323. Teresa Rzepa, s. 323. Wojciech Sady, s. 331. Jan Władysław Sarna, s. 335.	
Przegląd czasopism (W. Mincer).....	339
American Philosophical Quarterly, s. 339a. Anuario Filosófico [wyd.] Universidad de Navarra 31, s. 339a. Anuario Filosófico [wyd.] Universidad de Navarra 32, s. 339b. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, s. 339b. Ethical Theory and Moral Practice, s. 340a. Ethics, s. 340b. Les Études Philosophiques, s. 341a. The Journal of Philosophy, s. 341b. Mind, s. 341b. Revue de métaphysique et de morale, s. 342a. Revue Internationale de Philosophie, s. 342a. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, s. 342b.	
Zapiski bibliograficzne (W. Mincer)	343
a) Prace opublikowane w Polsce, s. 343a. b) Piśmiennictwo obce, s. 354b.	
Wiadomości bieżące	361
Wiadomości wydawnicze: publikacje jednostkowe, s. 361a; publikacje zbiorowe, s. 364b; wydawnictwa ciągle, s. 365a; czasopisma, s. 367a. Organizacje, s. 369b. Zjazdy i kon- ferencje, s. 370a. Nauczanie, s. 371a. Wiadomości osobiste, s. 371b. Nekrologia, s. 371b.	

PL ISSN 0035-9599

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

TOM LVII
NUMER 2

wydawnictwo
adam marszałek

2000

Komitet Redakcyjny
ZARZĄD POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO

Redaktor
LEON GUMAŃSKI

Sekretarz Redakcji
RYSZARD WIŚNIEWSKI

Korespondenci

WIOLETTA DZIARNOWSKA (Poznań), CZESŁAW GŁOMBIK (Katowice),
LECH GRUDZIŃSKI (Gdańsk), RYSZARD KLESZCZ (Łódź), LESZEK KUSAK (Kraków),
RYSZARD MIREK (Częstochowa), WAWRZYNIEC RYMKIEWICZ (Warszawa),
BOGUMIŁA TRUCHLIŃSKA (Lublin), WITOLD TULIBACKI (Olsztyn)

Adres Redakcji

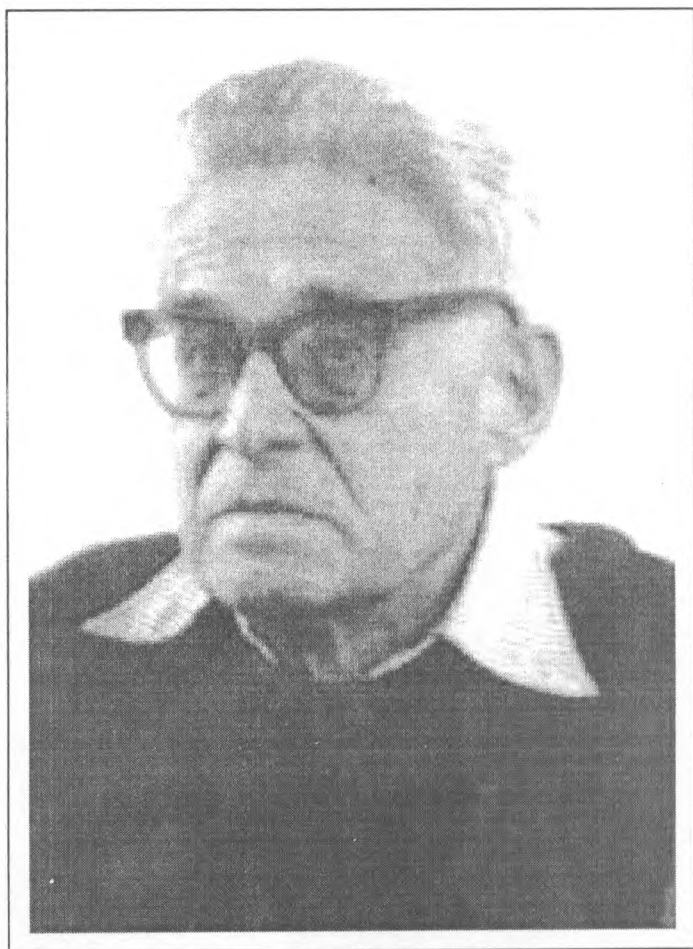
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Instytut Filozofii,
ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń

Wydano z pomocą finansową Komitetu Badań Naukowych

©Copyright by Wydawnictwo Adam Marszałek
Toruń 2000

Printed in Poland

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK
87-100 Toruń, ul. Przy Kaszowniku 37/23
tel./fax (0-56) 623-22-38, tel./fax (0-56) 660-81-60
e-mail: info@marszalek.com.pl
Wydanie I. Ark. druk. 13,35 Ark. wyd. 12,55
Druk: Drukarnia „MADO”
87-148 Łysomice, ul. Warszawska 52
tel. (0-56) 678-34 78



Władysław Krajewski

Wojciech Słomski

Władysław Krajewski w osiemdziesiątą rocznicę urodzin Profesora

Rys biograficzny

Władysław Krajewski urodził się 14 XII 1919 roku w Warszawie, w rodzinie polskich komunistów. Wnuk Adolfa Warskiego od wczesnych lat dziecięcych uważał się za komunistę i marksistę. Dzieciństwo i wychowanie wpłynęły na jego światopogląd. Mając 10 lat był członkiem nielegalnego w Polsce „Pioniera”. W gimnazjum ukrywał swoje poglądy, gdyż były źle widziane przez nauczycieli i kolegów. W 1931 r., mając 11 lat, wraz z matką wyjechał do ZSRR, gdzie mógł swobodnie przyznać się do prokomunistycznych zapatrywań. Szkołę średnią kończy w Moskwie. Miał wielostronne zainteresowania. Pochłaniał książki historyczne, zwłaszcza o rewolucji francuskiej, z biblioteki dziadka Adolfa Warskiego, z którym mieszkali. Jednak głównym przedmiotem jego zainteresowań w tym czasie były matematyka, fizyka i inne nauki przyrodnicze. Ogromne wrażenie zrobiła na nim wzmianka w szkolnym podręczniku fizyki, że odkrycie kwantów potwierdza dialektyczną ideę skokowości w przyrodzie. Skierowało to jego uwagę na filozofię przyrodoznawstwa. Zainteresowanie tą tematyką rozwinęło się podczas studiów na Wydziale Matematyczno-Fizycznym Instytutu Pedagogicznego im. A. Potiomkina. Na Uniwersytet Moskiewski nie został przyjęty, gdyż jego dziadek, ojciec i matka zostali aresztowani (i wkrótce rozstrzelani, o czym jednak dowiedział się znacznie później) akurat w roku 1937, w którym skończył szkołę średnią – był to szczytowy okres terroru stalinowskiego. W Instytucie podczas zajęć z filozofii marksistowskiej studiował szczególnie rozdział poświęcony „najnowszej rewolucji” w przyrodoznawstwie. Po studiach w 1942 roku, pracował przez cztery lata jako nauczyciel fizyki i matematyki w Szkole Średniej im. Lwa Tolstoja, w Jasnej Polanie.

W 1946 roku repatriował się do Polski. Pracując w różnych miejscach, podejmuje studia na Wydziale Matematyczno-Przyrodniczym w 1947 roku. Uczęszczał na kilka wykładów, ale zdał tylko jeden egzamin – z logiki matematycznej u profesora Andrzeja Mostowskiego. Natomiast na Wydziale Filozoficznym zdał wszystkie egzaminy eksternistycznie, m. in. u profesorów T. Kotarbińskiego

(w jego seminarium brał udział przez kilka lat), W. Tatarkiewicza i T. Tomaszewskiego. Magisterium z filozofii zrobił w 1952 roku.

Obok studiów na Uniwersytecie Warszawskim, był „aspirantem” tzn. doktorantem w Szkole Partyjnej przy KC PZPR w Katedrze prof. Adama Schaffa. Przygotował tam pracę doktorską (która się wtedy nazywała „kandydacką”) nt. *Światopogląd Mariana Smoluchowskiego*, którą obronił w 1954 roku w Sekcji Nauk Przyrodniczych Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych KC. Promotorem był profesor chemii fizycznej o zainteresowaniach filozoficznych Ignacy Zlotowski. W 1955 roku zaczął pracować jako docent na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Wówczas była praktyka mianowania na docenta po zatwierdzeniu stopnia kandydackiego (podobnie zostali wtedy docentami L. Kołakowski, B. Baczeko i inni). Dopiero po 1956 r. przywrócono w Polsce przedwojenny system doktoratów i habilitacji.

W latach następnych pełni wiele odpowiedzialnych funkcji, m. in. kierownika Zakładu Filozofii Przyrodznawstwa Uniwersytetu Warszawskiego (1957–1968) oraz Zespołu Historii Filozofii Przyrodznawstwa IFiS PAN (1964–1968), a także członka Zarządu Oddziału Warszawskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (1957–1968), członka zespołu Redakcyjnego „Studiów Filozoficznych” (1959–1968) oraz członka Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (1960–1968). Wszczęte przez Radę Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego w 1963 roku postępowanie o przyznanie Mu tytułu profesora nadzwyczajnego zostało zablokowane przez instancje partyjne, chociaż wszyscy recenzenci dali wniosek pozytywny. Wówczas, jeszcze będąc w PZPR, należał do wewnątrzpartyjnej opozycji i miał napięte stosunki z ówczesnym sekretarzem propagandy, potem I sekretarzem Komitetu Warszawskiego PZPR, J. Kępą. A bez zgody Komitetu Wojewódzkiego, a potem Wydziału Nauki Komitetu Centralnego, żadna nominacja profesorska nie była możliwa. W 1968 roku został wykluczony z PZPR przez Komisję Kontroli Partyjnej (wykluczenie to, jak sam przyznaje, zostało spowodowane krytyką przez niego, ówczesnej linii partii), co na długo uniemożliwiło Mu awans. Ponowiono te starania w latach 1974–1975, jednakże Rada Państwa nadała Mu dopiero w 1983 roku tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1988 roku – zwyczajnego. Cały więc przewód profesorski trwał w Jego przypadku 20 lat, które obficie zapelniał pracą naukową. Wydał w tym czasie szereg publikacji, w których uwidacznia się także Jego ewolucja poglądów politycznych i ideologicznych.

W latach 1980–1990 członek Solidarności, od 1990 roku w ROAD, obecnie w Unii Wolności. W 1990 roku przeszedł na emeryturę. Do 1993 roku prowadził, wraz z profesor Pietruską-Madej, ogólnopolskie seminarium z filozofii nauki. Obecnie wiceprezes Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Przewodniczący Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej (od roku 1990) oraz członek Międzynarodowego Komitetu Olimpiady Filozoficznej (od roku 1995).

Władysław Krajewski prezentował swoje wyniki naukowe na wielu konferencjach m. in.: *Philosophie-Naturwissenschaft* (Lipsk 1958), *Filozofia nauk przyrodniczych* (Moskwa 1966), *Kongres Historii Nauki* (Moskwa 1971), *Colloquia*

Copernicana (Toruń 1973), *Boston Colloquium in the Philosophy of Science* (1979, 1986), *Światowe Kongresy Filozoficzne* (Warna 1973, Moskwa 1994), *Kongresy Logiki i Filozofii Nauki* (Salzburg 1983, Moskwa 1987, Florencja 1995, Kraków 1999), *Kongres Hegłowski* (Stuttgart 1981), *Colloquium Reduktion in der Wissenschaft* (Bielefeld 1983), *Natura badań epistemologicznych* (Bogota 1984), *Problemy mechaniki kwantowej* (Gdańsk 1987), *300-lecie dzieła Newtona 'Philosophiae Naturalis Principia Mathematica'* (Lublin 1987), *Popper o racjonalności nauki* (Janowice 1988), *Racjonalność i cel nauki* (Kraków 1989), *Światowy Kongres Uniwersalizmu* (St. Catherine 1991), *Teorie i modele w procesach naukowych* (Warszawa 1994), *Szkoła Lwowski-Warszawska i współczesna filozofia* (Lwów-Warszawa 1995), *Problemy społeczeństwa otwartego* (Barczewo koło Olsztyna 1996), *Arystoteles i współczesna nauka* (Thessaloniki 1997), *Od krycie i twórczość w nauce* (Gandawa 1998).

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

W 1983 roku na *Kongresie Logiki i Filozofii Nauki* w Salzburgu W. Krajewski spotkał dwóch „wielkich starców”. Pierwszym z nich był Karl Popper, który wygłosił dwa bardzo interesujące referaty. Filozofia Poppera zachwyciła W. Krajewskiego i uznał on, iż nikt ze współczesnych filozofów nie dorównuje K. Popperowi. Drugim „wielkim starcem”, którego W. Krajewski spotkał na tamtym Kongresie był Józef Maria Bocheński, z którym tam nieraz rozmawiał.

Osobowość

W oczach uczniów – Profesor Krajewski stwarzał niepowtarzalną atmosferę zaufania i przyjazny klimat nauczyciela i opiekuna dodającego wiary dla debiutujących na polu nauki. Był dobrym nauczycielem. Z ufnością podchodził do każdego, był wyrozumiały i otwarty na innych. Postawa otwartości uwidacznia się także w sposobie i stylu Jego filozofowania. Wypowiedzi i publikacje cechuje prosta forma wyrażania. Jego nauczanie unika skrajności, stara się godzić przeciwieństwa. W sporze pomiędzy kumulatywistami a zwolennikami radykalnie rewolucyjnego ujęcia, nie kwestionował faktu istnienia rewolucji naukowych, ale starał się zarazem dociec istoty procesów kumulacyjnych. I podobnie, nie negując wpływu tzw. zewnętrznych czynników na rozwój nauki, unikał stanowiska skrajnego, przyznając jednak, że na treść nauki wpływ decydujący mają uwarunkowania wewnętrzne. Jego idee pozostają zazwyczaj w harmonii z tzw. zdroworozsądkowym obrazem świata. Podkreślał wielkość filozofów polskich i ich nowatorski rys w dziejach światowej filozofii. Jego ambicją było pokazanie reprezentantom zachod-

niego piśmiennictwa filozoficznego polskiej literatury przedmiotu. Profesor Krajewski zabiera głos w każdej niemal ważnej i żywo przez filozofów dyskutowanej kwestii. Stara się w swojej aktywności zawodowej uczestniczyć w rozwiązywaniu najbardziej aktualnych problemów współczesnej filozofii. Jest ateistą, ale cechuje go postawa akceptacji dla innych poglądów, także religijnych. Wyznaje pluralizm poglądowy (każdy ma prawo do swojego zdania).

Ceniony za recenzje rozpraw na tytuły i stopnie naukowe. Jako redaktor prac naukowych i pedagog, wielu swoich uczniów zaraził pasją do języka filozoficznego, uczulając na jego piękno. Przyjaciele nazywają go Sławkiem, bo jest niesłychanie bezpośredni, zawsze pełen twórczego i poznawczego zapału, wspinały towarzysz uroczych gawęd i oczywiście „kopalnia politycznych i filozoficznych anegdot”. Pasjonat polityki, lubiący grać w szachy. Dziś, po wielu latach aktywności twórczej wciąż publikuje, uczestniczy w seminariach i konferencjach. Zadziwia swoją żywotną pasją do filozofii. Jest zdecydowanym zwolennikiem wprowadzenia filozofii do szkół średnich, ale nie jako alternatywy dla lekcji religii, lecz przedmiotu dla wszystkich (edukacja etyczna nie jest przeciwstawianiem się religii, ani jej zastępowaniem, dlatego powinna obejmować także wierzących).

Droga i kariera naukowa

Twórczość Władysława Krajewskiego, jest niezwykle płodna i obfitująca w wiele wartościowych pozycji naukowych. W początkowym okresie twórczości (lata 40–50.) był ortodoksyjnym marksistą (*Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, cz. II *Ontologia*, 1959). Nie zawsze trzymał się ortodoksji politycznej, związanej z bieżącą linią partii. Linię tę nigdy publicznie nie krytykował, ale nieraz dyskutował o niej w gronie partyjnych filozofów; np. w okresie tzw. walki z kosmopolityzmem w nauce trzeba było stale podkreślać priorytet uczonych rosyjskich (a także polskich, czeskich itp.) względem zachodnich. Nie zawsze chciał to czynić i upominał go za to, że np. nie wskazał na pierwszeństwo Łomonosowa nad Lavoisierem w odkryciu prawa zachowania materii.

Po 1956 roku, Jego pokolenie filozofów–marksistów przeszło zbiorową ewolucję od ortodoksyjnego marksizmu poprzez rewizjonizm filozoficzny do innych postaw. Jeśli chodzi o filozofów przyrody, to w większości wypadków opowiedzieli się oni za filozofią analityczną, przywiązując coraz mniej wagi do dialektyki, ale zachowując materializm. Następnie niektórzy zerwali całkowicie z marksizmem, inni (do których należy i Władysław Krajewski) – częściowo. Znamienna jest ewolucja grupy filozofów przyrodznawstwa, która skupiła się wokół seminarium zorganizowanego w 1957 roku w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN przez Helenę Eilstein. Wszyscy reprezentowali „scjentystyczną” wersję rewizjonizmu, będąc w opozycji zarówno do dogmatycznych marksistów (byli nadal i tacy) oraz do bardziej głośniejszej „antropologicznej” wersji rewizjonizmu (Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Jerzy Szacki, Krzysztof Pomian i inni). W sprawach politycznych byli zaś zgodni z tą ostatnią grupą, razem walczyli o demokratyzację i „socjalizm

z ludzką twarzą”, w jaki wówczas wierzyli. W filozofii byli jednak przeciwnikami. „Antropologowie” nawiązywali do młodego Marksa i z coraz większym zainteresowaniem studiowali filozofie egzystencjalistyczną, fenomenologiczną i hermeneutyczną. „scjentyści” raczej nawiązywali do Engelsa i z coraz większym zainteresowaniem studiowali post-pozytywistyczną filozofię analityczną. Oczywiście nawiązywano do Engelsa krytycznie. W pierwszym rzędzie, grupa Krajewskiego odrzuciła tzw. logikę dialektyczną, uznanie wewnętrznej sprzeczności tkwiącej rzekomo w ruchu, dogmat o nieskończoności przestrzennej świata, o niesprowadzalności np. chemii do fizyki itp. Wszystko to traktowali jako pozostałości heglizmu, ciężące na klasykach marksizmu, podczas gdy „antropologowie” na ogół Hegla wysoko cenili.

Po 1956 roku Władysław Krajewski stał się „rewizjonistą”, coraz bardziej uznając się za filozofa analitycznego, kontynuatora Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Nadal określa siebie jako materialistę, do dialektyki odnosi się bardziej krytycznie.

W swym dorobku naukowym zajmował się także analizą zagadnień teorio-poznawczych (*Szkice Filozoficzne*, KiW 1963). Ważne miejsce zajęły również rozważania metodologiczne, zagadnienia związane z determinizmem, problemem praw i prawidłowości w nauce (*Konieczność-przypadek-prawo statystyczne*, PWN 1997; *Prawa nauki*, PWN 1982).

Jego prace z lat 70-tych i 80-tych, poświęcone są głównie prawidłowościom rozwoju nauki oraz metodzie idealizacji i metodzie redukcji. Szczegółowa analiza problemów korespondencji i relacji między teoriami zawarta jest m. in. w takich pracach, jak: *Zasada korespondencji w fizyce a rozwój nauki*, PWN 1978 (red.); *Correspondence Principle and Growth of Science*, D. Reidel 1977.

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

Interesujące są Jego pozycje naukowe traktujące o historii nauki (*Pojęcie prawa nauki w XIX wieku*, PWN 1967 (red.)), historii filozofii przyrodoznawstwa (*Engels o ruchu materii i jego prawidłowości*, KiW 1973), czy analiza zmienności i niezmienności norm i politycznych uwarunkowań rozwoju nauki i filozofii. Do późniejszych osiągnięć należy wprowadzenie pojęcia naukowej metafizologii (por. *Dziedzictwo Logicznego Empiryzmu* pod red. M. Czarnockiej oraz „Poznań Studies”, tom 44, zbiór *Polish Essays in the Philosophy of the Natural Sciences*, który ukazał się z inicjatywy i po red. W. Krajewskiego w ramach serii „Boston Studies in the Philosophy of Science”, 1983); *Platonizm czy jednak materializm? W sprawie interpretacji filozoficznej współczesnej fizyki*, „Studia Filozoficzne” (1988) nr 11 (276), *The Universal Scientific Methods*, „Dialog and Humanism”

(1992) nr 2/4; *Alberta Einsteina koncepcja jedności nauki*, w: E. Pietruska, W. Strawński, *Episteme. Z problemów współczesnej teorii wiedzy*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1995, s. 101–122; *Filozoficzne przesłanki naukowych koncepcji struktury wszechświata (od starożytności do Newtona)*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” (1995) t. XXXI, z. 1–2 (123–124), s. 39–51.

Ostatnio podczas prac w Komitecie Głównym Olimpiady Filozoficznej wiele pracy W. Krajewski poświęcił na kompletowaniu i redagowaniu *Słownika Pojęć Filozoficznych*.

Doktoraty (w porządku chronologicznym)

Władysław Krajewski w latach 1958–1995 wypromował 28 doktorów:

1. Irena Szumilewicz (1959), 2. Kazimierz Ochocki (1959), 3. Jan Sikora (1959), 4. Zbigniew Majewski (1963), 5. Wiesław Banasiewicz (1967), 6. Andrzej Bednarczyk (1970), 7. Kazimierz Ślęczka (1971), 8. Elżbieta Pietruska (1971), 9. Zbigniew Kwapich (1971), 10. Wiesław Sztumski (1971), 11. Stanisław Butryn (1972), 12. Olgierd Cetwiński (1972), 13. Jan Kozłowski (1972), 14. Jan Żytkow (1972), 15. Józef Stuchliński (1972), 16. Alina Motycka (1978), 17. Marian Dębogórski [Ugd] (1978), 18. Ewa Chmielecka (1979), 19. Makary K. Stasiak (1979), 20. Aldona Pobjewska (1980), 21. Marek Bielecki (1981), 22. Witold Strawński (1982), 23. Jan Okniański (1982), 24. Jędrzej Stanisławek (1984), 25. Janina Solarska (1985), 26. Michał Brodowski (1987), 27. Ewa Hope (1988), 28. Jan Czerniawski (1995).

Główne idee

A. Prawda

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

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

B. Determinizm

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

C. Materializm

Niezmiennym rysem postawy filozoficznej Władysława Krajewskiego jest na pewno materializm. Niektórzy byli marksiści atakują dziś marksizm z taką samą pasją, z jaką go kiedyś propagowali. Profesor nie aprobejuje takiej postawy. W filozofii marksistowskiej, obok błędów i głupstw, jest też wiele słusznych i cennych idei. Na przykład uznaje zasadnicze tezy materializmu, a także tezy racjonalnie rozumianej, „odheglizowanej” dialektyki, sprowadzające się do uznania zmienności i rozwoju całej rzeczywistości, obecności przeciwstawnych sił i tendencji w każdym systemie materialnym i społecznym, jakościowych różnic między różnymi szczeblami

rozwojowymi i strukturalnymi przyrody, co nie przeczy temu, że szczeble wyższe można w pewnym sensie sprowadzić do niższych (wywieść z nich), ale z uwzględnieniem swoistej struktury szczebli wyższych.

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

D. Filozofia analityczna

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

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

Można twierdzić, iż Profesor reprezentuje orientację scjencyzną, chociaż sam stwierdza, że łączy filozofię analityczną z nauką. Preferuje nazwę „filozofia naukowa” niż „scjentyzm”, ze względu na obciążenia tego ostatniego terminu. Scjentyzm ukształtował się w drugiej połowie XIX wieku. Był to wówczas kierunek oparty na optymizmie poznawczym, który dziś traktuje się jako naiwny. Sądzono bowiem, że nauka przynosi tylko skutki dobroczynne i jej upowszechnienie doprowadzi do dobrobytu i powszechnej szczęśliwości, że rozwój nauki rozwiąże

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

E. „Popperyzm”

Profesor Krajewski spotkał Poppera w 1983 roku. Uważa go za największego filozofa dwudziestego wieku. Karl Popper był filozofem analitycznym i naukowym. Przejawiał głębokie zainteresowanie dla nauk – od matematyki i logiki poprzez fizykę i biologię do socjologii. Dokonał przelomu w filozofii nauki i w epistemologii, krytykując pozytywizm Koła Wiedeńskiego, jego wąski indukcjonizm i radykalny empiryzm, jego niechęć do wszelkiej metafizyki. Zapoczątkował nowy kierunek w filozofii nauki, który nazywał dedukcjonizmem lub falsyfikacjonizmem, a który dziś nazywamy raczej hipotetyzmem. Potem zaś lansował w filozofii i całym myśleniu ludzkim kierunek zwany krytycznym racjonalizmem. Kładzie on nacisk na potrzebę racjonalnej analizy każdego problemu, krytycznego stosunku do wszelkich hipotez, cudzych i własnych, poddawanie ich „surowym testom”. Do innych zasług Poppera w filozofii nauki należy zwrócenie uwagi na „teoretyczne obciążenie” wszelkich faktów, a zatem na potrzebę decyzji co do tego, co w danych okolicznościach uznać za fakt, za „zdanie bazowe” według jego terminologii. Stworzył w ten sposób nową postać konwencjonalizmu, który jednakże mieści się w pełni w ramach realizmu teoriopoznawczego i racjonalizmu, do których Popper się zawsze przyznawał. Ponadto: wnikliwą krytykę historycyzmu, postulującego niewzruszone prawa dziejowe, obronę „społeczeństwa otwartego” przeciwko różnym totalitaryzmom, a także odrzucanie wszelkiego fundamentalizmu, zarówno religijnego i ideologicznego, jak i filozoficznego (widocznego np. u Husserla). Prof. Krajewski nie odnosi się do Poppera bezkrytycznie. Uważa, że np. zbyt jednostronnie akcentował falsyfikację, niesłusznie odmawiał wszelkiego znaczenia indukcji itp.

Nota bibliograficzna

Systematyzując życie i twórczość Władysława Krajewskiego korzystano z istniejących już opracowań tego zagadnienia: Elżbieta Pietruska-Madej, *Nestor powojennej filozofii nauki w Polsce profesor Władysław Krajewski*, w: E. Pietruska-Madej, Witold Strawiński (red.), *Episteme. Z problemów współczesnej teorii wiedzy*, Warszawa 1995, s. 9-22; Jan Such, Elżbieta Pakszys, *Twórczość naukowa profesora Władysława Krajewskiego*, w: Jan Such, Elżbieta Pakszys, Irena Czerwonogóry (red.), *Rozprawy i szkice z filozofii i metodologii nauk*, Warszawa-Poznań 1992, s. 5-9; (Autobiogram) *Władysław Krajewski*, w: „Ruch Filozoficzny” 1999, t. LVI, nr 1, s. 82-84; Małgorzata Szcześniak, *Krajewski Władysław*, w: Bolesław Andrzejewski, Roman Kozłowski (red.), *Słownik Filozofów Polskich*, Poznań 1999, s. 89-91; rozmowa E. Pietruskiej-Madej i R. Banajskiego z profesorem, *Nikt nie dorównał Popperowi*, w: „Biuletyn Olimpiady Filozoficznej” nr 9, s. 29-40. W dużym stopniu wykorzystano także skrypt z wykładów Profesora zmieniając formę narracyjną.

Bibliografia prac prof. Władysława Krajewskiego

A. Monografie polskie

1. *Światopogląd Mariana Smoluchowskiego*, Warszawa 1956.
2. *Związek przyczynowy*, Warszawa 1967.
3. *Engels o ruchu materii i jego prawidłowości. Główne idee „Dialektyki przyrody” z perspektywy stu lat*, Warszawa 1973.
4. *Konieczność, przypadek, prawo statystyczne*, Warszawa 1977.
5. *Prawa nauki. Przegląd zagadnień metodologicznych*, Warszawa 1982, II wyd. 1998.

angielskie

6. *Correspondence Principle and Growth of Science*, „Series Episteme” 4, Dordrecht 1977.

B. Redakcja zbiorów rozpraw polskie

7. *Pojęcie prawa nauki w XIX wieku*, Warszawa 1967.
8. *Z dziejów pojęcia prawa nauki w naukach biologicznych*, Warszawa 1967.
9. *Pojęcie prawa nauki w końcu XIX wieku*, Wrocław 1969.
10. *Pojęcie prawa nauki a konwencjonalizm na początku XX wieku*, Wrocław 1972.

11. *Z dziejów pojęcia mechanicyzmu w fizyce i chemii*, Wrocław 1974.
12. (Wraz z W. Mejsbaumem i J. Suchem) *Zasada korespondencji w fizyce a rozwój nauki*, Warszawa 1974.
13. (Wraz z E. Pietruską-Madej i J. Żytkowem) *Relacje między teoriami a rozwój nauki*, Wrocław 1978.
14. (Wraz z W. Strawińskim) *O uniwersalności i jedności nauki*, Warszawa 1993.

angielskie

15. *Polish Essays in the Philosophy of the Natural Sciences*, „Boston Studies in the Philosophy of Science” 68, Dordrecht 1982.

C. Rozprawy w zbiorach polskie

16. *O empirycznej sprawdzalności twierdzeń filozoficznych*, w: H. Eilstein, M. Przelęcki (red.), *Teoria i doświadczenie*, Warszawa 1967.
17. *Engels o prawach przyrody*, w: poz. 7.
18. *Marian Smoluchowski o prawach fizyki*, w: poz. 9.
19. *Pojęcie prawa w teorii nauki Ernesta Macha*, w: poz. 10.
20. *Filozofia matematyki Samuela Dicksteina*, w: A. Hochfeldowa i B. Skarga (red.), *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, Wrocław 1972.
21. *Mechanicyzm i redukcjonizm*, w: poz. 11.
22. *Idealizacja, redukcja, korespondencja*, w: poz. 12.
23. *Materializm przyrodniczy uczonych polskich przelomu XIX i XX stuleci*, w: B. Skarga (red.), *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. III, Warszawa 1977.
24. *Pojęcia rozwoju i postępu*, w: J. Kmita (red.), *Założenia teoretyczne badań nad rozwojem historycznym*, Warszawa 1977.
25. *Różne relacje między teoriami i problem niewspółmierności*, w: poz. 13.
26. *Idealizacyjna koncepcja rozwoju nauki*, w: A. Klawiter, L. Nowak (red.), *Odkrycie, abstrakcja, prawda, empiria, historia a idealizacja*, Warszawa 1979.
27. *Jak rozumieć tezę „Byt określa świadomość”?*, w: M. Siemek (red.), *Markszizm w kulturze filozoficznej XX wieku*, Warszawa 1988.
28. *Czy wszystkie nauki o przyrodzie są historyczne?*, w: J. Kmita i K. Łastowski (red.), *Historyzm i jego obecność w praktyce naukowej*, Warszawa 1990.
29. *Czy prawdę i fałsz w nauce wyjaśniamy jednakowo? Krytyka „tezy o symetrii” szkoły edynburskiej*, w: S. Butryn (red.), *Z zagadnień filozofii nauk przyrodniczych*, Warszawa 1991.
30. *O twórczości filozoficznej Jana Sucha*, w: T. Buksiński (red.), *Współczesna filozofia nauki*, Poznań 1991.

31. *Stalinizm a nauki przyrodnicze. Przykład oddziaływania czynników zewnętrznych na naukę*, w: S. Amsterdamski i in. (red.), *Historia i wyobraźnia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, Warszawa 1992.
32. *Uniwersalność nauki*, w: poz. 14.
33. *Jedność i wielopoziomowość przyrody*, w: poz. 14.
34. *Mosty, organizmy i przekonania naukowe. 'A propos tezy o symetrii Davida Bloora*, w: B. Markiewicz (red.), *O filozofii praktycznej*, Warszawa 1993.
35. *Wartości w nauce*, w: B. Markiewicz (red.), *Filozofia i wartości*, Warszawa 1994.
36. *Uniwersalne normy etyczno-metodologiczne w nauce*, w: J. Sekuła (red.), *Czy możliwa jest etyka uniwersalna?*, Siedlce 1994.
37. *Naukowa metafizyka a logiczny empiryzm*, w: M. Czarnocka (red.), *Dziedzictwo logicznego empiryzmu*, Warszawa 1995.

angielskie

38. *The Idea of Statistical Law in Nineteenth Century Science*, w: *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, „Boston Studies in the Philosophy of Science” 14, Dordrecht 1974.
39. *Copernicus and Galileo versus Aristotle – a New Scientific Method against Dogmatism and Crude Empiricism*, „Colloquia Copernicana” IV, Wrocław 1975.
40. *Correspondence Principle and the Idealization*, w: M. Przełęcki et al. (red.), *Formal Methods in the Methodology of Empirical Sciences*, Wrocław 1976.
41. *On Hypotheses and Hypotheticism*, w: *Scientific Philosophy Today. Essays in Honor of Mario Bunge*, „Boston Studies in the Philosophy of Science” 67, Dordrecht 1982.
42. *Polish Philosophy of Science*, w: poz. 15.
43. *Four Conceptions of Causation*, w: poz. 15.
44. *Aiming at Truth as a Trans-Historical Principle of Science*, w: D. Henrich (red.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983.
45. *May We Identify Reduction and Explanation of Theories?*, w: W. Balzer et al. (red.), *Reduction in Science*, „Synthese Library” 175, Dordrecht 1983.
46. *Two Conceptions of Statistical Law*, w: L. Kostro et al. (red.), *Problems in Quantum Physics*, Gdańsk 1987; Singapore 1988.
47. *Were There Scientific Revolutions in Physics between Newton and Einstein?*, w: W. Kamiński (red.), *Isaac Newton's 'Philosophiae Naturalis Principia Mathematica'*, Lublin 1987; Singapore 1988.
48. *Approximative Truth and Depth as the Main Aims of Science. A Discussion with John Watkins*, w: J. Misiak (red.), *The Problem of Rationality in Science and Philosophy*, „Boston Studies in the Philosophy of Science” 160, Dordrecht 1995.

49. *Stalinism and Soviet Science*, w: K. Gavroglu et al. (red.), *Science, Politics and Social Practice*, „Boston Studies in the Philosophy of Science” 164, Dordrecht 1995.
50. *Scientific Meta-Philosophy*, w: W. Herfel et al. (red.), *Theories and Models in Scientific Processes*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” 41, Rodopi, Amsterdam 1995.

rosyjskie

51. *Problema ontologiczeskoj kategorii pricziny i sledstwija*, w: *Zakon, nieobchodimost', wierojatnost'*, Moskwa 1967.
52. *K woprosu o klassifikacii zakonow nauki*, w: G. Swiecznikow (red.), *Sowriemiennyj determinizm i nauka*, t. I, Nowosibirsk 1975.

niemieckie

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

D. Artykuły w encyklopediach

55. „*Determinizm i indeterminizm*”, w: *Filozofia a Nauka. Zarys Encyklopedyczny*, Wrocław 1987.
56. „*Kauzalizm i finalizm*”, tamże.
57. „*Ontologia*”, tamże.
58. „*Rewolucja naukowa*”, tamże.
59. „*Bunge Mario. Treatise on Basic Philosophy*”, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 2, Warszawa 1994.
60. „*Lenin Wladimir, Materializm i empiriokrytycyzm*”, w: tamże.
61. „*Planck Max. Wege zur physikalischen Erkenntnis*”, w: tamże.

E. Wstępy i posłowia

62. „Wstęp” do *Wyboru pism filozoficznych Mariana Smoluchowskiego*, Warszawa 1956.
63. „Słowo wstępne” do książki Dawida Bohma *Przyczynowość i przypadek w fizyce współczesnej*, Warszawa 1961.
64. „*Max Planck jako filozof*”, posłowie do książki Maxa Plancka *Jedność fizycznego obrazu świata*, Warszawa 1970.
65. „*Dialektyka przyrody po stu latach*”, wstęp do *Dialektyki przyrody Fryderyka Engelsa*, Warszawa 1979.

F. Artykuły w czasopismach naukowych (wybór)

66. *Uwagi o prawach dynamicznych i statystycznych*, „Myśl Filozoficzna” 1954, nr 3 (13).
67. *O przedmiocie filozofii marksistowskiej i innych sprawach spornych*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 2 (5).
68. *O pojęciach prawdy względnej*, „Studia Filozoficzne” 1963, nr 3–4 (34–35).
69. *Istota związku przyczynowego*, „Studia Filozoficzne” 1964, nr 1 (36).
70. *W sprawie pojęcia determinizmu*, „Studia Filozoficzne” 1964, nr 4 (39).
71. *Fryderyka Engelsa klasyfikacja form ruchu materii i podstawowych nauk przyrodniczych*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1971, nr 1.
72. *Projekt klasyfikacji praw nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1972, nr 3.
73. *Zasada korespondencji w fizyce a rozwój nauki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1973, nr 1.
74. *O naukach nomologicznych i nomologiczno–idiograficznych*, „Nauka Polska” 1973, nr 3.
75. *Darwinizm a materializm historyczny. Statystyczno–selektywna interpretacja prawa zależności świadomości społecznej od bytu społecznego*, „Studia Socjologiczne” 1974, nr 3.
76. *Związek ilości z jakością. Analiza, przeformułowanie i formalizacja prawa „przejścia ilości w jakość”*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 4 (101).
77. *Czy prawa idealizacyjne mogą być zdaniem praktycznymi?*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 5 (102).
78. *Kopernik i Galileusz versus Arystoteles – nowa metoda naukowa przeciw dogmatyzmowi i wąskiemu empiryzmowi*, „Studia Metodologiczne UAM” 1974, nr 12.
79. *Cybernetyczny schemat oddziaływania wzajemnego teorii i praktyki*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 7–8.
80. *O indukcjonizmie, istotności i innych sprawach spornych*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 6 (127).
81. *O względnej prawdziwości praw i teorii naukowych*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 4 (137).
82. *Rewolucje i kumulacja w rozwoju nauki*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1977, nr 4.
83. *Etapy rozwoju determinizmu*, „Człowiek i Światopogląd” 1980, nr 4.
84. *Indukcja a hipoteza. Czy metoda hipotetyczno–dedukcyjna różni się istotnie od metody indukcyjnej?*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 5 (174).
85. *Historia nauki i jej racjonalna rekonstrukcja*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6 (210–211).
86. *O losach filozofii w PRL*, „Krytyka” 1985, nr 19–20.

87. *Czy przesłanki wyjaśniania naukowego muszą być prawdziwe?*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 7 (248).
88. *Platonizm czy jednak materializm? W sprawie interpretacji filozoficznej współczesnej fizyki*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 11 (276).
89. *Rola czynników wewnętrznych i zewnętrznych w rozwoju nauki*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1986, nr 3–4.
90. *Trzydzieści lat filozofii nauk przyrodniczych w Polskiej Akademii Nauk i poza nią (1957–1987)*, „Ruch Filozoficzny” 1989, nr 1.
91. *Dlaczego nie wiedziałem o zbrodniach UB?*, „Krytyka” 1989, nr 32.
92. *O niezmiennych o zmiennych normach nauki. Które normy XVII-wiecznej fizyki przestały obowiązywać?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 1–2.
93. *Jeszcze i platonizm i materializm w fizyce. Odpowiedź Michałowi Hellerowi i Józefowi Życińskiemu*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4.
94. *Pozytywizm, filozofia racjonalistyczna, naukowa, analityczna. Uwagi o sporach terminologicznych*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, nr 1.
95. *Filozofia nauki w Polsce*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1994, nr 2 (30).

angielskie

96. *The Role of Correspondence Principle in the Development of Physics*, „Dialectics and Humanism” 1974, nr 3.
97. *Idealization and Factualization in Science*, „Erkenntnis” 1977, nr 3.
98. *Approximative Truth of Fact-Statements, Laws and Theories*, „Synthese” 1978, vol. 38.
99. *The March Events of 1968 and Polish Philosophy*, „Praxis International” 1982, nr 1.
100. *Explanation, Truth and Idealization (Nancy Cartwright, How the Laws of Physics Lie)*, „Dialectics and Humanism” 1987, nr 2.
101. *Internal and External Factors in the Development of Science*, „Science of Science” 1988–89, nr 1–8.
102. *The Universal Scientific Methods*, „Dialogue and Humanism” 1992, nr 2–4.
103. *Questions of the Objects of Knowledge and Types of Realism*, „International Studies in the Philosophy of Science” 1992, vol. 6, nr 3.

rosyjskie

104. *Bor'ba Mariana Smoluchowskiego za nauczniżu atomistiku*, „Woprosy Filosofii” 1956, nr 4.
105. *Materialisticheskie tendencii w polskoj filosofii XX wieku*, „Woprosy Filosofii” 1960, nr 3.
106. *Piat' poniatij priczinnoj swiazi*, „Woprosy Filosofii” 1966, nr 7.

niemieckie

107. *Materie, Energie, Information*, „Scientia” I–II 1969.
108. *Die statistische Natur der Grundgesetze der Gesellschaft*, „Zeitschrift für Soziologie” 1974, z. 3.

francuskie

109. *La conception idéalisatrice du développement de la science*, „Fundamenta Scientia” 1980, vol. 1.

(uzupełnienie)

Redakcja zbiorów rozpraw
angielskie

16. *Polish Philosophers of Science and Nature in the 20th Century*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 74. Rodopi, Amsterdam 2000 (ed. and Introduction, with J.J. Jadacki)

Rozprawy w zbiorach
polskie

1. *Filozofia racjonalistyczna, naukowa, analityczna*, Filozofia w szkole 1999.

angielskie

1. *Must the Explanans Be True?* D. Gniw & R.S. Cohen (eds.), *Issues and Images in the Philosophy of Science*, „Boston Studies in the Philosophy of Science” 192, Dordrecht 1997.
2. *The Triumph of Historical Materialism*, Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 60, Rodopi, Amsterdam 1998.
3. *Janina Kotarińska: Logical Methodology and Semantic*, w poz. 16.
4. *Marian Smoluchowski: A Forerunner of the Chaos Theory*, w poz. 16.
5. *Aristotelian and Leibnizian Concepts of Possibility*, Demetra Sfendoni-Metzou et al. (eds.), *Aristotle and Contemporary Science*, Vol II. Peter Lang, New York 2001.

Artykuły w czasopismach
polskie

1. *Kłęska i triumf materializmu historycznego*, „Ruch Filozoficzny” 1995, Nr 3-4.

2. *Różne pojęcia modelu w nauce*, „Zagadnienia naukoznawstwa” 1996, Nr 4.
3. *Trzy pojęcia sytuacji w nauce*, „Filozofia nauki” 1998, Nr 3-4.
4. *Umiarkowany scjentyzm epistemologiczny i metafizyczny*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2000, Nr 2-3.

angielskie

1. *Ideal Object as Models in Science*, „International Studies in the Philosophy of Science” 1997, No 2.
2. *Energetic, Informatonal, and Triggering Causes*, „Erkenntnis” 1997, No 2.

Władysław Krajewski

Moja ewolucja filozoficzna

Wychowany w rodzinie komunistycznej, marksizm wchłonąłem „z mlekiem matki”. Podczas wojny skończyłem Wydział Matematyki i Fizyki jednej z wyższych uczelni w Moskwie. Interesowały mnie głównie zagadnienia filozoficzne tych nauk, przy czym było dla mnie oczywiste, że należy je rozwiązywać na gruncie materializmu dialektycznego. Studiowałem dzieła klasyków marksizmu; książki filozofów innych opcji nie były wówczas w ZSRR dostępne.

Po wojnie wróciłem do Polski i zacząłem pracować w Szkole Partyjnej przy KC PZPR, gdzie uczyłem filozofii marksistowskiej. Równocześnie chodziłem na Uniwersytet Warszawski jako student zaoczny, na Wydziały Matematyczno-Przyrodniczy i Filozoficzny. Zdałem egzaminy u Andrzeja Mostowskiego, Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza, Tadeusza Tomaszewskiego. Nadal interesowałem się filozoficznymi problemami nauki, przede wszystkim fizyki. Pisałem na te tematy artykuły, wydane potem w książce *Materializm dialektyczny w świetle fizyki współczesnej*. Czytałem już, oczywiście, książki filozofów różnych kierunków. Pamiętam, że głębokie wrażenie wywarły na mnie *Elementy* T. Kotarbińskiego, a także pewne prace Stanisława Ossowskiego. Sądziłem, że ich idee można pogodzić z materializmem dialektycznym, nieco tylko wzbogaconym. Były to u mnie pierwsze przeblyski rewizjonizmu, ale jeszcze słabe.

Przełomem w moim rozwoju politycznym, a zatem i filozoficznym, był, oczywiście, rok 1956. Należałem do entuzjastów Października. Powitałem z zadowoleniem powrót na katedry filozofii profesorów prezentujących różne opcje. Nadal byłem zwolennikiem filozofii marksistowskiej, sądziłem jednak, że może ona okazać swą wyższość tylko w otwartej dyskusji z innymi kierunkami. Zarazem coraz wyraźniej odczuwałem niezbędność rewizji pewnych założeń nie tylko doktryny politycznej marksizmu, co było już dla mnie oczywiste, ale również jej podstaw filozoficznych. Sądziłem jeszcze, że ta rewizja nie narusza istoty filozofii marksizmu.

Najbardziej interesowały mnie nadal kwestie filozofii przyrody. W 1957 r. w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN powstała Pracownia Filozoficznych Zagadnień Nauk Przyrodniczych pod kierownictwem Heleny Eilstein, która zorganizowała ogólnopolskie seminarium; w jego pracach wziąłem od razu czynny udział. Poza nami (oboje z Warszawy) do „jądra” tego seminarium należeli Zdzisław Augustynek i Zdzisław Kochański (dziś nieżyjący) z Krakowa, Stefan Amsterdamski z Łodzi, Irena

Szumilewicz z Gdańska, Jan Such z Poznania i Waclaw Mejbaum z Wrocławia. Referowaliśmy książki filozofów nauki i uczonych z różnych krajów, dyskutując zarazem nad tym, co należy zmienić w stanowisku materializmu dialektycznego, którego zwolennikami wciąż byliśmy. Zarazem nawiązywaliśmy w coraz większym stopniu do tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

Już wcześniej odrzuciliśmy wywodzącą się od Hegla „logikę dialektyczną”, przeciwstawianą logice formalnej, uważając, że ta ostatnia zawsze obowiązuje (już w 1955 r. broniłem tego stanowiska na spotkaniu w Moskwie, ścierając się ze starym Mitinem). Co prawda, niektórzy polscy logicy formalizowali logikę heglowską, z czego wyrosła *parakosystemna logika*, uznająca sprzeczność, ale nie była to mętna logika dialektyczna, wykładana w ZSRR.

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

Najwięcej czasu zajęły nam dyskusje nad sprowadzaniem wyższych procesów do niższych, np. biologicznych do fizyko-chemicznych. Engels, z jednej strony, podkreślał więź między nimi, genetyczną i strukturalną, z drugiej zaś strony, mówił, że nie jest możliwa redukcja wyższych „form ruchu” (czy nauk) do niższych, są one bowiem jakościowo odmienne. W filozofii marksistowskiej (i nie tylko marksistowskiej) na ogół utożsamia się redukcjonizm z mechanicyzmem. Wielu jednak uczonych, zwłaszcza fizyków, aprobeuje ideę redukcji, twierdząc, że w każdym razie nauki przyrodnicze można będzie sprowadzić do fizyki. Po wielu dyskusjach doszliśmy do wniosku, że pożądana jest redukcja, ale taka, która zachowuje jakościowe odrębności. Np. redukcja praw systemów wyższych do niższych wymaga uwzględnienia wśród swych przesłanek struktury wyższych systemów (prawa systemu wynikają z koniunkcji praw elementów i opisu struktury systemu). Jest to już redukcja niemechanistyczna (czy też, jak nazwaliśmy ją, „dialektyczna”).

W ogóle, śladem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, stosowaliśmy coraz szerzej analizę semantyczną i logikę. Byliśmy w opozycji do bardziej ortodoksyjnej szkoły

„dialektycznej”, na czele której stał Czesław Nowiński, również zajmujący się filozofią przyrody, głównie biologii, ale podkreślający całościowość systemów żywych, niemożność ich redukcji do elementów i w ogóle przeciwstawiający swą metodę „dialektyczną” naszej „analitycznej”. Zarzucał nam pozytywizm, my zaś jemu heglizm.

Chociaż byliśmy „rewizjonistami”, znajdowaliśmy się w opozycji nie tylko do dogmatyków, ale też do bardziej znanego nurtu rewizjonistycznego, reprezentowanego przez Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczkę i ich uczniów. Oni nawiązywali do młodego Marksa, my do Engelsa (mimo różnych zastrzeżeń). W filozofii naszego stulecia myśmy nawiązywali do Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i anglosaskiej *Philosophy of Science*, oni do egzystencjalizmu, fenomenologii, hermeneutyki. Oni zarzucali nam pozytywizm czy scjentyzm, my im zaś spekulacje metafizyczne i nieliczenie się z nauką. Natomiast w dziedzinie społeczno-politycznej nasze obie grupy, „scjentyistyczna” i „metafizyczna”, były w pełni solidarne: wszyscy byliśmy wówczas zwolennikami dalszej demokratyzacji socjalizmu i krytykowaliśmy „odwrot od Października”.

W końcu lat 60-tych bieg wypadków został zakłócony przez tzw. wydarzenia marcowe, emigrację niektórych z wyżej wymienionych kolegów itd. Jednakże polska filozofia nadal się rozwijała, trwała też ewolucja naszych poglądów. Ograniczę się teraz do siebie, gdyż u każdego z nas ewolucja ta przebiegała nieco odmiennie.

Zajmowałem się, przede wszystkim, filozofią nauki, w obrębie której toczyły się ożywione dyskusje. Najbardziej trafiło mi do przekonania stanowisko Karla Poppera: walka z wąskim empiryzmem i indukcjonizmem neopozytywizmu, hipotetyzm, wedle którego główną metodą nauki jest metoda hipotetyczno-dedukcyjna, ujawnienie roli konwencji w ustalaniu faktów, które są zawsze „teoretycznie obciążone”, a więc czynnej roli rozumu w nauce. Zarazem Popper zawsze stał na gruncie teoriopoznawczego realizmu, klasycznej definicji prawdy, uznania realnego istnienia bytów odkrywanych przez naukę, z jednoczesnym podkreśleniem, że każde twierdzenie może ulec rewizji w toku dalszego rozwoju nauki. Wszystko to mi bardzo odpowiada. Zarazem jednak za błąd Poppera uznałem zupełne negowanie przezeń roli indukcji enumeracyjnej w poznaniu naukowym, nawet na jego wczesnych stadiach, oraz jednostronny nacisk na falsyfikację, który uległ zresztą osłabieniu w późniejszym okresie, gdy Popper rozwinął swą ewolucyjną teorię poznania, wprowadzając pojęcie *verisimilitude*, czyli podobieństwa do prawdy, rosnącego w miarę postępu wiedzy. Mimo, że nie udało mu się próba zdefiniowania tego pojęcia, cała jego ewolucyjna koncepcja bardzo mi przypadła do gustu (jest ona zresztą pokrewna idei Engelsa asymptotycznego zbliżania się do prawdy absolutnej). Podobnie Popperowska teoria trzech światów, mająca duże znaczenie dla analizy rozwoju nauki jako autonomicznego systemu. Zaaprobowałem również krytykę koncepcji niezłomnych praw historycznych (którą Popper, chyba niezbyt trafnie, nazywa „historyzmem”); rozstałem się wówczas ostatecznie z historiozofią Marksa i całym rzekomo naukowym socjalizmem, który okazał się jeszcze jedną utopią. Szczególnie spodobał mi się *krytyczny racjonalizm*, który Po-

pper lansował w ostatnim okresie swego życia; jest to postawa nieustannego krytycyzmu, zarówno w nauce, jak i w życiu społecznym. Dlatego też, mimo że nie jestem wobec Poppera bezkrytyczny, uważam, że jest to największy filozof XX stulecia (w odróżnieniu np. od L. Kolakowskiego, B. Skargi czy B. Wolniewicza, którzy za największych uważają innych filozofów).

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

Witam zaś inny kierunek filozofii nauki: *nowy eksperymentalizm*, zapoczątkowany przez Iana Hackinga, podkreślającego rolę czynnej ingerencji w badany system dla uzasadniania realnego istnienia mikroobiektów (współbrzmi to z ideami Marksa i Engelsa, na co sam Hacking zwraca uwagę).

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

W zakresie ontologii cenię prace Mario Bungego. Lansuje on *współczesny materializm naukowy*; twierdzi, że nie tylko materializm mechanistyczny, ale i dialektyczny, jest już minionym etapem rozwoju materializmu. Przejmuje od tego ostatniego ideę rozwoju oraz jakościowego zróżnicowania świata materialnego, ale kładzie nacisk nie na hierarchię form ruchu, jak Engels, lecz na hierarchię systemów materialnych, wykorzystując ogólną teorię systemów Bertalanffy'ego. Można więc tu też mówić o *materializmie systemowym*. Jestem jego zwolennikiem, muszę jednak wyjaśnić, jak dziś rozumiem materializm.

Materializm często bywa rozumiany jako negacja realnego istnienia świadomości, umysłu, zjawisk psychicznych, jako uznanie wyłącznie fizykalnych metod badania całego zachowania się ludzi. Mamy wtedy jednakże do czynienia z prymitywnym czy wulgarnym materializmem (który można spotkać i dzisiaj). Naukowy materializm, jak go dziś widzę, uznaje istnienie świadomości, zjawisk duchowych, twierdzi tylko, że ich źródłem jest świat materialny; zauważę, iż zgadza się to z koncepcją Poppera, który też sądził, że drugi i trzeci świat pochodzą z pierwszego (choć sam nie uważał się za materialistę). Czy to znaczy, że te światy istnieją tak samo? Nie, tylko świat materialny istnieje samoistnie, nie jest przez nic innego „podtrzymywany”, podczas gdy elementy świata drugiego (procesy psychiczne) i trzeciego (idee, teorie, problemy)

istnieją niesamoistnie, muszą być za każdym razem jakoś „umocowane” w świecie pierwszym.

Reasumując, mogę stwierdzić, że jestem w ontologii zwolennikiem społecznego materializmu systemowego i ujmowanej w jego świetle koncepcji trzech światów. W epistemologii, a także w filozofii społecznej jestem zwolennikiem krytycznego racjonalizmu i realizmu. W filozofii nauki jestem zwolennikiem idealizacyjnego hipotetyzmu. Jestem też przeciwnikiem wszelkiego relatywizmu.

Zwrócę jeszcze uwagę na różnicę między moją ewolucją polityczną i filozoficzną. Ta pierwsza doprowadziła do bardzo radykalnej przemiany: z komunisty stałem się liberałem. Ta druga była mniej radykalna. W odróżnieniu od wielu innych byłych marksistów, nie przekreśliam marksizmu całkowicie. Uznaję go w całości za doktrynę fałszywą, zarazem jednak dostrzegam w nim wiele cennych elementów.

Zofia Majewska

Symposium „Filozofia polska XX wieku”

Przełom wieków to czas podsumowań i wzmożonych dyskusji o kształcie współczesnej kultury. Środowisko filozoficzne wystąpiło z inicjatywą prezentacji polskiego dorobku w zakresie kultury filozoficznej. W ramach zadań badawczych Instytutu Filozofii i Socjologii PAN powołano serię wydawniczą „Filozofia Polska XX wieku”. Patronat nad publikacją serii objęła Polska Akademia Umiejętności. W skład Komitetu Redakcyjnego wchodzi następujące osoby: Stefan Amsterdamski, Stanisław Borzym (przewodniczący od grudnia 1999), Andrzej Bronk, Leszek Kołakowski, Artur Koterski (sekretarz), Leszek Nowak, Ryszard Nycz, Jerzy Pogonowski, Marian Przełęcki, Władysław Stróżewski, Jerzy Szacki, Andrzej Walicki, Bogusław Wolniewicz, Ryszard Wójcicki (dotychczasowy przewodniczący). Udział w Komitecie ma charakter kadencyjny, a jego członków powołuje PAU. Seria ukazywać się będzie nakładem oficyny wydawniczej Prószyński i S-ka. W serii wydzielone zostały następujące podserie tematyczne: filozofia bytu i wartości (FBW), filozofia wiedzy (FW), filozofia społeczna (FS).

W dniach 4–5 grudnia pod auspicjami PAU w Krakowie odbyło się Symposium *Filozofia Polska XX wieku*. Do Komitetu Honorowego Symposium zaproszeni zostali: Prof. Bronisław Geremek, Prof. Leszek Kołakowski, Prezes PAU Prof. Kazimierz Kowalski, Prof. Barbara Skarga, Rektor UJ Prof. Franciszek Ziejka, Ks. Prof. Arcybp. Józef Życiński. Komitet Organizacyjny utworzyli: Stanisław Borzym, Elżbieta Kaluszyńska, Władysław Stróżewski, Ryszard Wójcicki. W głównych ośrodkach akademickich Polski powołano reprezentantów Komitetu.

Celem Symposium było wyodrębnienie tych koncepcji, które inicjowały nowy sposób ujmowania określonej problematyki filozoficznej lub cechowały się szczególną dociekliwością intelektualną. Posiadają zatem nie tylko wartość historyczną, ale też ciągle wyznaczają perspektywę dzisiejszych sporów filozoficznych.

Uroczystego otwarcia Symposium dokonał prof. Władysław Stróżewski. Nawiązał do osiągnięć PAU w rozwijaniu polskiej kultury filozoficznej. Zaakcentował zwłaszcza zasługi PAU w zakresie inicjatyw wydawniczych: patronowanie stu seriom edytorskim, wydawanie „Kwartalnika Filozoficznego” od 1923 r. (wznowienie w 1992 r.), projekt wydania polskich tekstów średniowiecznych (1927), publikację dzieł najwybitniejszych polskich filozofów bieżącego stulecia (m. in. *Spór o istnienie świata* Romana Ingardena, 1947, 1948). Przypomniał

filozofów wygłaszających odczyty w PAU i poprosił obecnego Prezesa o zaprezentowanie historii i perspektyw rozwoju Akademii.

Prof. Kazimierz Kowalski zaznaczył, że reprezentuje nauki przyrodnicze, ale w swoim wystąpieniu szczególną uwagę darzył osiągnięcia PAU w zakresie humanistyki. W 1942 r. powstał w Nowym Jorku Polski Instytut Naukowy. Współpraca z nim, aczkolwiek utrudniona względami politycznymi, zostanie przypięczętowana Zjazdem w Krakowie w 2000 roku. Działalność Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie omówiła dr hab. Czesława Piecuch. Inspiratorem był Maurycy Straszewski w 1908 roku. Zainicjował on też serie odczytów publicznych: poświęcone idei ewolucji i polskiej filozofii narodowej.

Następnie prof. Ryszard Wójcicki wystąpił z referatem: *Filozofia polska XX w. – komentarz do kalendarium zdarzeń*. Za czuury okresu Profesor przyjął wydanie pierwszego numeru „Przeglądu Filozoficznego” przez Władysława Werybę (1897) oraz VI Ogólnopolski Zjazd Filozoficzny w Toruniu (1995). Na Zjeździe najbardziej zaciekle spory dotyczyły Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Pojawił się też postulat dokonania bilansu osiągnięć filozofii marksistowskiej. Wójcicki w swoim odczycie ustosunkował się do tych kwestii. Dla filozofów w pierwszej połowie XX wieku udostępniały swoje lamy cztery pisma: wymieniony „Przegląd” (Kotarbiński opublikował w nim pracę, która stała się załącznikiem logik wielowartościowych, formalnie opracowanych przez Łukasiewicza); „Ruch Filozoficzny” (Kazimierz Twardowski, 1911); „Kwartalnik Filozoficzny” (Władysław Heinrich, 1923); „Studia Philosophica” (Kazimierz Ajdukiewicz, Roman Ingarden, Kazimierz Twardowski, 1935 – Alfred Tarski opublikował w nich niemiecką wersję rozprawy o pojęciu prawdy). Mówca polemizował z tezą o „szkodliwości” Szkoły Lwowsko-Warszawskiej dla filozofii polskiej. Największe nazwiska szkoły to: Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Stanisław Leśniewski, Jan Łukasiewicz, Alfred Tarski, Władysław Tatarkiewicz, Kazimierz Twardowski. Oponenti szkoły to: Leon Chwistek, Henryk Elzenberg, Ludwik Fleck, Roman Ingarden, Stanisław I. Witkiewicz. Wójcicki podkreślał, że przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nie zawsze rozumieli oponentów, ale ich nie bojkotowali. Publikowano w tych samych piśmiech. Toczyły się polemiki. Szkoła nie tworzyła monopolu.

Data tragiczną w swych konsekwencjach okazał się rok 1951, w którym odbył się I Kongres Nauki Polskiej. Trzy pisma zastąpiono „Myślą Filozoficzną” (Adam Schaff). „Ruch Filozoficzny” zredukowano do roli biuletynu informacyjnego PTF. Rok 1957 przyniósł wprawdzie „Studia Filozoficzne”, których redaktorem naczelnym został Leszek Kolakowski, a do zespołu redakcyjnego weszli przedstawiciele opcji pozamarksistowskich, ale Kolakowski wkrótce został oskarżony o rewizjonizm. Po roku 1968 niektórzy filozofowie musieli opuścić kraj. Pomimo publikowania do lat osiemdziesiątych w „Studiach” prac niemarksistowskich, nie brakowało też numerów poświęconych zjazdom młodych marksistów o zenującym poziomie. Ustosunkowując się do marksizmu, prof. Wójcicki wyróżnił marksizm „talmudyczny” i marksizm pozorny. Generalnie w odniesieniu do prac marksistowskich wygłosił tezę, że każda z nich istniała „na własny rachunek”, nie wspierając innych, ani nie znaj-

dując w nich oparcia. Doprowadziło to do rozproszenia energii intelektualnej, do zamarcia dyskusji i sporów, które ożywiają myśl filozoficzną.

Następnie odbyła się dyskusja panelowa, której moderatorem był prof. Stróżewski. Najtrudniejszy okres filozofii polskiej – zdaniem prof. Władysława Krajewskiego – obejmował tylko 5–6 lat. Generalnie w okresie powojennym (poza obszarem filozofii politycznej) reprezentowane były różne kierunki. Marksizm niekoniecznie był kamuflażem. Są przykłady, które wskazują, że było to zauroczenie intelektualne. Z inspiracji marksistowskich powstały też cenne osiągnięcia: badania Stanisława Jaśkowskiego (zapowiedź logiki parakonsystentnej) i Romana Suszki (logika diachroniczna), filozofia Leszka Nowaka.

Z tezą, że przed Twardowskim nie było w Polsce filozofii, polemizował prof. Jan Woleński. Wymienił arian, Augusta Cieszkowskiego, ruch chasydzki na ziemiach polskich. Chronologię filozofii dwudziestowiecznej należy rozpocząć od 1895 roku, kiedy Twardowski został profesorem filozofii we Lwowie. Woleński podkreślił, że Twardowski cenil program filozofii narodowej (*Jeszcze słówko o filozofii narodowej*). Warunkiem niezależności polskich filozofów miało być równe oddalenie od innych filozofii, a nie bezkrytyczne poddawanie się presji jakiejś nacji. Zdaniem Woleńskiego – Polacy wykazują szczególną obsesję na punkcie filozofii uniwersalnej. Tymczasem najwybitniejsi filozofowie nie stawiali sprawy tak drastycznie. Ingarden oburzył się, gdy Kołakowski nazwał Szkołę Lwowsko-Warszawską „filią Koła Wiedeńskiego”. Woleński zaprotestował też przeciwko wypowiedzi Barbary Skargi (wywiad w „Gazecie Wyborczej”), że mieliśmy tylko trzech wybitnych filozofów: Elzenberga, Ingardena i Kołakowskiego.

Określanie filozofii polskiej zależy od przyjętych kryteriów – stwierdziła prof. Urszula Żegleń. Jej zdaniem ostatnim wielkim systemem filozoficznym była fenomenologia i dlatego warto do tej tradycji nawiązywać, zwłaszcza do Ingardena. Prof. Anna Borowicz upomniała się o lata czterdzieste, które przyniosły działalność Stefana Świeżawskiego i *Spór o istnienie świata*. Należy też uwzględnić dokonania warszawskiej szkoły historyków idei. Na tym przykładzie można śledzić rozpad koncepcji marksizmu jako filozofii kultury. Źródła filozofii mitu były różnorodne: antropologia marksistowska, fenomenologia i filozofia analityczna. Prof. Witold Mackiewicz stwierdził, że docenia żarliwość referenta, ale musi przeciwstawić się tonacji minorowej. Działaczom partyjnym wydawało się, że filozofia w Polsce będzie wyglądała tak, jak oni chcą. Samobójcze dla marksizmu w propagowanej wersji okazało się kryterium zgodności teorii z praktyką. Filozofowie zastosowali skuteczne środki samoobrony. Prof. Katarzyna Rosner zaprotestowała przeciwko opisywaniu życia filozoficznego wyłącznie w kategoriach instytucjonalnych. Zławszcza w czasach PRL istniał cały nurt nieoficjalnej filozofii. Prof. Barbara Skarga powiedziała, że nie ma jednej metody uprawiania filozofii i nikomu nie wolno odmawiać prawa wyboru metody. Nigdy nie pisała o polskiej filozofii dwudziestowiecznej, a w wywiadzie miała prawo wskazać na swoje preferencje. Przypomniała też, że Schaff zainicjował Bibliotekę Klasyków Filozofii i o tym należy pamiętać.

Dyskutanci wskazali również na następujące kwestie: – formą obrony przed marksizmem był zwrot filozofów w stronę historii filozofii; – negatywne konsekwencje dla polskiej kultury filozoficznej miało wyeliminowanie filozofii ze szkół średnich; – tracimy kontakt między pokoleniami; – nie docenia się refleksji uprawianej w środowiskach katolickich. Prof. Stróżewski za główne zalety naszej myśli filozoficznej uznał różnorodność, wysoki poziom i uniwersalizm. Postulował traktowanie marksizmu jako pełnoprawnego nurtu filozoficznego. Potępić trzeba tylko określonych filozofów za włączenie się do polityki. Prof. Wójcicki w końcowym wystąpieniu polemizował z określeniem filozofii międzywojennej jako analitycznej, bo sięgała ona w sferę problemów ontologicznych.

Następnego dnia Sympozjum rozpoczęło się referatem prof. Stanisława Borzyna *Filozofia bytu i wartości w Polsce w wieku XX*. Profesor podkreślił umowność wyróżnionych w serii działów filozofii. Zaprezentował przegląd stanowisk w porządku chronologicznym. Wśród filozofów, którym warto poświęcić książki w serii wymienił: Edwarda Abramowskiego (patron proekologii), Józefa M. Bocheńskiego, Stanisława Brzozowskiego (krytyka substancjalizmu), Leona Chwistka, Tadeusza Czeżowskiego, Henryka Elzenberga, Romana Ingardena, Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza, Kazimierza Twardowskiego (inicjator etyki niezależnej), Mściława Wartenberga, Stanisława I. Witkiewicza, Jacka Woronickiego i Mariana Zdziechowskiego (dwaj ostatni prowadzili dyskusję nad kształtem chrześcijaństwa). Borzym podkreślał, że chodzi o taką prezentację ich dorobku, która wykaże jego aktualność. Trudniej zachować dystans wobec żyjących filozofów i bezstronnie ocenić ich dorobek. Jednakże – zdaniem Profesora – należałoby uwzględnić co najmniej następujące nazwiska: Zygmunt Bauman, Helena Eilstein, Andrzej Grzegorzczak, Jan Paweł II, Leszek Kołakowski, Mieczysław A. Krapiec, Barbara Skarga, Władysław Stróżewski, Stefan Świeżawski, Bogusław Wolniewicz. Nie jest to lista zamknięta. W propozycjach można również uwzględniać nieprofesjonalną refleksję filozoficzną, co jest ryzykowne, ale bywa nierzadko owocne.

W dyskusji dr Stanisław Janeczek zaznaczył, że wyraźna jest tendencja do opisu filozofii poprzez szkoły. Należałoby zwrócić uwagę na krytyczną analizę tradycyjnej metodologii, na logikę deontyczną Stanisława Kalinowskiego. Perspektywy filozofii bytu i filozofii wartości się krzyżują. Prof. Ryszard Wiśniewski wysunął postulat autonomicznego traktowania perspektywy aksjologicznej. Filozofia polska na początku wieku była antynaturalistyczna i intuicjonistyczna, teraz szuka związku z metafizyką. Według Wiśniewskiego – filozofia ta nie zabrnęła w ślepy analityczny zaułek, nie uległa presji emotywizmu. Szczególnie cenne są studia metaetyczne Tadeusza Czeżowskiego (możliwość budowania etyki od góry). Marek Fritzhand zwrócił uwagę na metaetykę, zaowocowało jego doskonale wykształcenie ze Lwowa. Profesorowie w czasach PRL proponowali tematy nie dotyczące marksizmu, ale np. brytyjskiej filozofii analitycznej. Relacja między żywiołem filozoficznym a klasyfikacjami i schematami stała się tematem wypowiedzi prof. Zofii Rosińskiej. Zaakcentowała ona ważność pogranicza dla filozofii. W dyskusji zwrócono też uwagę na to, że przyszłość zależy od tego, do czego

doprowadzi debata na temat postmodernizmu. Apelowano o syntezę metody fenomenologicznej i analitycznej. Postulowano w pierwszej kolejności uwzględniać filozofię systematyczną, dopiero w dalszej „pogranicze”.

Prof. Jerzy Szacki wystąpił z odczytem *Polska filozofia społeczna XX wieku*. Przede wszystkim podkreślił nieostrość określenia „filozofia społeczna”. Powstaje problem relacji filozofii społecznej do: myśli społecznej, nauk społecznych, licznych dziedzin filozoficznej refleksji o zjawiskach społecznych. „Niepodobna wskazać minimum pytań, których postawienie czyni myśliciela filozofem społecznym”. Występują trudności z ogarnięciem obszaru i łatwo zatrzeć granicę między filozofią a dyletanckimi improwizacjami na zbliżone tematy. Grozi pomieszanie kryterium osiągnięć teoretycznych ze społeczną rolą poglądów. W filozofii nie ma miejsca na doraźne pytania i to daje możliwość ograniczenia tego pozornego nadmiaru refleksji. Chodzi o znaczenie uniwersalne i względnie trwale. Nie znaczy to, by pomijać tzw. myślicieli zaangażowanych. Edward Abramowski (rozległość poszukiwań i oryginalność na tle epoki), Zygmunt Balicki (stosunek nacjonalizmu do etyki), Feliks Koneczny (teoria wielości cywilizacji) podejmowali problemy, które i dzisiaj są żywotne.

Najwięcej uwagi trzeba jednak poświęcić tym, którzy rozwijali teorię niezależnie od uwikłań ideologicznych i światopoglądowych. „Czystej” i całkowicie bezinteresownej filozofii społecznej w Polsce – według Szackiego – właściwie nie było. Jednym z nielicznych wyjątków jest Stanisław Ossowski, który podejmował namysł nad statusem nauk społecznych. Warto przypomnieć teorię prawa i moralności Ludwika Petrażyckiego, postulat ontologii społecznej Czesława Znamierowskiego, dzieło Witkacego, które skłania do namysłu nad problemem autonomii filozofii społecznej. Z polskiej filozofii kultury trzeba wybrać Brzozowskiego, myśl pedagogiczną Bogdana Nawroczyńskiego i Bogdana Suchodolskiego. Formuła serii narzuca orientację na wybitne indywidualności, ale z filozofii wyznaniowej warto odnotować personalizm. Pojawiły się nazwiska z pierwszej połowy wieku, bo druga połowa była czasem zastoju. Marksizm odegrał ważną rolę w czasach Kelles–Krauz, Abramowskiego i Brzozowskiego. W okresie PRL to marksiści uczyli się od innych, sami niewiele mieli do zaoferowania. Nawet krytyka marksizmu nie obfitowała w wydarzenia intelektualne. Godne przykłady z historii filozofii społecznej to Bronisław Baczko, Kołakowski, Andrzej Walicki. Z żyjących myślicieli warto zaprezentować dorobek Zygmunta Baumana, Leszka Kołakowskiego, Józefa Tischnera. Filozofii politycznej w Polsce do ostatnich lat prawie nie było. Odpowiedź na pytanie, czy ostatnie dziesięciolecie coś zmieniło, byłaby przedwczesna.

W dyskusji prof. Borowicz odwołała się do koncepcji tragizmu Luciena Goldmanna. Koncepcja ta stanowi wspólną własność środowiska, któremu bliska jest tradycja Lukácsowska. Badacz może być pojmowany jako bohater tragiczny, służy idealowi, jego krytycyzm jest „wewnątrzświatowym odrzuceniem świata”. Dr hab. Bogumiła Truchlińska podkreśliła rozdwojenie tendencji w filozofii (profesjonalna i nieprofesjonalna). Dwudziestolecie międzywojenne stanowi punkt

wyjścia do syntezy filozofii kultury, ponieważ było okresem walki o kulturę. Wypowiedziała się za potrzebą uwzględniania kontekstu biograficznego i historycznego. Personalizmy są różne, nie tylko konfesyjne (Sergiusz Hessen, Józef Pastuszka, Bogdan Suchodolski). W okresie międzywojennym odróżniono wychowanie narodowe i państwowe. Unionizm Jerzego Brauna też zasługuje na przypomnienie.

Dyskutanci upominali się o myśl polityczną, przypominali niejawną nurt filozofii społecznej i rozpoznanie utopijnego charakteru marksizmu przez Baczkę i Kolakowskiego. Podkreślali złożoność problematyki narodu, która wyrasta zarówno z lęku przed utratą tożsamości, jak i z chęci odcięcia się od kulturowych stereotypów.

Następnie odbyło się spotkanie informacyjne o serii wydawniczej „Filozofia Polska XX wieku”. Dotychczasowy przewodniczący Komitetu Redakcyjnego – prof. R. Wójcicki i obejmujący obecnie tę funkcję prof. S. Borzym wyjaśniali założenia, cele, zasady kompozycji tomów serii. Chodzi o zaprezentowanie jednego problemu poprzez osobowość filozofa z uwzględnieniem kontekstu historycznego omawianej koncepcji i odniesienia do współczesnej filozofii światowej. Poza esejem głównym czytelnik znajdzie noty encyklopedyczne, które pozwolą mu zaznajomić się z wybranymi pojęciami lub zdarzeniami o szczególnej doniosłości dla omawianych zagadnień. Każdy tom zawierać będzie spis cytowanych publikacji i indeksy. Tekst powinien być redagowany swobodnie, prezentować autorski punkt widzenia, język ma być zrozumiały nie tylko dla zawodowego filozofa. Poinformowano o kryteriach akceptacji prac do druku, zasadach recenzowania. Odpowiadano na pytania i zgłaszane wątpliwości. Przyjmowano postulaty i propozycje. Kontrowersje ogniskowały się wokół wydzielonych podserii tematycznych.

Dokonania polskich filozofów dwudziestowiecznych zasługują na taką formę upamiętnienia, jaką jest seria edytorska. Pomysłodawcy chcą zainteresować problemami filozoficznymi czytelnika spoza wąskiego kręgu „wtajemniczonych”. Jeżeli uda się te ambitne plany zrealizować, wzmocni to polską kulturę filozoficzną.

Mirosław A. Michalski

Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka. Sprawozdanie z konferencji (Toruń 10–11 VI 1999 r.)

Osoba profesora Tadeusza Czeżowskiego, jednego z najbliższych współpracowników i najwybitniejszych uczniów Kazimierza Twardowskiego oraz redaktora „Ruchu Filozoficznego” i współzałożyciela Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, zgromadziła w Toruniu przedstawicieli różnych ośrodków naukowych z całej Polski i z zagranicy, którzy doceniając etos naukowy i nauczycielski Mistrza podjęli trud związania idei, które głosił i uosabiał, z wymogami i problemami naszych czasów.

Organizatorami konferencji na temat: *Tadeusz Czeżowski (1889–1981). Dziedzictwo idei: logika – filozofia – etyka*, która odbyła się w dniach 10–11 czerwca 1999 r. w Toruniu, było Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział Toruński, Instytut Filozofii i Katedra Logiki na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, a personalnie prof. prof. Włodzimierz Tyburski i Ryszard Wiśniewski. Konferencja cieszyła się dużym zainteresowaniem. Obok współpracowników i uczniów Tadeusza Czeżowskiego oraz znanych postaci polskiej nauki, zgromadziła również gości z zagranicy i wielu ludzi młodych, zainteresowanych osobą i myślą Profesora. Wygłoszono 28 referatów, wokół których toczyły się gorące dyskusje. Ze względu na znaczną liczbę wystąpień część obrad odbywała się z podziałem na sekcje: filozoficzno-aksjologiczną i logiczno-filozoficzną.

Otwarcia konferencji dokonał prof. Ryszard Wiśniewski, po czym przemawiali prorektor UMK prof. Ryszard Łaszewski i Dziekan Wydziału Humanistycznego prof. Ryszard Borowicz oraz prof. Leon Gumański, długoletni współpracownik profesora Czeżowskiego.

W pierwszym referacie „Tadeusz Czeżowski w kręgu filozofii wileńskiej”, Józef Pawlak (UMK, Toruń) przypomniał, że kiedy w 1923 roku Tadeusz Czeżowski objął Katedrę Filozofii na Uniwersytecie Stefana Batoiego w Wilnie, sytuacja filozofii w tym czasie na USB była trudna. Spośród filozofów, którzy związali się z uniwersytetem wileńskim w momencie jego odrodzenia w 1919 roku pozostało tylko dwóch: Wincenty Lutosławski i Marian Massonius (W. Tatarkiewicz przeniósł się na Uniwersytet Poznański, a W. Horodyski zmarł). Po przybyciu do Wilna Czeżowski zorganizował seminarium filozoficzne, zadbał o jego wysoki poziom, a w 1928 roku utworzył Wileńskie Towarzystwo Filozoficzne.

Pelniąc obowiązki dziekana Wydziału Humanistycznego USB (1935–37) podjął starania o pozyskanie nowych wykładowców filozofii. Dzięki jego inicjatywom na Katedrę Filozofii USB zostali powołani: prof. Bogumił Jasinowski (1931) i dr Henryk Elzenberg (1936). Referent zwrócił uwagę na fakt, że obok działalności dydaktycznej i organizacyjnej prof. Tadeusz Czeżowski prowadził intensywne badania naukowe. W kręgu jego zainteresowań znajdowała się problematyka logiczna i filozoficzna. Wzorem Kazimierza Twardowskiego, filozofię traktował jako dyscyplinę naukową, opartą na ściśle uzasadnionych założeniach. Zamknięcie Uniwersytetu Wileńskiego przez władze litewskie w 1939 roku przekreśliło plany profesora Tadeusza Czeżowskiego dotyczące rozwoju filozofii na tej uczelni.

Janusz Goćkowski (UJ, Kraków), w referacie „Czeżowskiego reguła obiektywizmu a pluralizm w grze o prawdę naukową”, przedstawił stanowisko Tadeusza Czeżowskiego w sprawie obiektywizmu w nauce, które implikuje: wybór „reflektora” i odrzucenie „kubla”, wybór drogi „badacza – teoretyka” i odrzucenie drogi „scholarza”, przywiązywanie wagi do komplementarności prezentacji aspektów oraz perspektyw poznawczych i związanych z nimi relacjonowań, przejawianie ostrożności w ustalaniu alternatywnych stanowisk, respektowanie sytuacji problemowej wraz z tradycją poszukiwań i dociekań w kręgach kompetencji merytorycznej. Referent podkreślił, iż takie stanowisko odrzuca leninowską „partyjność w nauce”.

Czesław Głombik (UŚ, Katowice), w referacie zatytułowanym „Fenomenologiczny kontekst dyskusji wokół *Logiki* Tadeusza Czeżowskiego”, zwrócił uwagę na fenomenologiczny kontekst, który powstał wokół podręcznika *Logiki* Tadeusza Czeżowskiego opublikowanego po raz pierwszy w 1949 roku. Kontekst ten związany był z pierwszymi reakcjami, z jakimi spotkała się *Logika* Tadeusza Czeżowskiego w środowisku polskich uczonych.

Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), w wystąpieniu na temat „Sens i wartość życia według Tadeusza Czeżowskiego”, podkreślił, że tytułowy sens i wartość życia zyskuje swoją doniosłość w dobie „kryzysu sensu”. Kryzys ten, wyraźnie zaznaczony przez Tadeusza Czeżowskiego, zyskuje jednocześnie aktualizację i eskalację. Czeżowski precyzyjnie wyjaśnia znaczenie „sensu”, „wartości” (w ramach specyficznej aksjologii opartej na doświadczeniu) oraz „życia”, a następnie formułuje treść owego sensu i wartości życia. Referent analizując, w świetle kryteriów podanych przez Stróżewskiego, sens życia w ujęciu Czeżowskiego, zauważa, iż wyraża się on na płaszczyźnie semantycznej i aksjologicznej. Zbliży się jednak w stronę płaszczyzny metafizycznej – przybierając postać sensu postulatywnego.

Cezary Gorzka (UMK, Toruń), w referacie zatytułowanym „Koncepcja filozofii Tadeusza Czeżowskiego”, ukazał filozofię jako naukę w myśli Tadeusza Czeżowskiego, następnie wskazał na relacje między filozofia a logiką w dorobku Profesora i na prezentowany przez Profesora podział metafizyk.

Eugeniusz Wojciechowski (UJ, Kraków), w referacie zatytułowanym „O pewnej logice prawdy: prawda analityczna i prawda empiryczna”, stwierdził, że w filozofii Tadeusza Czeżowskiego proponowany jest pewien system logiki prawdy, ufundowany na klasycznym rachunku zdań, w którym jako funktory pierwotne występują: „jest –

analitycznie – prawdziwe, że” i „jest empirycznie – prawdziwe, że”. Na gruncie tej konstrukcji jest możliwa analiza okresów warunkowych języka naturalnego i wyróżnienie różnych typów implikacji. Proponuje się następującą interpretację wartości logicznych: prawda analityczna (1), prawda empiryczna (2), fałsz empiryczny (3), fałsz analityczny (4). Autor referatu zwrócił uwagę na fakt, że rachunek modalny S5 zawiera się interpretacyjnie w tym systemie.

Andrzej Pietruszczak (UMK, Toruń), w referacie „Tadeusza Czeżowskiego teoria zdań jednostkowych”, zaprezentował wprowadzone przez Tadeusza Czeżowskiego zdania jednostkowe w postaci „to S jest M-em” oraz „to S nie jest M-em”. Dla tych zdań oraz klasycznych zdań kategorycznych profesor Czeżowski zbudował sześciobok logiczny przedstawiający związki nadrzędności, sprzeczności, przeciwieństwa i podprzeciwieństwa. Dla wymienionych powyżej zdań przedstawiono pewien rachunek nazw. Skonstruowano teoriomnogościową semantykę tego rachunku, względem której jest on pełny, tzn. produkuje wszystkie tautologie rozważanej logiki nazw.

Antoni Benedikt (UW, Wrocław), w referacie „Tadeusz Czeżowski o istocie metodologii Galileusza”, scharakteryzował sposób rozumienia przez Tadeusza Czeżowskiego istoty metodologii Galileusza. Referent cel ten osiągnął realizując dwa zadania. Po pierwsze wykazał, że dopiero łączne ujęcie składników empirystycznych i racjonalistycznych pozwala zrekonstruować faktyczny wkład Galileusza w powstanie oryginalnej metodologii nowożytnego przyrodoznawstwa i nauki w ogóle. Następnie wyeksponował osiągnięcia Tadeusza Czeżowskiego, który jako pierwszy w Polsce podjął w miarę całościowe badania istoty metodologii Galileusza.

Małgorzata Olech i Marcin Mostowski (WSP, Słupsk; UW, Warszawa), w wystąpieniu zatytułowanym „Falsyfikacjonistyczny model systemu moralnego. Uwagi na marginesie indukcjonizmu Tadeusza Czeżowskiego”, przedstawili zarys pewnego modelu budowy empirycznie zorientowanego systemu moralnego. Inspiracją do prezentowanych rozważań była praca Tadeusza Czeżowskiego *Etyka jako nauka empiryczna*.

Tadeusz Czarnik (UJ, Kraków), w referacie zatytułowanym „Zagadnienie norm moralnych w filozofii Tadeusza Czeżowskiego” przedstawił stanowisko Profesora, który ujmował oceny aksjologiczne analogicznie do przekonań spostrzeżeniowych (asercji) charakterystycznych dla nauk empirycznych.

Wacław Janikowski (UMK, Toruń), we wstępie referatu „Transcendentalia w teorii wartości Tadeusza Czeżowskiego”, wskazał najpierw na ugruntowanie wartości w ontologii, a następnie wykazał różnice ujęcia relacji między dobrem transcendentalem a dobrem moralnym u Tadeusza Czeżowskiego w porównaniu z Kazimierzem Twardowskim. Referent stwierdził między innymi, że teoria transcendentalistów Tadeusza Czeżowskiego, w odróżnieniu od teorii transcendentalistów Twardowskiego, daje podstawę do obiektywizacji wartości. Ponadto u Czeżowskiego to, że coś jest dobre, stwierdza się po uprzednim rozpoznaniu moralnym przedmiotu, zaś u Twardowskiego nie trzeba rozpoznania moralnego do stwierdzenia, że coś jest dobre w sensie transcendentalem.

Eugeniusz Wasilewski (LIFiS, Wilno), w wystąpieniu zatytułowanym „Działalność Tadeusza Czeżowskiego w Wilnie”, podjął się zadania uzupełnienia wiedzy o Tadeuszu Czeżowskim jako człowieku, naukowcu, pedagogu i administratorze na podstawie 300 arkuszy materiałów archiwalnych, przede wszystkim opinii o nim K. Twardowskiego, T. Kotarbińskiego, M. Massoniusa, F. Konecznego i innych, znajdujących się w dwóch teczkach Centralnego Państwowego Archiwum Litwy.

Halina Promieńska (UŚ, Katowice), w referacie „Próba współczesnego odczytania niektórych wątków filozofii moralnej Tadeusza Czeżowskiego”, zaprezentowała tezę o szczególnej aktualności niektórych przemyśleń Tadeusza Czeżowskiego dla problemów moralnych współczesnego świata. W uzasadnieniu tej tezy odwołała się do trzech głównych obszarów analiz: a) koncepcji struktury osobowości człowieka (w tym kontekście analiza ideału rekordu i ideału umiaru), b) fenomenowi kłamstwa, c) formuły obrony autonomii etyki (etyka niezależna).

Tadeusz Olewicz (UO, Opole), w wystąpieniu „Tadeusza Czeżowskiego etyka wspólnoty komunikacyjnej”, w kontekście współczesnych teorii etyki konsensusywnej, która dąży do rozpoznawania i uzgadniania interesów, potrzeb poszczególnych członków wspólnoty poprzez swobodne ich wyrażanie i racjonalne uzasadnianie, zaprezentował koncepcję etyki Tadeusza Czeżowskiego jako nauki empirycznej. Przypominając główne elementy etyki Czeżowskiego referent zaakcentował w nich wątki dialogowe.

Wiesław Sztumski (UŚ, Katowice), w referacie zatytułowanym „Ja w świecie – environmentalistyczny aspekt sensu życia w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego”, przedstawił koncepcje życia Tadeusza Czeżowskiego jako interesującą ze względu na jej logiczną precyzję i przejrzystość, oraz ze względu na to, iż kryje w sobie, implikuje pewne pierwiastki ekologiczne. Referent zwrócił uwagę na fakt, że myśl Czeżowskiego zawiera w sobie wręcz antycypację koncepcji harmonii człowieka ze środowiskiem przyrodniczym, do której odwołują się wszystkie poglądy, jakie kryją się pod nazwą „eko-filozofia”, gdyż właśnie w ujęciu Czeżowskiego, życie ludzkie nabiera sensu, gdy cele życiowe zbieżne są (lub przynajmniej podporządkowane) z celem Kosmosu. W związku z tym człowiek, o ile chce żyć sensownie, musi łączyć się ze środowiskiem – od lokalnego do coraz bardziej odległego. Taka koncepcja sensu życia domaga się zmiany postaw: od „ja – i – świat” („ja – obok – świat”), która odzwierciedla stanowisko obcości wobec świata, do postawy „ja w świecie”, uwytkulającej myśl, że „ja” jestem jako element świata wkomponowany w świat i muszę pozostawać z nim w relacji symbiozy i harmonii.

Włodzimierz Tyburski (UMK, Toruń), w wystąpieniu na temat „Deontologia pracownika nauki w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego”, zwrócił uwagę na fakt, iż w prezentowanej przez Czeżowskiego deontologii, poszukiwanie i głoszenie prawdy to podstawowe zadanie i etyczna powinność pracownika naukowego. Podstawowymi wyznacznikami tak rozumianej etyki pracy naukowej są krytycyzm, rzetelność, obiektywizm, bezstronność. Jako charakterystyczną dla myśli Czeżowskiego wymieniono zasadę wolności nauki rozumianej jako wolność

zewnątrzną i wolność wewnętrzną. Referent podkreślił postulat społecznego zaangażowania uczonego w relacji do postulatów wierności i służebności prawdzie oraz regułę krytycyzmu naukowego w relacji do zasady tolerancji w nauce.

Adam Olech (WSP, Częstochowa), w referacie nt. „Stanowisko Tadeusza Czeżowskiego wobec sporu realizmu z idealizmem”, podkreślił, że stanowisko metafizyczne Tadeusza Czeżowskiego w sporze realizmu z idealizmem jest konsekwencją stanowiska w teorii spozrzeń, gdzie reprezentacjonizm skłania, acz nie przesądza, ku idealizmowi, zaś intencjonalizm skłania, acz nie przesądza, ku realizmowi.

Włodzimierz Wasiukow (UMK, Toruń), w referacie zatytułowanym „O formalnej teorii wartości Tadeusza Czeżowskiego”, zwrócił uwagę na fakt, iż biorąc pod uwagę, że artykuł prof. Tadeusza Czeżowskiego *O formalnym pojęciu wartości* był napisany w 1918 roku, kiedy logika modalna, a zwłaszcza takie jej działy jako logika deontyczna, jeszcze nie była na tyle rozpracowana jak teraz (wtedy tylko zaczynał się pierwszy etap rozwoju współczesnej logiki modalnej) – naturalnie nasuwa się myśl o reinterpretacji aparatu formalnego teorii wartości T. Czeżowskiego z punktu widzenia logiki modalnej. Okazuje się że definicje wartości Czeżowskiego z tego punktu widzenia są bardzo podobne do tych, które możemy spotkać w semantyce tak zwanych diadycznych deontycznych logik modalnych, co daje możliwość konstruowania systemu teorii wartości Czeżowskiego jako diadycznej logiki modalnej. Lecz czy to naprawdę miał na myśli Czeżowski podczas formalnego definiowania pojęcia wartości? Wydaje się, że całkiem zatracony jest przy tym ujęciu moment psychologiczny. Bowiem, jak pisze Czeżowski, ażeby przedmiot jakiś posiadał wartość, musi istnieć ktoś, kto go ceni, pożąda. Stąd chyba to posiadanie odbywa się w umyśle i ma charakter intencjonalny, czyli fenomenologiczny. W związku z tym, w oparciu o system Ontologii S. Leśniewskiego i logikę nefregowską, skonstruowane są dwa systemy formalno-fenomenologiczne, które można uważać za reinterpretację formalnej teorii wartości T. Czeżowskiego.

Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), w wystąpieniu zatytułowanym „Tadeusz Czeżowski o przekonaniach i wiedzy”, przypomniał, że przekonania – w ujęciu Czeżowskiego – są to myśli wyrażone w zdaniach orzekających, w których coś się stwierdza lub czemuś zaprzecza. Przekonania nie mogą istnieć bez przedstawień, które są dla przekonań podstawą. Wiedza w ujęciu Tadeusza Czeżowskiego jest zespołem przekonań prawdziwych. Do wiedzy zalicza się tak przekonania z zakresu nauk szczegółowych, jak i tzw. nauk filozoficznych. Poza sferą wiedzy pozostaje sfera szeroko rozumianej wiary. W wystąpieniu referent propozycje Czeżowskiego poddał analizie i krytycznej dyskusji.

Stefan Konstańczak (WSP, Słupsk), wygłosił referat zatytułowany „Tadeusz Czeżowski o sensie pracy naukowej”, który oparł na przemyśleniach i wnioskach profesora Tadeusza Czeżowskiego dotyczących problematyki sensu życia i pracy naukowej. W przedstawionym ujęciu sens pracy naukowej wiąże się nierozzerwalnie z problemem sensu życia. Ten kto nie potrafi nadać swemu życiu sensu, nie jest też w stanie dostrzec wartości w swym działaniu. To właśnie war-

tość prawdy winna być jedynym wyznacznikiem sensu dla każdego naukowca, a wszelkie wynaturzenia w nauce są spowodowane sprzeniewierzeniem się tej wartości.

Zenona Nowak (UO, Opole), w referacie zatytułowanym „Zasada wolności nauki”, przedstawiła deontologię pracownika naukowego prezentowaną przez Tadeusza Czeżowskiego, szczególnie zaś jego wskazania dotyczące etyki badań naukowych. Przypomniała, że w przeświadczeniu profesora etyka jest nauką empiryczną, a zatem można ustalić określone kryteria etyczne, tak jak wskazuje się kryteria naukowości. Aksjologia nauki, której domagają się coraz szersze rzesze nie tylko pracowników nauki, jeśli ma być powszechnie aprobowana, powinna spełniać kryterium naukowości, powinna sama być nauką. Według referentki budowa takiej aksjologii nauki wymaga powiązania metodologicznych reguł postępowania badawczego z normami etycznymi pracownika nauki.

Krzysztof Stachewicz (WSP, Bydgoszcz), w referacie nt. „Czeżowski i Ingarden: dwie teorie poznawania wartości”, podkreślił, iż mimo tego, że Tadeusz Czeżowski i Roman Ingarden wywodzili się z różnych szkół filozoficznych i prezentowali odmienne koncepcje filozofii i metody jej uprawiania, to jednak w wielu miejscach ich badania zbiegały się dając zbliżone wyniki. Referent analizując jeden z takich wątków – problem poznawania wartości, wykazał, że Tadeusz Czeżowski podobnie jak Roman Ingarden stał na stanowisku intuicjonizmu aksjologicznego, gdzie wartości jako istności obiektywne ujawniają się człowiekowi w aktach bezpośredniego doświadczenia i wyzwalają reakcję emocjonalną. Referat stał się przyczynkiem do tezy, że uczciwe poszukiwanie prawdy, a to stanowi przecież fundament etosu badawczego filozofa, daje często podobne wnioski.

Andrzej Wachowiak (UMK, Toruń), w referacie zatytułowanym „Na tropie zła”, przypomniał, iż Tadeusz Czeżowski zagadnienie wartości rozważał głównie posługując się pojęciem dobra, wskutek czego czytelnik nie znajdzie w jego pismach rozbudowanej teorii zła. Zło pozostawało jednak w orbicie zainteresowań Czeżowskiego, dlatego sposób pojmowania zła oraz przykłady jego przejawiania się były tematem wystąpienia referenta.

Ryszard Wiśniewski (UMK, Toruń), w wystąpieniu zatytułowanym „Problem z kryteriami wartości” podjął metaetyczne rozważania na temat kryterium wartości (kryterium wartościowości, kryteria hierarchizacji, kryteria poszczególnych klas wartości, zwłaszcza kryterium wartości moralnej). Referent omówił trudności ze zdefiniowaniem kryterium moralnego, jakie wystąpiły w szkole lwowsko-warszawskiej (Twardowski, Czeżowski) konfrontując je z rozważaniami Romana Ingardena. W rezultacie ukazana została w referacie wielość sposobów podejścia do zagadnienia (metaetyczny pluralizm kryteriów).

Beata Olkowska (WSP, Olsztyn), w referacie „Wokół Tadeusza Czeżowskiego koncepcji dyskusji”, we wstępie podkreśliła, iż dyskusja, która jest nieodłącznym narzędziem refleksji naukowej, aby mogła służyć nauce, musi być uporządkowana, przebiegać według określonych reguł. Do grona wielu filozofów, którzy podjęli się określenia, czym jest i w jaki sposób można prowadzić „owocną dyskusję”, należy Tadeusz Czeżowski. Jego odczyty *O dyskusji i dyskutowaniu* oraz *Zarzut*

niejasności (przyczynek do teorii dyskusji) mają charakter poradników, w których odnajdziemy odpowiedzi na pytania, jak powinna przebiegać dysputa oraz jakie i dlaczego możliwe są nieporozumienia. Referentka zwróciła następnie uwagę na fakty, iż dla Czeżowskiego dyskusja jest taką wymianą myśli, w której nie dominuje ani dyktat, czyli narzucanie innym swojego zdania i niedopuszczanie opozycji i krytyki, ani pouczenie, w sytuacji, gdy uczestnicy dyskusji poza referentem nie są przygotowani, lecz jest formą współpracy. Jej głównym celem jest płodność i owocność, a jednym z największych niebezpieczeństw jest „zarzut niejasności”, który może pojawić się w trakcie dyskusji zarówno za sprawą nadawcy jak i odbiorcy. Jest on związany z używanym językiem oraz charakterem wyrażanej myśli. Według referentki tych kilka uwag Czeżowskiego nie jest oryginalnym wkładem w teorię dyskusji, jest jednak uporządkowanym głosem, zwracającym szczególną uwagę na to, że do dyskusji nie wystarczy niepokój intelektualny. Owocność dysputy jest uzależniona w równym stopniu od przestrzegania regul logicznych i etycznych.

Grzegorz Trela (IFiS PAN), w wystąpieniu zatytułowanym „Logika jako metafizyka”, przedstawił program filozoficzny Tadeusza Czeżowskiego, który podobnie jak Kazimierz Ajdukiewicz i inni myśliciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej pojmował filozofię jako zespół pokrewnych dziedzin (powiązanych ze sobą genezą historyczną, związkami treściowymi), nie zaś jako jednolitą naukę czy też dyscyplinę. Interesowała go przede wszystkim filozofia pojmowana jako nauka, a nie jako światopogląd lub wytwór literacki. Jak podkreślił referent, T. Czeżowski, kontynuując nurt rozważań zainicjowany na gruncie polskim przez K. Twardowskiego, utożsamiał „naukowość” filozofii nie z jej akademickością, lecz określoną metodologią. Badania naukowe określał jako takie, których celem jest prawda, zaś ogólnymi regułami metodologicznymi mają być stowarzyszone z celem badania naukowego: reguła rzetelności (czyli podawanie za prawdziwe tylko takich twierdzeń, których prawdziwość w świetle aktualnego stanu wiedzy naukowej jest zagwarantowana), obiektywności (utożsamianej z wyostrzonym krytycyzmem) i bezstronności (czyli przyjmowania postawy arbitra „*sine ira et studio* i rozstrzygania sprawy na rzecz jednej ze stron walczących”).

Referaty ponadto wygłosili: Marek Rembierz (UŚ, Katowice), „Wobec granic metafizyki. Metafizyka i metafizyka w refleksji Tadeusza Czeżowskiego”, Krzysztof Szzymanek, „Argument, rozumowanie, błąd logiczny”, Renata Karpiesiuk (UMK, Toruń), „Tadeusz Czeżowski w świetle toruńskich archiwaliów”.

Wszyscy uczestnicy konferencji, doceniając znaczenie Profesora Tadeusza Czeżowskiego dla rozwoju polskiej filozofii XX wieku, z uznaniem podkreślali jego wkład zarówno w rozwój logiki, w obrębie której uzyskiwał stopnie naukowe, filozofii, którą postrzegał jako zespół nauk zwróconych w stronę rzeczywistości empirycznej, połączonych strukturami formalnymi, jak również etyki, w której dowiódł możliwości sojuszu teorii moralności z logiką.

Odczyty i wykłady

Teresa Rzepa

Teoretyczne podstawy psychologicznego interpretowania jako wspólne odkrycie Kazimierza Twardowskiego i Władysława Witwickiego

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Szczecinie, 15 IV 1999 r.)

Prezentacja zasadniczego źródła teoretycznych podstaw interpretowania psychologicznego, jakim jest niewątpliwie teoria czynności i wytworów, byłaby niepełna bez wskazania na jej korzenie. A te tkwią w rozprawie habilitacyjnej Kazimierza Twardowskiego (Twardowski, 1965a), w której zajął się on (m.in.) problemem istoty i liczby elementów składowych zjawiska psychicznego. Od czasu wprowadzonego przez Arystotelesa – i przypomnianego filozofom przez Franza Brentanę – odróżnienia w każdym zjawisku psychicznym aktów (przedstawiania, sądzenia, czucia i chcenia) od treści (to co przedstawione, osądzone, odczuwane i chciane), zwykle się je rozpatrywać właśnie w takim, dwojakim aspekcie. Jakkolwiek to rozróżnienie – zdaniem Twardowskiego – pozwala na unikanie utożsamiania aktu psychicznego i jego treści, to jednak nie uwzględnia jeszcze jednej kwestii, mianowicie wskazanej przez Aloisa Höflera dwuznaczności „przedmiotu” lub „obiektu”, na który ukierunkowane są akty psychiczne.

Przedmiot bowiem bywa rozumiany w dwojakim sensie, tzn. jako coś co istnieje samoistnie, realnie, niezależnie od podmiotu i na co skierowuje się każdy akt przedstawiania, sądzenia, czucia i chcenia; oraz – jako mniej lub bardziej przybliżony „obraz” psychiczny tego czegoś realnego, pozapodmiotowego. W tym drugim sensie, „quasi-obraz (trafniej: znak)”, jak go określa Höfler, jest identyczny z treścią przedstawiania, sądzenia, czucia czy chcenia oraz – co bardzo istotne – jest on zawarty całkowicie w obrębie podmiotu i z tego względu zwany immanentnym lub intencjonalnym przedmiotem zjawiska psychicznego.

Korzystając ze wskazań Höflera, Twardowski proponuje rozwiązanie zakładające trójelementowość zjawiska psychicznego: akt, treść (przedmiot imma-

nentny lub znak przedmiotu lub jego „duchowe odwzorowanie”) oraz przedmiot „na który nasze przedstawianie sobie «również się skierowuje»” (przedmiot nieimmanentny).

„Zarówno wtedy, gdy przedmiot jest przedstawiony, jak i wtedy, gdy jest osądzony, występuje obok psychicznego aktu i jego przedmiotu coś trzeciego, co równocześnie jest znakiem przedmiotu: jego psychiczny «obraz», o ile ten przedmiot jest przedstawiony, i jego istnienie, o ile jest osądzony. Zarówno o psychicznym «obrazie» przedmiotu, jak i o jego istnieniu mówi się, że ten jest przedstawiony, a tamto osądzone: lecz właściwym obiektem przedstawiania sobie i sądzenia nie jest ani obraz psychiczny przedmiotu, ani jego istnienie, tylko sam przedmiot. Ale tak, jak obraz psychiczny czy istnienie przedmiotu nie są z samym tym przedmiotem identyczne, tak też nie jest jednaki sens odpowiednich czasowników, gdy się zwie «przedstawionymi» treść i przedmiot przedstawienia, «osądzonymi» treść i przedmiot sądu” (Twardowski, 1965a, s. 8).

W omawianej rozprawie Twardowski skupił się na rozpatrywaniu istoty związku – o charakterze zarazem tożsamości (zwłaszcza z punktu widzenia analizy językowej) i odrębności (z filozoficznego punktu widzenia) – zachodzącego między przedmiotem i treścią przedstawienia (sądu). Skorzystał tu wyraźnie z metody analitycznej, powołując przekonujący przykład rodem z „doświadczenia zewnętrznego”, a dotyczący relacji między namalowanym obrazem i namalowanym pejzażem, analogicznej do relacji zachodzącej między przedstawioną treścią a przedstawionym przedmiotem (tamże, s. 11–12).

Czynność, jaką malarz wykonuje, skierowana jest jednocześnie na dwa przedmioty (obraz i pejzaż), zaś jej rezultat jest jeden (namalowany obraz przedstawiający rzeczywisty pejzaż). Analogicznie, w wypadku przedstawiania sobie czegoś: przedmiot przedstawiony pozostaje treścią przedstawienia w takim samym sensie, w jakim namalowany pejzaż jest obrazem przedstawiającym pejzaż rzeczywisty. Aby uniknąć dwuznaczności i nieporozumień, Twardowski proponuje następujący zabieg lingwistyczny: „O treści mówić będziemy, że jest pomysłana, przedstawiona w przedstawieniu; o przedmiocie będziemy mówili, że jest przedstawiony *przez* treść przedstawienia (albo *przez* przedstawienie). To, co jest przedstawione w przedstawieniu, jest jego treścią; to, co jest przedstawione *przez* przedstawienie, jest jego przedmiotem. W ten sposób będzie można zachować słowo «przedstawiać sobie» – zastąpienie go innym zwiększyłoby tylko zamieszanie – a mimo to uniknąć nieporozumień, które to słowo na skutek swej dwuznaczności zdaje się łatwo wywoływać. Trzeba tylko, gdy się mówi, że coś jest przedstawione, dodawać, czy w przedstawieniu, czy *przez* przedstawienie. W pierwszym wypadku przez «to, co przedstawione» rozumie się treść przedstawienia, w drugim przedmiot przedstawienia” (tamże, s. 15–16).

Warto zastanowić się przez moment nad tym, jaką wartość psychologiczną ma rozróżnienie lingwistyczne, wyrażone przez przyimki „w” i „przez”. Wszak w jednym i w drugim wypadku zasadniczym trzonem rozróżnienia pozostaje „przedstawienie”. Zatem niezależnie od tego, czy będziemy rozpatrywać

coś, co „w” nim przedstawione (treść), czy też coś, co „przezeń” przedstawione (przedmiot) – i tak sama istota „przedstawienia” (akt) nie zmienia się. Treść aktu przedstawienia, utożsamiana przez Twardowskiego z tym, „co przedstawione w przedstawieniu”, zawiera jednocześnie psychiczny „odsyłacz” do przedmiotu przedstawienia (tego „co przedstawione przez przedstawienie”). Czyli ten sam składnik – akt – zjawiska psychicznego („przedstawiania sobie czegoś”) pełni zarazem dwie funkcje. Mianowicie wywołuje określoną treść i odsyła do określonego przedmiotu, który jednocześnie „zawiera się” w wywołanej treści.

Wniosek, jaki nasuwa się tu z psychologicznego punktu widzenia, jest dość prosty. Wystarczy w zjawisku psychicznym wyróżnić jego aspekt funkcjonalny, czynnościowy (tj. akt) oraz aspekt kognitywny, poznawczy (tj. treść), odnośnie których – ze względu na dynamikę relacji podmiotu z otoczeniem – należy założyć istnienie przedmiotu odniesienia, czyli tego, do czego akt odsyła i jednocześnie tego, czego treść – wywołana przez ów akt – dotyczy.

Do prawdopodobnie takich wniosków doszedł Twardowski, kiedy po latach ponownie w jego warsztacie naukowym pojawił się problem struktury zjawiska psychicznego. Niemniej, już w tym miejscu chciałabym zaznaczyć, że statyczne, bliskie atomistycznemu, Twardowskiego pierwotne ujmowanie zjawiska psychicznego, w żaden sposób nie wskazujące na metody docierania do jego istoty, zostało przezwycięzone zarówno przez propozycję podaną w teorii czynności i wytworów, jak i przez – akcentującą jego (zjawiska psychicznego) dynamizm i funkcjonalny charakter – propozycję Władysława Witwickiego, poszukującego, jak Mistrz, rzetelnej odpowiedzi na pytanie o charakterystykę życia psychicznego oraz odkrywającego zasady psychologicznego interpretowania jako drogi do świata wewnętrznych przeżyć.

Jednakże, zgodnie z intencją wyrażoną na wstępie, potraktujmy treści zawarte w rozprawie habilitacyjnej Twardowskiego jako punkt wyjścia, czy też inspirację do dalszych rozważań nt. struktury zjawiska psychicznego, by określić jego wkład do ustalenia teoretycznych podstaw psychologicznego interpretowania.

Odkrycie Twardowskiego: relacja wyrażania zachodząca między wytworem psychofizycznym a wytworem psychicznym

Typowe dla Twardowskiego poruszanie się na pograniczu logiki, filozofii, psychologii i (jak sam określał) „gramatyki” oraz wielokrotnie omawiana (np.: Coniglione, Poli, Woleński (red.), 1993; Jadczak, 1988, 1991; Paczkowska, 1976, 1981; Rzepa, 1992, 1993; Woleński, 1985; Zamecki, 1977) ewolucja jego poglądów na temat miejsca psychologii wśród innych nauk, prawdopodobnie spowodowały, że w 1912 roku powrócił do problemu relacji zachodzących między elementami zjawiska psychicznego w – moim zdaniem – najbardziej znaczącej dla psychologii rozprawie *O czynnościach i wytworach* (Twardowski, 1965b). W tej pracy zajął się bardziej szczegółowo – nie rozpatrywaną w roz-

prawie habilitacyjnej – relacją, zachodzącą między aktem a treścią przedstawienia (sądzenia, czucia, chcenia).

Uznał, że relacja ta wyraża stosunek czynności do wytworu tej czynności. Akt (odzwierciedlany w mowie dzięki czasownikom, np. „mówić”, „krzyżeć”, „sądzić”, „myśleć”) uwydatnia „moment czynnościowy”, zaś treść zjawiska psychicznego (odzwierciedlana dzięki rzeczownikom, np. „mowa”, „krzyk”, „sąd”, „myśl”) – „moment zjawiskowy, zdarzeniowy”. Zarówno czynności, jak i wytwory można podzielić na fizyczne i psychiczne oraz trwałe i nietrwałe.

Cecha trwałości przysługuje jedynie czynnościom i wytworom fizycznym, co znaczy, iż „[...] mogą one istnieć i istnieją w znaczeniu aktualnym oddzielnie od czynności, dzięki którym powstają” (tamże, s. 229). W zakresie czynności i wytworów fizycznych umieszcza Twardowski specyficzny „gatunek”, tj. czynności i wytwory psychofizyczne. Ich specyfikę określa sama geneza, mianowicie o czynności psychofizycznej mówimy wówczas, gdy danej czynności fizycznej towarzyszy czynność psychiczna, która wpływa na przebieg tej pierwszej, a – tym samym – na powstający dzięki niej wytwór (psychofizyczny). Wtwory psychofizyczne (zarówno trwałe, jak i nietrwałe) są obserwowalne, czyli „podpadają”, jak powiada Twardowski, „pod zmysły” oraz – co bardzo istotne – powstają wskutek czynności psychofizycznej, co znaczy, że angażując czynność psychiczną, wzbudzają jej określony wytwór (psychiczny). Dlatego mogą się stać zewnętrznymi wyrazami wytworów psychicznych.

„Ponieważ jakiś wytwór psychofizyczny może powstać wskutek nie jednej, lecz kilku czynności psychofizycznych, przeto mogą się w nim wyrażać różne wytwory psychiczne. I tak w rysunku wyrazić się może wyobrażenie rysunku, które rysownik ma kreśląc rysunek, dalej pojęcie, które rysownik pragnie swym rysunkiem uzmysłowić, pragnienie uzmysłowienia pojęcia itp. W ten sposób wytwór psychofizyczny wyraża pewne wytwory psychiczne bezpośrednio, inne pośrednio w różnych stopniach pośredniości” (tamże, s. 230).

Opisana relacja wyrażania, zachodząca między wytworem psychofizycznym a wytworem psychicznym, stanowi podstawowy warunek interpretacji psychologicznej. Jeżeli bowiem jest tak, że: „[...] w aktualnie istniejącym wytworze psychofizycznym znajduje swój wyraz wytwór psychiczny, który już nie istnieje” (tamże, s. 233), to należy uznać, iż z wytworu psychofizycznego można „odczytać” czy też „odkodować” wytwór psychiczny w nim „zawarty”. Dla Twardowskiego jest jeszcze bardziej jasna trwała zależność między wytworem psychofizycznym i wytworem psychicznym wtedy, gdy ten pierwszy zyskuje cechę trwałości.

„Znajdując zaś wyraz swój w wytworze trwałym, wytwór nietrwały «żyjąc w nim dalej» sam nabiera pozoru jakiejś trwałości, *non omnis mortuus est*, skoro istnieje nadal wytwór psychofizyczny, do którego powstania wytwór psychiczny się przyczynił” (tamże).

Z tak jednoznacznego podkreślenia możliwości nabywania przez wytwór psychiczny cechy trwałości (dzięki utrwaleniu wytworu psychofizycznego i istnie-

niu relacji wyrażania zachodzącej między nimi), wynika rozwinięcie wskazanego warunku interpretacji psychologicznej. Oto mogą jej podlegać trwale wytwory psychofizyczne, niezależnie od czasu i miejsca zarówno powołania ich do życia, jak i ich interpretowania. Przecież w ciągu całej egzystencji trwałego wytworu psychofizycznego, można go traktować jako skutek nietrwałego wytworu psychicznego (lub wytworów psychicznych), towarzyszącego czynności tworzenia wytworu psychofizycznego, a zachodzącego w obrębie życia psychicznego podmiotu, tworzącego ów wytwór. A przecież jednocześnie, przez cały okres istnienia trwałego wytworu psychofizycznego, można go traktować jako przyczynę nietrwałego wytworu psychicznego, który może zostać każdorazowo wzbudzony w dowolnym podmiocie, w związku z psychiczną czynnością interpretowania owego trwałego wytworu psychofizycznego.

Odwolajmy się do dłuższej wypowiedzi Twardowskiego (tamże, s. 233–234): „Ten wytwór psychiczny sam nie jest trwały; istnieje tylko tak długo, jak długo istnieje wytwarzająca go czynność psychiczna; może taki wytwór psychiczny powstawać kilkakrotnie, ale zawsze będzie on wytworem nietrwałym. Ale i w tym czasie, gdy wytwór psychiczny nie istnieje, tj. wtedy, gdy w nikim nie odbywa się czynność psychiczna dająca początek wytworowi psychicznemu, istnieje przecież jedna z częściowych przyczyn, dzięki którym w danej chwili może powstać ów wytwór nietrwały, mianowicie trwały wytwór psychofizyczny, będący znakiem wytworu psychicznego. Otóż podobnie jak o przyczynie mówimy, że «istnieje» dalej w skutku, tak też mówimy o skutku, że istnieje potencjalnie już w przyczynie, chociażby częściowej. Mówimy więc także, że wytwór psychiczny będący znaczeniem odpowiedniego wytworu psychofizycznego, czyli odpowiedniego znaku, istnieje potencjalnie w owym wytworze psychofizycznym, w owym znaku. Ów wytwór psychiczny, owo znaczenie, owa treść itp., pozostająca w określonym tutaj stosunku do wytworu psychofizycznego, przybiera pozory, jakoby w tym wytworze psychofizycznym tkwiła, w nim była zawarta, jakoby była weń zaklęta lub wcielona, a wszystkie te wyrażenia nie znaczą oczywiście nic innego, jak to, że ów wytwór psychofizyczny jest jedną z częściowych przyczyn powstania wytworu psychicznego, że więc wytwór psychiczny istnieje potencjalnie (a bynajmniej nie naprawdę i aktualnie) w wytworze psychofizycznym”.

Wykorzystując doprawdy nietypowe dla Twardowskiego, aczkolwiek w tej wypowiedzi obecne – piękne – metafory, można powiedzieć, że psycholog interpretujący dany wytwór psychofizyczny „wyciąga”, „odkrywa”, „odczarowuje” lub „oddziela” – jego zarazem przyczynę (odnoszącą się do wytworu psychicznego podmiotu tworzącego interpretowany wytwór), jak i skutek – własny wytwór psychiczny, wzbudzony dzięki czynności interpretowania owego wytworu psychofizycznego.

I choć Twardowski nie zatrzymuje się dłużej nad – bodaj najbardziej istotną dla interpretowania psychologicznego – kwestią odpowiedniości obu wytworów psychicznych, wszak zrodzonych i istniejących w różnych obszarach

życia psychicznego, w różnych podmiotach, to za cenne należy uznać już samo zwrócenie uwagi na potencjalne i posiadające znamiona trwałości, a przez to możliwe do odczytania, istnienie (tkwienie, wcielenie, zakłęcie, zawieranie się) wytworu psychicznego w wytworze psychofizycznym. Podobnie, za cenne należy uznać krótkie, wstępne wyjaśnienia Twardowskiego, jakie poczynił w tej sprawie.

Otóż złożony proces utrwalania wytworów psychicznych prowadzi w rezultacie nie tylko do ich upodobnienia do trwałych wytworów psychofizycznych, lecz ponadto – do ich uniezależnienia od wytwarzających je czynności, które wszak przestają istnieć mimo trwania wytworu. Za najbardziej wyrazisty przykład uznał tu Twardowski niezależne od wytwarzających je czynności „znaki pisarskie”, powstające w wyniku złożonego procesu.

„Myśląc, dokonywamy czynności psychicznych, których wytworami są nasze myśli. Są to nietrwale wytwory psychiczne. Równocześnie dokonywamy czynności mówienia, dzięki której powstają nietrwale wytwory psychofizyczne, wygłaszane przez nas wyrazy mowy, zdania itp. I dopiero te wytwory nietrwale psychofizyczne utrwalamy za pomocą czynności, przez którą powstają trwałe wytwory psychofizyczne, znaki pisarskie [...]” (tamże, s. 235).

Zgodnie z tezą o relacji wyrażania, znaki pisarskie jako trwałe wytwór psychofizyczny, wywołują w tym samym podmiocie lub u różnych osób tyle wytworów psychicznych, ile zostaje wzbudzonych czynności wytwarzających te wytwory. Zatem nie mogą być one sobie równe. Ale zarazem, różnice zachodzące między nimi nie mogą być specjalnie duże. Stąd wnosi Twardowski, iż w poszczególnie rozpatrywanych wytworach psychicznych, których bezpośrednią przyczyną były określone znaki pisarskie, musi zaistnieć wiele cech wspólnych. „I właśnie te cechy wspólne, to, w czym się owe poszczególne wytwory psychiczne zgadzają, uważamy zwykle za znaczenie wytworu psychofizycznego, za zawartą w nim treść, pod warunkiem oczywiście, że odpowiadają one zamiarowi, w którym ów wytwór psychofizyczny został jako znak użyty” (tamże, s. 236).

W tym miejscu odwołuje się Twardowski do poglądów Edmunda Husserla, zawartych w *Logische Untersuchungen*, w tomie drugim (Halle 1901, s. 97 i n.), by podkreślić, iż gdy mówimy, że jakiś tekst pisany wzbudził w różnych osobach tę samą myśl, to wówczas – mówiąc o tylko jednym znaczeniu znaku mimo świadomości istnienia potencjalnych różnic intrapodmiotowych – to znaczenie „[...] nie jest już konkretnym wytworem psychicznym, lecz czymś, do czego dochodzimy drogą abstrahowania dokonanego na konkretnych wytworach” (tamże). Zatem wyabstrahowane znaczenie (np. interpretowanego tekstu jako trwałego wytworu psychofizycznego) powstaje na fundamencie odkrytych i ustalonych cech wspólnych wszelkich możliwych wytworów psychicznych, wytworzonych dzięki czynnościom wzbudzonym przez interpretowany wytwór psychofizyczny (np. tekst drukowany). W konsekwencji „[...] pomijamy zupełnie, ile możliwości, osobnicze cechy tych wytworów psychicznych [...]” (tamże).

Stąd z kolei wynikają jeszcze dwie tezy, istotne dla interpretowania psychologicznego. Po pierwsze, dzięki możliwości wyabstrahowania wspólnych

cech, zatem – wspólnego znaczenia wytworu, dochodzimy do wniosku, iż wiele różnych (zachodzących w różnych osobach) czynności psychicznych wytwarza jeden i ten sam wytwór psychiczny. Wniosek ten w oczywisty sposób potwierdza poprzednio sformułowany przez Twardowskiego, a mówiący o niezależnym – od wytwarzających go czynności psychicznych – charakterze wytworu psychicznego.

Po drugie, dzięki możliwości pomijania podmiotowych rysów wytworów psychicznych, dopuszczalne staje się abstrahowanie od możliwych wpływów na proces interpretowania ze strony interpretującego podmiotu. Interpretowanie zatem jawi się jako procedura metapodmiotowa, w istocie niezależna również od miejsca i czasu jej przeprowadzania. Ta, druga, teza stanowi jednocześnie zasadniczą podstawę do wnioskowania o różnicy w poglądach Twardowskiego i Witwickiego na temat warunków psychologicznego interpretowania, o czym będzie mowa dalej.

Odkrycie Witwickiego: istota relacji zachodzącej między podmiotem a zjawiskiem psychicznym

Pierwsza z powyżej omówionych tez, mówiąca o swoistej autonomii wytworu psychicznego wobec wytwarzającej go czynności psychicznej, a wynikająca z założenia o zachodzeniu relacji wyrażania między wytworem psychofizycznym a wytworem psychicznym, dowodzi ponadto pewnej prawdy psychologicznej, na którą Twardowski już nie zwrócił swej uwagi. Uczynił to – po kilkunastu latach (w 1925 roku) – Władysław Witwicki, który otwarcie na kartach pierwszego tomu *Psychologii* (Witwicki, 1962, s. 22) przyznał, że prezentowane przez niego rozumienie kategorii „akt” jest różne od ujęcia proponowanego przez Twardowskiego, a przedtem: A. Höflera, H. Ebbinghaus i E. Titchenera.

Chodzi mianowicie o to, że Witwicki – prawdopodobnie po uwzględnieniu gramatyczno–logiczno–psychologicznych tez Twardowskiego o względnej niezależności wytworów psychicznych od wytwarzających je czynności psychicznych oraz o możliwości wytwarzania przez czynności psychiczne (zachodzące w obrębie życia psychicznego różnych podmiotów) tych samych lub przynajmniej podobnych wytworów psychicznych – potraktował inaczej relację zachodzącą między aktem psychicznym i jego treścią. Dla tego ujęcia nie bez znaczenia – lecz także tylko prawdopodobnie, bowiem Witwicki nie pisze o tym wyraźnie – było pierwotnie (w 1894 roku) synonimiczne potraktowanie przez Twardowskiego takich wyrażen, jak „akt” i „czynność” zarówno przy konstruowaniu definicji pojęcia „przedstawienie”, jak i przy wyjaśnianiu istoty aktu sądenia (Twardowski, 1965a, s. 3 i 7).

Na marginesie warto zauważyć, iż w rozprawie z 1912 roku Twardowski nadzwyczaj konsekwentnie unika używania pojęcia „akt”, ustawicznie posługując się pojęciem czynności. To spostrzeżenie wymaga odrębnej analizy, której tu nie chciałabym przeprowadzać.

Zdaniem Witwickiego, najważniejszą cechą zjawisk (przeżyć, faktów) psychicznych jest ich wewnętrzna, podmiotowa dynamika. Są one dane w doświadczeniu wewnętrznym i są zawsze czyjeś, jako że: „Bezpańskie zjawiska psychiczne są tylko fikcją poetów” (Witwicki, 1962, s. 20). Dlatego też (co prawda, w dość zakamuflowany sposób) odciał się wprowadzonego przez Mistra i traktowanego w oderwaniu od podmiotowości jako istoty życia psychicznego – sztywnego podziału zjawiska psychicznego na (przede wszystkim logicznie) związane ze sobą elementy. Dodatkowo, przeniósł zasadniczy akcent z relacji uznanej przez Twardowskiego za niejako najbardziej istotną, tj. relacji zachodzącej między treścią a przedmiotem (1894), bądź między czynnością a wytworem (1912), na rzecz relacji zachodzącej między podmiotem a zjawiskiem psychicznym, czyli aktem przeżywania danych treści psychicznych, wywołanych przez ów akt.

„Zjawiska psychiczne nie są mną samym, tylko są moje, należą do mnie, są ze mną w szczególny sposób związane. Ja jestem ich podmiotem, doznaję ich, przeżywam je, mam je. [...] Doznaję smutku, mam zmartwienie, jestem smutny i smucę się – to zwroty jednoznaczne. Z ich pomocą wyrażam istnienie pewnego faktu psychicznego, tj. „smutku”, a jednocześnie wyrażam stosunek między tym faktem a mną. Stosunek ten wydaje się jednaki we wszystkich przeżyciach psychicznych. Każde z nich jest *moje*, ze mną charakterystycznie związane” (Witwicki, 1962, s. 21).

W ten sposób Witwicki starał się wyrazić dynamikę życia psychicznego. Uznawał, powtórzmy, iż zjawisko psychiczne to – nie tyle uporządkowany logicznie, lecz – dynamiczny akt doznawania (przeżywania) treści psychicznych przez podmiot. Zatem sam akt – z psychologicznego punktu widzenia – zapewnia możliwość pojawienia się swoistej relacji, zachodzącej między podmiotem a doznawaną treścią. Nie zaś – między treścią a przedmiotem, ani też – między samym aktem a jego wytworem. Dzięki aktom psychicznym, podmiot doznaje (przeżywa) określonych treści, powiązanych ze światem zewnętrznym (tamże, s. 15). I na tym – na podmiotowej relatywizacji – przede wszystkim polega istota zjawiska psychicznego.

Przy tym warto podkreślić, że Witwicki ani się wikła, ani zastanawia nad odniesieniami czy związkami treści przeżyć z (jakkolwiek rozumianym) przedmiotem. A nawet sprawę tę bagatelizuje, kwitując ją krótko z właściwą sobie ironią: „Należy pamiętać, że jabłoń nie jest widokiem jabłoni. Są to rzeczy zupełnie różne, choć niekiedy w potocznej mowie oznaczamy jedno i drugie tym samym wyrazem. Nie możemy też nigdy, jak chce Titchener, przekształcić jabłoni na jej widok, podobnie jak nigdy nie przekształcimy tej kozy, która jest zwierzęciem ssącym, na kozę, w której siedzą niektórzy złodzieje” (tamże, s. 26).

Podążając dalej tropem wskazanym przez Witwickiego dowiadujemy się, iż treściom zjawisk psychicznych przysługują cechy zmienności i różnorodności. Natomiast akty psychiczne są powtarzalne, stałe, pojawiające się w przeżyciach psychicznych, niezależnie od ich treści. „W przeżyciu np. czerwonej barwy albo

wysokiego dźwięku czerwień samą bez względu na mnie i mój do niej stosunek widzenia nazywam treścią tego przeżycia, podobnie jak dźwięk sam, bez względu na słyszenie, ból sam, bez względu na jego znoszenie, radość bez względu na jej odczuwanie, sąd bez względu na jego wydawanie. Natomiast widzenie, słyszenie, znoszenie, odczuwanie, wydawanie – te nazwy oznaczają (zawsze, chyba, jakościowo jednak) stosunek pomiędzy mną a taką lub inną treścią psychiczną, stosunek, który nazywam aktem doznawania tej treści. Nie umiem powiedzieć, czy akt słyszenia dwóch dźwięków różni się czymkolwiek od aktu słyszenia jednego dźwięku, i niełatwo potrafiłbym powiedzieć, czy sam akt widzenia różni się czymś od aktu słyszenia. Kiedy sobie odpowiednie przeżycia uprzytomnić usiłuję, przychodzą mi na myśl tylko różne treści. Te różnią się od siebie wyraźnie – akty doznawania natomiast umiem w tych przeżyciach wyróżnić jako czynnik stały, powtarzający się w przeżyciach psychicznych bez względu na różnicę ich treści” (tamże, s. 21–22).

Ta nowoczesna – niestety, potem jakby „zagubiona” – propozycja Witwickiego pozwalała na, wykraczające ponad ramy ówczesnej psychologii, wyróżnianie aktów (czynności) psychicznych jako podmiotowych procesów poznawczych, a tym samym ich badanie. Pozwalała także na dokonywanie podczas interpretowania psychologicznego zabiegu abstrahowania od czynności psychicznych (jako „stałych czynników” przeżyć wewnętrznych), na rzecz skupiania się na (zmiennych i różniących się) treściach psychicznych. Podkreślny, akty są stałe, jak stwierdził Witwicki, zatem nie warto się nimi zajmować przy okazji każdego interpretowania psychologicznego. To treści są zmienne, zatem one powinny stanowić przedmiot zainteresowań i dociekań psychologa.

W tym punkcie, dotyczącym przedmiotu interpretowania psychologicznego, poglądy obu uczonych są zgodne, jeżeli przyjąć, iż znaczenie „treści” (Witwicki) pokrywa się ze znaczeniem „wytworu” (Twardowski) i jeżeli uznać odkryte przez Twardowskiego zachodzenie relacji wyrażania między interpretowanym przedmiotem (najczęściej trwałym wytworem psychofizycznym) a – niezależnym od wytwarzającej go czynności psychicznej – wytworem psychicznym (Czeżowski, 1959).

Ale – i tu dochodzimy do sedna sprawy, a jednocześnie do najważniejszego odkrycia Witwickiego – koniecznym warunkiem psychologicznego interpretowania pozostaje interpretujący podmiot, który nadaje swoisty, jedynie dla siebie właściwy, niepowtarzalny, kształt relacji zachodzącej podczas pojawienia się w jego doświadczeniu wewnętrznym (życiu psychicznym) określonego zjawiska psychicznego, czyli aktu przeżywania danych treści psychicznych, związanych z interpretowanym przedmiotem (wytworem psychofizycznym). Interpretowanie – w tym ujęciu – nie może być oderwane od podmiotu. Bowiem, jak powiedziałby Witwicki, nie znamy czynności interpretowania „wiszącej w powietrzu”, oderwanej od podmiotu, od „ktosia”, od „ja”, do którego „stale i zawsze” należy każde zjawisko psychiczne.

W przedstawionym kontekście staje się jasne to, dlaczego Witwicki starał się ustalić kompendium warunków „bycia dobrym (byстрыm) psychologiem” (Witwicki 1938, 1980; Rzepa 1991, 1998). Ponieważ to właśnie psycholog jako interpretujący podmiot pozostaje – obok relacji wyrażania zachodzącej między wytworem psychofizycznym i „zaklętym w nim” wytworem psychicznym – podstawowym elementem, decydującym o poprawności psychologicznego interpretowania.

Warunki interpretowania psychologicznego

Zgodnie z poglądami obu uczonych, przedmiotem interpretowania psychologicznego może stać się każdy wytwór psychofizyczny, najlepiej zaś – wytwór utrwalony. Twardowski tę kwestię ujmując następująco: „Jeżeli mianowicie «wyczytujemy» z zewnętrznych oznak (z wyrazu twarzy, z ruchów etc.) związane z nimi fakty psychiczne, jeżeli z listów, z utworów literackich, z dzieł sztuki, z właściwości jakiegoś języka lub z obyczajów i wierzeń domyślamy się przebiegów życia psychicznego, jednostkowego lub zbiorowego, o którym te dokumenty świadczą, dokonywamy również pewnej rekonstrukcji cudzego życia psychicznego, ale już nie pamięciowej, lecz raczej podobnej do rekonstrukcji, przy pomocy której np. historia odtwarza z dokumentów historycznych minione fakty dziejowe, tak samo niedostępne jej spostrzeganiu, jak niedostępne spostrzeganiu są fakty cudzego życia psychicznego. (Dlatego też trafnie nazywają się utrwalone wytwory psychofizyczne dokumentami psychologicznymi [...])” (Twardowski, 1965c, s. 263).

W tym samym tekście, nieco wcześniej (s. 259), Twardowski wyjaśnia pojęcie „dokumentów psychologicznych”, przeciwstawianych – ze względu na kryterium trwałości – „oznakom życia psychicznego”. Tak więc: „O ile zdania takie są spisane w formie listów, pamiętników, autobiograficznych opisów przejść duchowych, zeznań złożonych w celach badań psychologicznych itp., o ile więc są trwałymi wytworami psychofizycznymi, należą one już do dokumentów psychologicznych. Do nich zaliczyć też trzeba wszelakiego rodzaju twory zmysłności zwierzęcej i ręki ludzkiej, dzieła sztuki, prace naukowe, a tak samo psychofizyczne wytwory zbiorowego życia psychicznego, jak pismo, urządzenia społeczne itp. Z wszystkich tych oznak i dokumentów czerpie psycholog pośrednio znajomość cudzego życia psychicznego, niedostępnego jego introspekcji”.

Warto zwrócić uwagę na „zagalopowanie się” Twardowskiego podczas wyliczania przykładów trwałych wytworów psychofizycznych. Bowiern doprawdy trudno sobie wyobrazić tego uczonego pochłoniętego rozwiązywaniem problemu prawidłowości przebiegu „życia psychicznego” u „zmysłnych” zwierząt na podstawie interpretowania trwałych, zwierzęcych wytworów psychofizycznych.

Z tak barwną, opisową prezentacją przedmiotu interpretowania psychologicznego, Witwicki zgadzał się całkowicie, a nawet ją uzupełniał. W podręczni-

ku psychologii rzecz ujął następująco: „Do poznania życia psychicznego osób odległych w przestrzeni lub w czasie, niedostępnych obserwacji pośredniej z bliska, służą psychologowi oprócz kwestionariuszy, tzw. źródła, czyli dokumenty psychologiczne. Są nimi np. listy osób żyjących lub zmarłych oraz wiadomości autentyczne o ich postępowaniu, autobiografie, pamiętniki i wyznania, jak np. św. Augustyna, św. Teresy lub J.J.Rousseau. [...] Więć biografie i sprawozdania z rozmów Goethego z Eckermanem, Bocklina, Rodina, Anatola France'a [...]. Dokładne opisy snów stanowią ważne źródło dla psychologii jednostki. Źródłem takim są też obserwacje, protokoły i opisy życia jednostek nierozwiniętych, jak np. dzieci, ludów dzikich, idiotów itd. Również wiadomości o rozwoju i zachowaniu się ludzi, którym brak jakiejś części lub jakiejś strony życia psychicznego. Np. obserwacje nad ślepyimi, głuchoniemymi [...], nad zbrodniarzami i obłąkanymi. Protokoły z procesów karnych. [...] Bardzo cenne są z drugiej strony dokumenty dotyczące życia psychicznego jednostek bardzo wybitnych na którymkolwiek polu. Artystów, uczonych, generalów, przemysłowców, finansistów, mężów stanu, świętych itp. Reguły życia klasztornego i przepisy na rozmyślanie i ćwiczenia duchowe. Materiału dostarcza psychologowi historia cywilizacji, a więc dzieje literatury, sztuk plastycznych, stroju, obyczaju prywatnego i publicznego, dzieje i zbiory mitów, podań, baśni, wierzeń religijnych i przesądów świeckich, przysłowia, piosnki, przekleństwa, formy grzeczności i obcowania” (Witwicki, 1962, s. 38-39).

Jak wynika z powyższych opisów, dokumentem psychologicznym podlegającym interpretowaniu może być dosłownie każdy, raczej posiadający cechę trwałości, wytwór psychofizyczny. Psycholog, który nim dysponuje i wie, iż – dzięki relacji wyrażania – w owym wytworze „tkwi” wytwór psychiczny potencjalnie „gotów”, by go odczytać (zrekonstruować), spełnia pierwszy warunek interpretowania, odkryty i opisany przez Twardowskiego.

Drugi warunek, sformułowany przez Witwickiego, dotyczy osoby interpretatora, czyli psychologa, pozostającego w specyficznej relacji z doznawanymi zjawiskami psychicznymi (a dokładniej: z ich treścią), wywołanymi przez interpretowane przedmioty (wytwory psychofizyczne). Otóż podczas procesu interpretowania (według mojej rekonstrukcji sposobu rozumowania Witwickiego) psycholog świadomie modyfikuje ukierunkowanie przeżywanego aktu psychicznego, niejako „przenosząc” je z własnych treści psychicznych na treści psychiczne „obecne” w świadomości twórcy interpretowanego wytworu w trakcie jego wytwarzania. Ten zabieg jest możliwy dzięki posiadanej wiedzy psychologicznej oraz dzięki psychologicznej intuicji.

Wiedza psychologiczna, konieczna i niezbędna w procesie interpretowania, dotyczy – zdaniem Witwickiego – czterech kwestii (Witwicki, 1963, s. 28). Po pierwsze, psycholog musi wiedzieć „co” spostrzega, jaki to „objaw” czy wytwór. I, oczywiście, musi umieć go spostrzec. Po drugie, powinien wiedzieć „od kogo” dany wytwór pochodzi, „kto” jest jego twórcą. Po trzecie, musi dysponować informacjami na temat ustalonych praw psychologicznych, stwierdzających

o istocie związków między przejawem dowolnego życia psychicznego, jakim pozostaje interpretowany wytwór psychofizyczny, a leżącym u źródła jego wytworzenia oraz w nim „zaklętym” – wytworze psychicznym. Wszak psycholog nieustannie poznaje zasady „objawiania” rozmaitych zjawisk psychicznych, ponieważ jest zobligowany do ciągłego wzbogacania swej wiedzy.

Dokonuje tego głównie dzięki ponadprzeciętnie opanowanej sztuce introspekcji, ukierunkowanej na badanie prawidłowości i zakłóceń własnego życia psychicznego. Dokonuje tego dzięki własnym badaniom różnych osób, wnikliwej lekturze dzieł, prezentujących głębinę psychicznych doznań i wewnętrznych przeżyć innych. Dokonuje tego dzięki przeświadczeniu nt. istnienia analogii między własnym życiem psychicznym a życiem psychicznym innych ludzi.

Trzeba dodać, iż wartość zasady analogii zauważał także Twardowski, gdy omawiał metody przedmiotowe psychologii. „Rekonstrukcja psychologiczna tego rodzaju opiera się na analogii. Znamy bowiem związek zachodzący między naszym własnym, danym nam w introspekcji życiem psychicznym a jego oznakami i dokumentami, danymi nam w doświadczeniu zewnętrznym. Jeżeli więc spotykamy w naszym otoczeniu fakty i rzeczy, podobne do oznak i dokumentów naszego własnego życia psychicznego, a jednak od nas nie pochodzące, uważamy je za oznaki i dokumenty cudzego życia psychicznego i przyjmujemy, że to cudze życie psychiczne jest do naszego własnego podobne w tym stopniu, w jakim podobne są jego oznaki i dokumenty do oznak i dokumentów naszego własnego życia psychicznego” (Twardowski, 1965c, s. 263).

Wreszcie, po czwarte, psycholog powinien wiedzieć, w jakiej „sytuacji fizycznej i psychicznej” znajdowała się osoba, która jest twórcą interpretowanego wytworu. Dokonując interpretacji dowolnego wytworu psychofizycznego, musi zatem możliwie jak najdokładniej rozpoznać konteksty jego wytworzenia. Chodzi bowiem o, jak byśmy dziś powiedzieli, kwestię wiarygodności wytworu. Psycholog nie może traktować go bezkrytycznie, lecz – jeśli przedmiotem wytworu jest ktoś inny niż jego twórca – winien bardziej ufać dokumentom wytworzonym bez wiedzy osoby zainteresowanej, aniżeli wykonanym na jej zamówienie lub powstającym pod jej kontrolą. Jeżeli natomiast interpretowany dokument został sporządzony z myślą o samym sobie, o autoprezentacji, wtedy psycholog musi umieć odróżnić w nim warstwę rzeczywistą od życzeniowej warstwy wypowiedzi. Ponadto, nie może pozostawać on w jakichkolwiek relacjach uczuciowych z osobami, wytwory których interpretuje. Nie może również być osobiście zainteresowany wynikami tej czynności, ani też – przenosić własnych stanów uczuciowych na twórcę interpretowanego wytworu. Właśnie między innymi dlatego tak istotna jest analiza kontekstu wytwarzania interpretowanego wytworu. Wszak: „Dopiero bliższa znajomość osób i warunków bliższych i dalszych całej sceny może pozwolić na właściwą interpretację objawów i otworzyć drogę do prawdy” (Witwicki, 1963, s. 21).

O ile wiedzę psychologiczną, nawet obwarowaną (dość kategorycznie, a zarazem niezbyt jasno) opisanymi warunkami, może – chociaż, jak powiada Witwicki,

jedynie „do pewnego stopnia” – nabyć każdy rozumny człowiek, o tyle intuicja psychologiczna przysługuje jedynie „bystremu” psychologowi (Witwicki, 1963, s. 28). Aby zasłużyć na miano psychologa obdarzonego intuicją psychologiczną, należy spełnić wszystkie warunki świadczące o posiadaniu psychologicznej wiedzy oraz posiadać kilka istotnych dyspozycji. „Rzecz jasna, że kto ma dobrze odpowiedzieć czterem wymienionym warunkom, musi nieraz posiadać dużą znajomość ludzi, duży zmysł spostrzegawczy, wyostrzony osobliwie na chwywanie objawów życia uczuciowego i musi umieć poprawnie rozumować w potrzebie, czyli być człowiekiem inteligentnym, na tym polu przynajmniej. Kto te dyspozycje posiada, o tym się mówi, że ma *intuicję psychologiczną*. W szczególności wtedy, jeżeli sam nie zdaje sobie dobrze sprawy z przesłanek, którymi operuje, nie potrafi sformułować zasad objawiania uczuć, które w danej chwili zastosował, i nawet spostrzeżeń, dostarczających mu przesłanek mniejszych, dokonywa nieświadomie a, mimo to, wnioskuje trafnie i odgaduje na ogół dobrze cudze stany uczuciowe, chociaż sam nie wie, po czym właściwie i na jakiej zasadzie. Jeżeli je odgaduje świadomie, mówimy, że jest *byстрыm psychologiem* w tej dziedzinie” (tamże).

Jeżeli psycholog dysponuje wymaganą wiedzą psychologiczną oraz posiada psychologiczną intuicję, wówczas potrafi odpowiednio zmodyfikować ukierunkowanie własnych aktów psychicznych, których – dzięki spełnieniu tych warunków – doznaje nie w odniesieniu do własnych treści psychicznych, lecz do treści odczytywanych, bo „zaklętych”, w interpretowanym wytworze psychofizycznym. A wtedy spełnia drugi z podstawowych wymogów interpretowania, ustalony i opisany przez Witwickiego, choć nie tak jasno jak uczynił to Twardowski w przypadku pierwszego wymogu.

Gdyby na zakończenie pokusić się o próbę oceny stopnia ogólności opisanych warunków interpretowania psychologicznego, to należałoby powiedzieć, iż pierwszy z nich odnosi się do czynności interpretowania bez jej koniecznej specyfikacji. Natomiast drugi – zakresowo węższy – przypomina jako żywo o jednej z naczelnych tez psychologii humanistycznej, iż każda wiedza o człowieku pozostaje podwójnie subiektywna. Jest bowiem zawsze „czyjaś” i przez „kogoś” uzyskana.

Bibliografia:

1. F. Coniglione, R. Poli, J. Woleński (red.), *Polish scientific philosophy: The Lvov–Warsaw School*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, vol. 28, Amsterdam–Atlanta 1993.
2. Czeżowski T., *Wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii nauki*, „Ruch Filozoficzny” 1959, t. XIX, nr 1–2, s. 4–9.
3. Jadczyk R., *Rola Kazimierza Twardowskiego w stworzeniu analitycznej szkoły filozoficznej w Polsce*, „Przegląd Humanistyczny” 1988, r XXXII, s. 137–147.
4. Jadczyk R., *Kazimierz Twardowski. Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*, Toruń 1991.

5. Paczkowska-Łagowska E., *Twardowski's refutation of psychologism*, „Zeszyty Naukowe UJ” 1976, 6, s. 29–41.
6. Paczkowska-Łagowska E., *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, Warszawa 1981.
7. Rzepa T., *Psychologia Władysława Witwickiego*, Poznań 1991.
8. Rzepa T., *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, r. I, s. 35–45.
9. Rzepa T., *Jeszcze o filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1992, r. XLIX, s. 5–15.
10. Rzepa T., *Psychology as seen by Kazimierz Twardowski*, w: Stachowski R. (red.), *Roots of Polish psychology*, Poznań 1993.
11. Rzepa T., *Życie psychiczne i drogi do niego. Psychologiczna Szkoła Lwowska*, Szczecin 1998.
12. Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień*, w: *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965a (1894).
13. Twardowski K., *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, w: *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965b (1912).
14. Twardowski K., *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, w: *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965c (1913).
15. Witwicki W., *Psychologia*, t. I, Warszawa 1962 (Lwów 1925).
16. Witwicki W., *Psychologia*, t. II, Warszawa 1963 (Lwów 1927).
17. Witwicki W., *Czy sąd o ludziach jest sądem o sobie samym*, „Psychotechnika” 1938, r. XII, s. 51–55
18. Witwicki W., *Wiara oświeconych*, Warszawa 1980 (Paris 1939).
19. Woleński J., *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*, Warszawa 1985.
20. Zamecki S., *Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej*, Wrocław 1977.

Stanisław Dąbrowski

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

(Oddział Gdański Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, 25 X 1999 r.)

V. Strategia ewangelizacji niewierzących jako fragment strategii wewnątrzparafialnej i wewnątrzkościelnej

1. **Wewnątrzparafialne zapobieganie niewierze.** Profilaktyka to działanie stosowane przeciw zjawiskom groźnie niekorzystnym (choroba, szkoda, wypadek, katastrofa). Dokument, mówiąc o profilaktyce [N4], w porządku takich właśnie zjawisk umieszcza niewiarę. Jej napór [1] równoznaczny jest naporowi, laicyzacji i dechrystianizacji [5], które dla chrystianizmu są postacią kataklizmu, wymagającego duszpasterskich przeciwdziałań przy pomocy wszelkich sił i środków [9]. Tę walkę kard. Ratzinger zowie „udzielaniem wsparcia siłom wiary dla zahamowania upadku człowieka”¹. Pierwszą linię tej walki stanowi duszpasterstwo zwyczajne, pogłębiające wiarę **wiernych** w ramach tradycyjnych struktur parafialnych [5], ale też – wobec spadku popularności tradycyjnych form życia religijnego i nieużyteczności starego typu apologetyki – okazujące troskę o różnopokoleniowe katechezy, akcje charytatywne, kontrofensywne ruchy wewnątrzkościelne [5], duszpasterstwa specjalne. By sprostać już tym zadaniom, trzeba: reformy nauczania seminaryjnego (formacja kleru), szkolenia ewangelizatorów, reformy stylu życia kleru i stylu bycia kleru, udziałowania księży w czasach nieskuteczności apodyktycznego arbitralizmu [8].

2. **Duszpasterstwo niewierzących: modelowanie sytuacji wyjściowej.** Niewierzącego przedstawiono w Dokumencie jako pełnego lęku i zestresowania [3] kancelaryjnego petenta [1], jako człowieka błądzącego, wąpiącego, pytającego, szukającego, zagubionego (lub chorego) duchowo, przegranego, skłopotanego, niosącego ciężar win, potrzebującego się wyzalić, poradzić, zwierzyć, potrzebującego pomocy i pouczenia (w tym: pouczenia o wierze i o jej zasadach [4]; wreszcie – odkrywającego Boga i otwierającego się na działanie łaski [Pa

* Część I – zob. „Ruch Filozoficzny” t. LVII, nr 1.

¹ *Aby świat nie wypadł z ręki Boga (Musimy zahamować upadek człowieka)*, z kard. J. Ratzingerem, prefektem Kongregacji Nauki Wiary, rozmawiają G. Górny, P. Lisiecki i R. Smoczyński, PM 1999, nr 28, s. D4 – (dalej: R).

72]. Ponieważ w tym (i takim) przedstawieniu wystylizowano go wręcz na *katechumena*, duszpasterz może (i ma) wejść w odpowiednie role: przewodnika, doradcy, odpowiadającego, wyjaśniającego, wspierającego, leczącego, wysłuchującego, pouczającego, odzyskującego zblakaną owcę czy zagubioną drachmę ludzką, umożliwiającego powrót marnotrawnym i nieszczęśliwym. Zaprojektowana relacja księdza do niewierzącego jest niesymetryczna, nierównopoziomowa, więc – patronacka.

3. Taktyki prozelityczne, czyli: niewierzący w parafii.

a) **Ewangelizacja = misyjność = duszpasterstwo.** Chrześcijaństwo jest ze swej natury misją, posłaniem w świat [5], misyjnym apostołatem (by nazwać to tautologicznie). *Redemptoris missio* stwierdza, że każdy chrześcijanin ma obowiązek głosić chrześcijaństwo wszystkim nie należącym do Kościoła. Sygnator Dokumentu aplikuje to do zadania księży: obdarowani łaską wiary, poprzez całe swe zachowanie mają nią zarażać ludzi [D 1]. A „otwarcie się na niewierzących” jest tylko „częścią ewangelizacyjnej misji kościoła” [5], formą zaś tego otwarcia jest „duszpasterstwo niewierzących”, ich obejmująca posługa neoewangelizacyjna, której pełnienie wymaga „właściwego ustawienia” kleru [3]. Wiadomo, że w sytuacji zagrożenia zewnętrzny rozsądek i instynkt samozachowawczy każą zawiesić spory wewnętrzne. I dlatego nie tylko rywalizacja wewnątrzchrześcijańska, ale nawet światowa rywalizacja wielkich religii winny być odsunięte przynajmniej na drugi plan wobec światowej groźby (i grozy) ateizacji i laicyzacji. Ostatnie zdanie Dokumentu proponuje kontraktywność całej wspólnoty wierzących w Boga, czyli projektuje wspólnotę wykluczającą niewierzących, którzy dla niej są zewnętrznym problemem i przedmiotem kontraktacji [10]: jako nosiciele widma ateo-laicyzmu;

b) **„Jak rozmawiać z niewierzącymi?”** [2]. Nowa dyrektywa wymaga „właściwego stosunku i podejścia” [8]: życzliwości, ostrożności, szacunku (m.in. dla osobistego poczucia wolności i godności). Wynika z tej dyrektywy przezorna zgoda na znaczne nawet opóźnienie osiągnięcia ostatecznego skutku, ale sama dyrektywa ma służyć jego osiągnięciu „wcześniej czy później” [D 1]. Jest to powiedziane całkiem jasno (wbrew interpretacyjnym wykrętom komentatora [P 184]): intencja ewangelizacyjna ani przez moment nie może być nieobecna. *Wszak* należy „raczej rozmawiać” (tu „rozmawiać” znaczy: rozmawiać ze świecką; [I 1]), ale przecież **nie** wyłącznie „rozmawiać”. *Wszak* nie należy ani zaczynać od prozelityzmu, ani go uprawiać zbyt natrętnie (pierwsze jest wariantem drugiego), ale to go nie tylko nie wyklucza, lecz wręcz – jest instrukcją jego taktycznej realizacji. *Wszak* respekt dla niewierzących ma być „nie tylko” taktyczny (tj. być nie tylko „chwytem” ewangelizatora), a więc ten wzgląd taktyczny jest w dyrektywie uwzględniony (obok innych, jemu służebnych), a nie wykluczony. Nawet pozostawienie „pewnych rzeczy” Panu Bogu następuje dopiero **po** poddaniu niewierzącego „przygotowaniu otwarcia”. A w s z ę d z i e „wiele zależy od inwencji księdza” [3]. I od jego kultury [2].

c) **Taktyka spotkań.** Bardzo ważny jest pierwszy kontakt, niechby i ten kancelaryjny [3], ale zwłaszcza ten już „nieformalny i nieurzędowy”, bo „może być pomostem” [2], dla dalszej znajomości, która powinna mieć swoje ukięrunkowanie („w stronę Ewangelii” [2]) i swoją dynamikę („etapy”): 1. wysłuchanie skarg niewierzącego na Kościół; 2. wysłuchanie wyjaśnień niewierzącego w kwestii przyczyn jego niewiary; 3. przekonujące ukazanie niewierzącemu – w toku rozmowy światopoglądowej – racjonalnych przesłanek wiary i dostarczenie mu wiedzy religijnej [4], co jest przecież zadaniem na długi katechumenat i to – najlepiej – w ramach spotkań indywidualnych [2-3]. Zaleca się też organizowanie mieszanych (wierzący i niewierzący) światopoglądowych zespołów dyskusyjnych, prowadzonych – najlepiej: w „mieszkaniach wiernych świeckich parafian”. Wreszcie apeluje się o pilne baczenie na dystansujące się często od Kościoła środowiska kulturotwórcze (i w ogóle inteligenckie) i o roztropną duszpasterską w nich obecność [67].

d) **„Niewierzący w parafii”.** Skoro Dokument używa wyrażenia „wierzący świecki parafianin” [3], to wyraźnie też przewiduje miejsce klasyfikacyjne dla – niewierzących świeckich parafian. I już to jest uzurpacyjną aneksją. Parafię traktuje się terytorialno-administracyjnie (tak prawosławie rosyjskie czy rumuńskie rozumie „swoje” państwa jako własne tereny pastoralne), w sposób instytucjonalno-wyznaniowy. Ale niewierzący mieszka na terenie, na którym także jest parafia, ale on nie należy do instytucji parafii. On nie jest *glebae adscriptus*, a prawa duszpasterskie proboszcza dotyczą jedynie instytucjonalnych członków parafii. Teren lokalizacji parafii nie jest katolickim terenem konfesyjnym, chociaż tak go traktuje Dokument.

Niewierzący w obrębie terytorium parafialnego stanowią „diasporę” i podlegają dość łatwemu wyosobnieniu (wyodrębnieniu). Dokument pamięta o tym, że „duszpasterstwo niewierzących” to instytucjonalna ofensywa wobec tych, co instytucjonalnej reprezentacji nie mają, i to dlatego wobec ich indywidualnej (i rzeczywiście niezależnej!) osobności zaleca tę szczególną delikatność – zwłaszcza ze względu na „sytuację psychologiczną niewierzących w naszych polskich warunkowaniach” [8]. To z „kryterium” parafialności i z funkcji parafii wynika pomysł (i możliwość) szukania z niewierzącymi kontaktów typu kolędy czy rekolekcji „w szczególnie sprzyjających okresach liturgicznych” (co niewierzących umieszcza nie tylko w parafii, ale też w cyklach roku kościelnego). To teren parafii i jej populacja umożliwiają szczegółowe rozpoznanie, czy niewierzący pochodzi z rodziny wierzącej, niegdyś wierzącej czy niewierzącej; przy czym odróżnienie grupy drugiej od trzeciej zawiera jakby spodziewanie niestateczności niewiary w grupie drugiej, a wyodrębnienie niewierzących grupy pierwszej ułatwia dostęp do nich także (szczególnie) poprzez ich rodziny. Wreszcie: ta troska, tak o wyodrębnienie niewierzących „z rodzin wierzących”, jak i wyodrębnienie rodzin „niegdyś wierzących” kazałaby sądzić, że intencją i taktyką ewangelizacyjną rządzi jakby wariant doktryny zwanej „teolo-

gią powrotu”, która przed Vaticanum II określała stosunek Rzymu do wyznań innochrześcijańskich.

Jest jasne, że zarówno wyrażenie „duszpasterstwo niewierzących”, jak i wyrażenie „niewierzący w parafii”, są a jednej strony wyrażeniami oksymoronicznymi, paradoksalnymi (coś jak „kruczata miłości”), a z drugiej – wyrażeniami amplifikacyjnymi, roszczeniowo-ekspansywnymi (zabórczymi). Duszpasterstwo, logicznie biorąc, jest wewnątrzwyznaniową aktywnością Kościoła wobec swego członka, tak jak szkolenie wojskowe jest uprawniającą aktywnością państwa wobec jego obywatela. Kościelna aktywność zewnętrzna to misje; to np. Francję, rozpoznawszy skalę jej laicyzacji, nazwano dawno temu „krajem misyjnym”. Nie mówi się o duszpasterstwie prawosławnych, protestantów, czy Świadków Jehowy (nie pozwoliliby na to). Niewierzący są jakby niczyi, przez nikogo „jeszcze” nie zawłaszczeni.

e) **NAWRACANIE.** Niechże padnie już to omijane przeze mnie dość długo polskie słowo. Dokument odradza księżom zacytowanie od nawracania [4], ale to ze względu na nawracanie ma być ta cała duszpasterska aktywność, która – zetknąwszy się z innością (różnością) niewierzącego – ma (w jak najszerszej skali) tę inność przewyciężyć przez nawrócenie, będąc zatem delikatnie wykonanym działaniem likwidacyjnym; okrężnym, stopniowym, pośrednim zamachem na tożsamość niewierzącego: wieloetapowym, ostrożnym, cierpliwym i wytrwałym pozyskiwaniem go dla wiary; wykorzenianiem zeń tego, czym jest teraz, tj. jego aktualnej tożsamości przekonaniowej. Ma przecież w nim umrzeć „stary człowiek” pod naporem neoewangelizacji. Ale tak przekonany i nastawiony wierzący (więc i duszpasterz) musi wreszcie zrozumieć, że niewierzący – nie inaczej niż on sam! – utożsamia się ze swą treścią przekonaniową, która jest dlań treścią konstytutywną. To, co jest w tę tożsamość niewierzącego wymierzone, jest też wymierzone w jego wolność i godność, a więc nie okazuje bynajmniej owego deklaratywnego szacunku [2] ani jemu, ani jego poglądom. Nie przewycięża się [nie zwalcza się w człowieku] poglądów szanowanych. Nawracanie nie jest „szukaniem porozumienia” [P 182], nie sprzyja „koogzystencji” [Ł 3] i nie może się spotkać z „przychylną reakcją” [Ł 3] niewierzących. Oni sami siebie nie widzą ani jako ludu, który – chodząc w ciemności – czeka, by go wywiedziono na światło, ani jako zbłąkanych owiec szukających pasterskiego ratunku. Napisał ks. M. Maliński, że zły duch niszczy tożsamość człowieka [TP 4/99, s. 2]. Nawracający byłżeby zatem złym duchem nawracanego, chociaż jest „najświęciej” przekonany, że to on nawracanego, od złego ducha błędu, kłamstwa i przewrotności, uwalnia? I to właśnie pytajne zdanie określa kwintesencję antagonizmu tych naprzeciwległych ról przekonaniowo-zamierzeniowych.

f) **Ekumeniczny błąd nawracania.** Kościół katolicki wycofuje się pod naporem „czasów” (no: „znaków czasu”) z wczorajszych postaw i praktyk, wbrew równoczesnej manierze zapewniania o swej niezłomnej niezmienności w zdaniach zaczynających się od słów „Kościół zawsze...” czy też „Kościół nigdy...”. Papież potępił nawracanie prawosławnych jako urągające ich godności

(ale najpierw je potępił oni sami). Arcybiskup Westminsteru, kard. G.B. Hume, wycofał się z nieopatrznych (ale jakże znamienitych) słów o „n a w r a c a n i u A n g l i i” i gorliwie zapewniał anglikanów, że katolicyzm nie wszczyna z nimi wojny o dusze [Zn 9/99, s. 175]. Bp Dembowski przyznaje, że błędem była nie tak dawna zawzięta w a l k a o (zideologizowane i upolitycznione) „w a r t o ś c i c h r z e ś c i j a n ś k i e”, zamiast której powinno się było nieantagonizująco upomnieć po prostu o wartości i ogólnoludzkie [D 5]. I ofensywa duszpasterska skierowana na nawracanie niewierzących jest podobnym błędem: ekumenicznym (bo ekumenizm nie polega na nawracaniu, a ekumenizm wyłączający niewierzących – chyba najbliższy, tak naprawdę, katolicyzmowi ostatniego dwudziestolecia – byłby kadłubowy i dyskryminacyjny), taktycznym (bo zraża), a nawet d u s z p a s t e r s k i m: bo jeśli dopiero gorliwość duszpasterstwa (nawracania!) niewierzących ma dowodzić świadomości, że jesteśmy cenni dla Boga [P 184], to dowodziłoby to zarazem przekonania, że niewierzący to ci, co (użyjmy wyrażenia J. Ratzingera) „wypadli z ręki Boga”, i że trzeba ich z tego „wypadku” wydobyć: ocalić, by się ich cenność nie zmarnowała z powodu naszego zaniedbania.

W tym nawracaniu jest – jak wiadomo – rodzaj tradycyjnej, wewnętrzkościelnej (w tym: wewnętrzdoctrinalnej) oczywistości, ale też – po świecku patrząc – jest międzyludzka niestosowność i cywilizacyjny anachronizm. Możliwa replika, że np. nawracanie prawosławnych czy anglikanów nie jest konieczne, bo oni już uczestniczą w Kościele Chrystusowym, a niewierzących trzeba dopiero taką łaską obdarzyć,

1. przeocza, że dawniej ów status innowierców był taki sam, a n a w r a c a n o, czyli że bardzo wiele (wszystko?) zależy od aktualizującej i n t e r p r e t a c j i zasady;

2. ponadto – w stosunku do niewierzących – narusza zasadę nienarzucania uczestnikowi dialogu swojego obrazu świata i swojego obrazu uczestnika dialogu;

3. wreszcie: z każdym z uczestników dialogu trzeba dokonywać osobnego ustanowienia (ustalenia) pola wstępnej wspólnoty, a na to trzeba wyraźnego u z n a n i a pozytywnych wartości reprezentowanych (i to nieakcydentalnie) przez p a r t n e r a dialogu, k t ó r e g o zatem nie można traktować tylko jako konfiguracji defektów onto-antropologicznych i aksjologicznych.

Dokument jakby się bał (i słusznie), że takie u z n a n i e pozytywności p r z e k o n a n i a partnera nadwątliloby zasadność nawróceniowego impetu i zwęziłoby pole nawróceniowej ekspansji, czyli zakwestionowałoby Dokumentowy „program maximum” [P 183], przed którym zresztą ostrzegali recenzenci Dokumentu albo wprost w tytule recenzji (*Nie nawracajmy...*; [S]), albo w jej treści: wyrażając spodziewanie, że „z czasem” Kościół zdoła się nieprozelitycznie, nieasymilacyjnie otworzyć na niewierzących [Ł 4]. I nawet owo zalecenie, by pewne rzeczy raczej pozostawić Bogu, da się przecież rozumieć jako odradzanie nie tylko wyrokowania i potępienia, i nie tylko liczenia na – koniec końców „powrót”,

lecz właśnie jako odradzanie (odwodzenie od) nawracania. Nikt nie może się czynić strażnikiem Boskiego stanu posiadania.

g) Jednostronność Dokumentu. Dokument od biedy nie dziwi jako instruktaż pastoralny dla kleru parafialnego, ale razi i rozczarowuje jako instruktaż w kwestii dialogu z niewierzącymi, bo – niezależnie od dobrych najpewniej intencji ożywiających jego autorów – ani nie jest dialogowy, ani nie spełnia oczekiwań (jeśli one istnieją) niewierzących. Jego cele i środki nie są dialogowe, geneza także; jego treść nie jest do przyjęcia dla tych, którzy są przedmiotem omówienia. Zaadresowany – taki, jaki jest – do proboszczów, traci (wbrew pozorom) rangę i rezygnuje z szerokiego adresu, nie zwróciwszy się wprost ku niewierzącym. Wszak byłby wtedy słyszalniejszy. Mniej by mu groziła ewentualność przepadnięcia w przemilczeniu. Przyszły głos „komisji mieszanej” katolicko-ateistycznej byłby (będzie? musi być?) zupełnie inny, bo głos Dokumentu nie stanowi nawet zadatku takiego myślenia. Sama reforma Kościoła polskiego musi być *semper reformanda*.

VI. O dialog nieprozelityczny

1. Przeciw instrumentalizacji dialogu (i wartości).

Zeloci misyjności nie mają „nabożeństwa” do dialogu nie sfunkcjonalizowanego ewangelizacyjnie, widzą w nim rezygnację z zasad i wręcz zdradę w łasnej wiary. Ktoś, kto chce zbawiać świat, nie cofając się przed konfliktem (z odrzucającymi jego ofertę) i nawet nie cofając się przed męczeństwem² (o którym się wiele mówi ostatnio w trybie idealizacyjno-postulatywnym), nie wie, o czym miałby dyskutować, kiedy nie głosi Chrystusa, i za nic ma dialog wyzbyty „siły ewangelizacyjnej” [B], świadom, że człowiek, który się przed Bogiem zamyka, oddaje się śmierci i potępieniu, na które sam się skazuje³. Zelota zakłada własną – tak wyjściową, jak i docelową – supremację słusznosciową, więc deformuje dialog i kontrsemantyzuje termin „dialog”. Jeśli dialog jest w s p ó ł p o s z u k i w a n i e m, to reguły dialogu i prozelityzmu (ale też misjonarstwa, ewangelizacji) wykluczają się wzajem.

Gdyby sztywno założyć, że wartość zinstrumentalizowana przestaje być już tą właśnie wartością, a staje się złą pulapką w masce tej wartości (wszak na gest życzliwości ze strony człowieka podstępnego trzeba raczej reagować lękiem czy rosnącą nieufnością niż wdzięcznością, także wtedy, kiedy się to boimy ujawnić, okazać), to i dialog zinstrumentalizowany nie jest dialogiem. Także dobroć zinstrumentalizowana nie jest dobrocią, tylko zabiegiem dobrociopodobnym, ale o całkiem innej funkcji aksjologicznej niż sama dobroć. Otóż dobroć zalecana przez Dokument klerowi wobec niewierzących ma s l u z y ć ich zjednaniu, przezwyciężeniu stanu ich duszpasterskiej nieuchwytności. Jest siđłem

² D. Karłowicz, *Papież jako król Polski*, „Znak” 1999, nr 29, s. 119.

³ J. Bolewski, *Odrzucenie Boga*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 40, s. 2.

i przynętą, środkiem efektywizacyjnym – bardziej niż zachowaniem humanitarnym, i trzeba to wyraźnie powiedzieć, choć u duszpasterza wywoła to tylko oburzenie. I kto ulgę w cierpieniu niesie nie z litości nad cierpiącym (czyli: jak Jezus, który po ludzku „ulitował się”), lecz jedynie „dla Jezusa” czy z miłości ku Bogu, t e n nie jest prawdziwie litościwy (współodczuwający), a może nawet – wręcz przeciwnie. Podobnie: zalecanie delikatności, ostrożności, łagodności w postępowaniu z niewierzącymi ma w Dokumencie dominantę motywacyjną w efektywizowaniu działalności duszpasterskiej, a nie ogólnej dyrektywie humanitarnizacyjnej. Jest oczywiście o wiele lepiej, kiedy ktoś cele pozahumanitarne (np. wyznaniowe) osiąga środkami zhumanitaryzowanymi, a nie bezwzględными *in modo*, ale to i tak nie może zmienić opinii o naruszeniu wartości przez jej instrumentalizację.

2. Paraliżujący problem granic tożsamości a dialog „w głąb”. Odruch obronny jest odruchem odgradzającym dwukierunkowo. Wykonujący go depozytariusz prawdy ostatecznej osłania jej bezcenneść, z którą się utożsamia jako jej eksponent, ale i odgradza ją od cudzych ofert, które dlań mogą być tylko ulomnymi nieostatecznościami; z ich reprezentantami nie może on prowadzić pozytywnego dialogu rozumianego jako wspólne szukanie. Stąd wynikają oświadczenia w rodzaju: „Chęć zrozumienia stanowiska partnera nie może być rozumiana jako utrata własnej tożsamości” (kard. F. König), „Dla Kościoła istotne jest zachowanie własnej tożsamości” (bp T. Pieronek). Ze zdania kardynała doprawdy wynika, że ochrona własnego rozumienia własnej tożsamości jest ważniejsza od zrozumienia tożsamości partnera. Prymat gorliwej troski o własną tożsamość nad rozumiejącym szacunkiem dla tożsamości innych jest egocentryzmem, narcyzmem, rodzajem samolubstwa, i uniemożliwia głębsze duchowe związki (wspólnoty) z innymi. A z kolei dialog jest zachowaniem wspólnotowym: k o o p e r a t y w ą. Narcyz jest złym kooperantem.

Ale dialog – oprócz tego, że jest rodzajem relacji – jest też procesem, więc jego punkt wyjściowy powinien różnić się od punktu dojścia. To tylko w punkcie wyjścia strony dialogu muszą (powinny) być szanującymi swą współrównością (a to już wyklucza z gry przekonanych o własnej lepszości, wybraństwie, posłannictwie!) o d m i e n n o ś c i a m i, z których każda ma swoją wewnętrzną prawdę. Nie jest możliwy dialog prawdy z błędem, prawdy z fałszem, nawet w punkcie wyjścia, bo wtedy niemożliwa byłaby pełnia w z a j e m n e g o szacunku dialogujących, afirmacyjna zgoda na wolność cudzej wartościowej inności, która jest wszystkim w tym z e s p o l e wzbogacająco potrzebna (intelektualnie, psychicznie, moralnie), a nawet – fascynująca. Więc dialog toczy się między odmiennociami, wolnościami, równościami, oraz: nie tylko akceptacjami, ale i – fascynacjami. W takim dialogowym kręgu odsłania się wieloobraz prawdy.

I dopiero teraz widać, że w egzystencjalnym kręgu dialogowania normatyw równości wzajemnej jest jednak jeszcze ostatnim śladem odruchu d e f e n s y w n e g o; wstępnego, legalistycznego zabezpieczenia wzajemnego

uczestników, czyli ostatnim śladem nieufności: jak intercyza na progu wspólnoty kochającego się małżeństwa. Bo chociaż już do przyjęcia współrówności jest niejednemu konieczny „zdrowy akt pokory” [B], to przecież ta równość jest nadal zabezpieczeniem r ó w n o w a g i (równej ważności) z a m k n i ę ć we współobecnych odmiennościach, natomiast dialog musi być „wyjściem z zamknięć” (J. Kłoczowski), bo ono – wyjście z zamknięć – jest jedynym ocaleniem dla świata. A na to trzeba opuścić punkt wyjścia, do czego impulsy tkwią już w nim samym. Ale nie mogą opuścić punktu wyjścia ci, co odmawiają (boją się) opuszczenia „samych siebie”: swych tożsamości, a jeszcze bardziej obawiają się, by im ktoś nie narzucił własnej. I to im powiedzieć trzeba: nie lękajcie się! Zmieńcie sposób widzenia samych siebie i otoczenia (bo to robi się jednocześnie), uwierzywszy wreszcie m a k s y m a l i z m o w i w jego najewangeliczniejszej chyba odmianie, tj. Pawłowemu nakazowi, by oceniać „jedni drugich wyżej od siebie”. Przecież skoro tylko tak właśnie postąpią w s z y s c y , to i wszyscy – w dialogowym kręgu – będą współbezpieczni.

U Norwida krzyż stał się bramą, w dialogu „krąg” musi (powinien) stać się punktem wyjścia (wyjściowym warunkiem koniecznym) d r o g i , też wspólnej: poza dotychczasowych siebie, ku wspólnym rozpoznawaniom. „Kraż” stanie się drogą, czy też: potoczy się drogą. Wpisze się w drogę. Wstępną, defensywną „wymianę poglądów” zastąpi wspólnota dociekań, które doprowadzą do nieujednocniającej przemiany dialogujących. W każdym inaczej umrze „stary człowiek”. Nie będzie ani strzeżenia prawdy „różgą żelazną” dozoru, kontroli, nakazu i zakazu, oraz urzędu, ani autoafirmacyjnej walki z tożsamością partnera. Spójrz okiem mrówki, spójrz okiem ptaka, raz jeden spójrz bez obrony – mówi Julia Hartwig, i wyjaśnia: zdobądź się na zrozumienie innego w jego istnieniu osobnym i na nienarzucanie mu siebie⁴. Bo inaczej nie spotkasz świata, tylko „świat jako wyobrażenie”. Więc i ty, księżę parafialny, ale i ty, księżę biskupie (także biskupie Rzymu), spójrzcie okiem niewierzącego, skoro szczerze chcecie – w dialogu – pojednać się t a k ż e i z t y m bratem swoim.

3. Zdjąć pychę z serca! Papież we wrześniu br. zalecił biskupom Czadu „dialog życia”: wzajemną akceptację różnych wyznań przy zachowaniu różnic między nimi, a więc „dialog” życzliwego współistnienia odmienności. W powyższej przedstawionej koncepcji dialogu–procesu owo zalecenie mieści się zaledwie w jego punkcie wyjścia i samo, jako punkt wyjścia, zasługuje na ponadwyznaniowe uogólnienie i na przeniesienie na teren stosunków: katolicyzm – ateizm, bo już sama afirmacja innych przemienia pozytywnie nas. Trzeba gruntownie zmienić odnoszenie się do tych ludzi, którzy „i n a c z e j (!) c h c ą (!) przeżywać swoje życie” [D 7]. Komentator Dokumentu sądzi, że Dokument „nie kokietuje tych, którzy są niewierzący, bo tak chcą i tak dyktuje im rozum” [S 3]. „Nie kokietuje”! A cóż to za sposób określenia „nietraktowania”! I to akurat

⁴ Zob. Pierwszy program TVP z dnia 26 X 1999: *Rozmowy na koniec wieku. Z Julią Hartwig o sztuce i patrzeniu.*

tych, co powinni być – jako najdojrzalsi przekonaniowo – w samym centrum uwagi Dokumentu! Doprawdy, musi być możliwe w relacjach wierzący – niewierzący nieporównanie więcej, niż proponuje Dokument. Trzeba tak szukać dobrego kontaktu z samą niewiarą, rezygnując ze swego anachronicznego obrazu jej grozy, jak np. Jerzy Kłoczowski zaleca szukanie dobrych kontaktów z (też już przecież znów budzącym grozę) islamem. Uznając, że i niewierzący poruszają się w żywiole dobra, uznajmy tym bardziej, że poruszają się też – jak i my – w polu poszukiwań i znalezień prawdy i sensu życia. Uznajmy, że JUŻ są – acz w naszym tylko przekonaniu, które nie musi (czy nawet nie może) ich obowiązywać jako treść, ale może być dla nich ważne, czy jakoś bodaj znaczące, jako nasz wyraz naszego najwyższego i bezwarunkowego na nich otwarcia – wraz z nami i tak samo jak my dziećmi jednego Boga, który działa nie tylko w Kościele. Postulując to znów poszerzam ponadwyznaniowo motyw – argument, którym metropolita Nowego Jorku, kard. John O'Connor, wspierał swą prośbę o dobre stosunki chrześcijańsko-żydowskie.

Prawda przychodzi do nas od innych. Dlaczego nie dopuszczać myśli, że mogłaby przyjść do katolików od niewierzących? Czemu zarozumiałe sądzić, że prawda – i to doniosła – nie jest i ich współludziem?

4. W „niedzialku” tożsamości rozpoznać wielotożsamość. Przed jednostką – i to zwłaszcza w społeczeństwie pluralistycznym – staje problem nie tylko (może: nie tyle) tożsamości monolitycznej, jednorodnej, lecz także (może: raczej) tożsamości konfiguracywnej, wieloelementowej; dynamicznej jedności nieprzewyciężanych, lecz respektowanych różnic, i to takich, które uchodzą za wzajemnie sprzeczne, kłójące się, a jednak jednocześnie faktyczne i jednocześnie powinny (obowiązujące). W takiej sytuacji był człowiek, który w czasie studiów w seminarium duchownym dowiedział się, że jest Żydem ocalonym z Holocaustu przez polską rodzinę; stanął przed koniecznością pogodzenia w sobie tożsamości Żyda, Polaka i katolickiego duchownego, i emblematem tej ostatecznej symbiozy uczynił krzyż wpisany w gwiazdę Dawida⁵, konfiguracyjny znak drogi („przejścia”): drogi od wrogiej obcości do spokrewniającego pojednania (Na podobieństwo tego wpisania krzyża w gwiazdę Dawida mówiłem nieco wcześniej, też emblematycznie, o „kręgu” wpisanym w „drogę”).

Tego typu konfliktowe współpowinności należy uszanować u przeżywających je i rozwiązujących je w swych sumieniach ludzi, i ta moralna powinność z wolna, chociaż z wielkim oporem, toruje sobie drogę w Kościele katolickim, który niedawno jeszcze temu wymagał po prostu odrzucenia jednej ze współpowinności, co sprowadzało się do posłuszeństwa instytucjonalnej dyrektywie kosztem osobowej i osobistej lojalności wobec już z nami ufnie związanego drugiego człowieka. Samorozpoznawcze (więc nawet bez intencji „samokrytycz-

⁵ Zob. W. Maziarski, *Posklejana dusza*, rec. filmu Grzegorz Linkowski „...wpisany w gwiazdę Dawida Krzyż”, w: „Gazeta Wyborcza” 11 X 1999, s. 18.

nej”) dotarcie do własnej wielotożsamości pozbawi nas prozelitycznego tupetu wobec innych i zapoczątkować może nasze na nich otwarcie [N 3]: bez lęku o naszą wiarę.

5. Dar wzajemnego noszenia brzemion. Ksiądz zaprogramowany przez Dokument jest stroną wspomagającą, wspierającą „szukającego i pytającego” niewierzącego [4]; stroną uważnie go wysłuchującą, „szczerze rozmawiającą” [3] po to, by tym stworzyć niewierzącemu „możliwość otwarcia się na świat wiary” [3]. I taka jedynie intencja (ostateczna) i nadzieja – przeistaczającego otwarcia się niewierzącego, ale przecież równolegle i dosłownie: otwarcia niewierzącego na świadomość religijną – rządzi wszystkimi zaleceniami Dokumentu. Wyznane przez niewierzącego „wątpliwości, rozterki i pytania” przydają się księdzu w jego roli przewodnika duchowego, ale prócz tego „mogą dla kapłanów i świeckich katolików być pomocą w ożywieniu ich własnej wiary” [10] jako rodzaj uodporniającego unaocznienia zagrożeń duchowych, których się należy wystrzegać. Jest to – tak to nazwę – defensywne, profilaktyczne, repulsywne, odgradzające się „otwarcie” na świat duchowy niewierzącego, całkiem wyzbyty treści pozytywnej. Dokument jeszcze dopuszcza, by ksiądz dzielił się z niewierzącym swymi – ale jedynie tymi pozytywnymi, budującymi – doświadczeniami duchowymi dla jego wsparcia i „zbudowania”; ma to być osobiste świadectwo wiary i ukazanie jej „racjonalnych przesłanek”, przeciwstawione skargom i rozterkom niewierzącego dla ich uleczenia [4]. Oba te „otwarcia” są zinstrumentalizowane, zdystansowane, podporządkowane taktyce misjonarskiej. Dokument nie przewiduje rzeczywistego (empatycznego, chłonnego) otwierania się na świadomość niewierzącego, gdyż zagrażałoby to osłabieniem [Ł 4], a nawet utratą wiary [D 8]. W istocie ma się toczyć gra „kto kogo” (pokona) czyli „kto z kim” (przegra), a nie kto z kim wzajemnie się odnajdzie. Świadomość bezreligijna stanowi zagrożenie i wymaga – rzecz biorąc z katolicka docelowo – pokonania.

Jest to jawny, protekcyjnalistyczny, klerykalistyczny paternalizm, z którego stopnia sami autorzy Dokumentu zapewne nie zdają sobie sprawy. Jest to – właśnie przez ten paternalistyczny dominacjonizm, przez brak pełnej symetrii otwarcie – wykluczające dialog projektowanie ułomnej, czy nawet fałszywej wspólnoty, w której gotowości udzielania pomocy innym towarzyszy niechętna obawa przed możliwością przyjęcia pomocy od innych, od niewierzących, od Danaów.

Dokument z racji swego prozelityzmu nie pozwala księdzu (wierzącemu) otworzyć siebie na duchowe doświadczenia i racje niewierzącego; na płynące z nich wsparcie i wzbogacenie, kształtujące duchowość słuchającego amilacyjnie (a nie spowiedniczo) księdza i odsłaniające mu w sposób wolny od starego kościelnego stereotypu inne, niż katolicko-konfesyjne, doświadczenia egzystencjalne; chociaż tenże Dokument instruuje, że należy się uczyć istnieć i wierzyć w nowej pluralistycznej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Tymczasem na to, aby innego rzeczywiście wysłuchać (tj. aby to, co o nim myślę nie dominowało deformacyjnie, nad tym, co mi on rzeczywiście o sobie mówi) i aby go – dzięki takiemu wysłuchaniu – zrozumieć, trzeba w sobie samym mieć równoległą potrzebę i zdolność bycia wysłuchanym i zrozumianym przez innego w naszych trudnościach i biedach życiowych, bo dopiero wtedy można doświadczyć rzetelnego zespolenia odmiennych świadomości we wspólnocie jednakowości „kondycji ludzkiej”. Przecież także ewangelizator nosi w sobie – powiem słowami kard. G.B.Hume’a – własną opowieść niezrozumiałą dlań i gnębiącą, którą pragnąłby wypowiedzieć do miłosiernego ucha [Zn 9/99, s. 177]. Nie tylko: pomagając tobie, pomagam sobie, lecz także: pomagając tobie, chcę, byś i ty mi pomógł, wyzwalając mnie tym samym z fałszywej roli suprematora, uniemożliwiającej nam braterstwo i budowanie jeden drugiego.

Bp Dembowski (wolno mówić o tym, o czym mówił on sam) wspomina, że – zapewne dawno już temu – jeden z niewierzących z jego rodziny przed swą śmiercią radził biskupowi (może jeszcze jako księdzu), by on, duchowny, swą wiarę koniecznie przemyślał jeszcze głębiej (co w tamtej sytuacji mówienia musiało znaczyć: znacznie głębiej niż dotychczas). I tę dawną radę kwituje biskup powspominkowym, zdawkowym zdankiem: „Być może coś w tym było...”. I z tego zdanka wcale nie wynika, że została dostatecznie uszanowana tauta przedśmiertna rada głębszego przemyślenia swoich przekonań przez oficjalnego eksponenta przekonań religijnych, bo wtedy samo takie zdanko byłoby niemożliwe. Dokument nie dopuszcza myśli, że niewierzący mógłby duchowo wesprzeć księdza, pomóc mu, pokierować duchowo – duchownym; zresztą nie po to się (jak dotąd) pisze takie dokumenty. A przecież niewierzący może (mógłby) to zrobić i powinno być wolno pozwolić mu to zrobić, skoro (ale dla niektórych jeszcze: jeżeli) i w niewierze istnieje, jej właściwa, intencja i intuicja prawdy, oraz: skoro pamięta się, że Ewangelia, w której nie masz Greczyna, ani Żyda, nie „Żydowi”, lecz „Samarytaninowi” przyznała zdolność i prawo nie tylko do okazywania wdzięczności [Łk 17, 11-19], ale i do czynienia miłosierdzia [Łk 10, 30-37].

6. Jeszcze w sprawie trzech „złotych reguł” dialogu. Teraz, na tle postulatu „pełnej symetrii” w relacjach: wierzący – niewierzący, można się ustosunkować do rozpoznanych przez jednego z recenzentów [P 184] jako obecne w Dokumencie „złotych reguł” dialogu.

1. Reguła „bardziej słuchać niż mówić” (zob. wiele uwag wcześniejszych) może być rozumiana nieprotekcjonalnie i niedominacyjnie, jeśli „mówić” nie znaczy „indoktrynować” i jeśli „słuchać” znaczy nie „wysłuchiwać (np. skarg)”, lecz: „starać się bez uprzedzeń, rozumiejąco przyjąć cudze treści”. Ale ta reguła, zastosowana całkowicie symetrycznie, spowodowałaby, że nie byłoby kogo słuchać, bo nie byłoby komu mówić.

2. Reguła „bardziej rozumieć niż oceniać” służyć może sumiennej niepochopności opinii, jeśli tylko „rozumieć” to „uchwycić sedno cudzej przekonaniowej i sytuacyjnej inności”, a nie: „okazać wyrozumiałość”.

3. Reguła „bardziej dzielić się niż dyskutować” daje się rozumieć w duchu mojego postulatu obustronnego noszenia brzemion, jeśli „dzielić się” znaczy: „dzielić się także swymi głodami i potrzebami”, a nie tylko: „udzielać czegoś z dóbr własnych”. Reguła ta wydaje się przytłumiać moment intelektualny kontaktu, zapewne jako kojarzący się z polemizacją, która kontakt usztywnia; jednak to „przytłumienie” redukuje (zuboża) sam kontakt, a daloby się je ominąć, gdyby przez „dyskutować” rozumieć nie głównie „polemizować”, lecz „w toku rozmowy intelektualnej usiłować dobrze zrozumieć”.

Redukcyjnie zrozumiana reguła trzecia nie pozostawalaby w konflikcie z drugą dopiero wtedy, gdyby i drugą pojąć aintelektualnie, tj. gdyby jej „rozumieć” znaczyło: „potraktować wyrozumiale, wybacząco”, co znów spychałoby ją w pułapkę asymetryzmu, której daloby się uniknąć tylko wtedy, kiedy i postawę wyrozumiałości (i wysłuchiwania) zaprogramujemy jako obowiązującą obustronnie, czyli: kiedy przekształcimy (i naruszymy) samą naturę tych reguł, strukturalnie asymetrycznych.

I tak oto – na ledwie napoczętej analitycznej próbie – już widzimy, że „złote reguły” dialogu (czy szerzej: zachowania), mające rządzić nim, same muszą wprzód się poddać rządowi ich wykładni [zob. wyżej: V, 3, f, pkt. 1]. I tak jest z każdą humanistyczną regułą, dyrektywą, normą, zasadą, nawet – prawdą, dogmatów nie wykluczając.

Krytyce duszpasterskiej normy relacji asymetrycznej i wyjaśnieniu rozumienia dialogowej normy relacji symetrycznej poświęciłem całą nieomal moją „krytykę Dokumentu”.

Ryszard Paradowski

Bergson i problemy metafizyki

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Toruniu, 30 XI 1999)

Współczesna kultura, która wymianę argumentów zastąpiła strumieniem nie powiązanych ze sobą komunikatów, wydaje się unieważniać tradycyjne przekonanie, że problemy życia społecznego powinny być poddawane pogłębionej filozoficznej refleksji. Tymczasem w publicznym dyskursie pełno jest zagadnień, które wymagają takiego potraktowania. Partie, stowarzyszenia, organizacje wyznaniowe i inne grupy interesów bez ustanku próbują uzasadniać swoje polityczne racje odwoływaniem się do wartości, do natury, do prawdy o świecie, do tego, co stanowi wyższy czy głębszy sens świata. Kultura komunikatów, konstatuująca pluralizm prawd i wartości, skłonna jest jednocześnie uznawać ich absolutną równorzędność, negując samą możliwość wartościowania wartości, a więc dzielenia ich na „prawdziwe” i „ideologiczne”, czyli funkcjonalne wobec partykularnego interesu. Ten postmodernistyczny „zakaz” dyskusowania o wartościach, sprowadzanych tym samym do poziomu gustów, zakaz poddawania ich krytycznej, racjonalnej refleksji, sprzyja kształtowaniu irracjonalnego stosunku do rzeczywistości i monopolizacji prawdy, dobra i piękna przez instytucje, powołujące się na ich pozaziemskie pochodzenie. Zarówno postmodernistyczny zakaz, jak i religijny monopol, służą duchowej przemocy. Pokonać ją może tylko refleksja nad zagadnieniem sensu istnienia, a to jest właśnie obszar filozoficznej metafizyki. Metafizyczna refleksja dotyczyć może bezpośrednio samych „zagadnień ostatecznych”, może je również odkrywać w osiągnięciach filozofów. Jednym z tych, którzy wywarli najsilniejszy wpływ na filozofię w XX wieku, był Henryk Bergson. Jego filozofia „życiowego porywu” stanowi ważny wkład do współczesnych dyskusji metafizycznych¹.

Próby podejmowania problematyki metafizycznej po przewrocie Kantowskim narazone są na ryzyko nieuwzględnienia – mimo szczerych chęci – wyników wspomnianego przewrotu. Oczywiście nigdzie nie jest powiedziane, że nikt nie ma prawa uprawiania metafizyki bez uwzględniania Kantowskiego odwrócenia optyki filozoficznej. Dlatego tym bardziej pragnę podkreślić, że poniższa

¹ Literatura poświęcona Bergsonowi jest ogromna. Tytułem przykładu wymienię tylko: B. Borstein, *Kant i Bergson*, Warszawa 1913; J. Bańka, *Intuicjonizm Henryka Bergsona*, Katowice 1985; G. Bretonneau, *L'idée de création dans la philosophie de Bergson*, Lille 1974; R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, Lublin 1986; G. Deleuze, *Bergsonizm*, Warszawa 1999.

analiza metafizycznego przedsięwzięcia Bergsona wychodzić będzie z założeń, sformułowanych w oparciu o wyniki Kantowskiego krytycyzmu. Pragnę jednocześnie zaznaczyć, że nie chodzi tu o przyrównywanie pewnej koncepcji metafizycznej do sformułowanych przez Kanta postulatów metafizyki naukowej ani w ogóle do wyobrażeń tego filozofa o metafizyce. Mówiąc o uwzględnianiu (bądź nieuwzględnianiu) Kantowskiego przewrotu w filozofii przy konstruowaniu systemu metafizyki mam na myśli to, czy, w jakim stopniu i w jakiej formie konstrukcja ta uwzględnia konieczność podmiotowego zapośredniczenia metafizyki (niemożność abstrahowania od samego filozofującego podmiotu) i jak przedstawia strukturę i genezę podmiotowości, jak ujmuje problem „prawodawczej” funkcji podmiotu, a zwłaszcza jego funkcji „bytowótworczej”, i wreszcie – w jakiej mierze i z jakimi pozytywnymi skutkami dla samej metafizyki podejmuje problem – mówiąc słowami Kanta – ograniczenia działalności poznawczej – ale także praktycznej – do fenomenów.

Uwzględniając powyższe postulaty, metafizyką nazywać będę taki sposób filozofowania, który ukazuje, albo jeszcze lepiej – wyjaśnia sposób tworzenia (względnie – współtworzenia) świata, zwłaszcza jego form wyższych – wartości, i ich związek z formami niższymi i który, w związku z tym, ukazuje podstawową strukturę świata i jego ruchu. Najlepiej jeszcze, gdy metafizyka dostrzega, ukazuje i wyjaśnia również własny udział w tym procesie. Wtedy dopiero bowiem można mówić o prawdziwym spełnieniu postulatu podmiotowego zapośredniczenia zarówno bytu, jak i metafizyki, i wtedy dopiero jest ona czymś więcej niż ontologią.

Właśnie do podmiotowego zapośredniczenia wydaje się Bergson przywiązywać ogromną wagę. Chociaż ostatecznie chodzi mu nie tyle o zapośredniczenie, co o dotarcie bezpośrednio do samego absolutu. Jedno natomiast można według niego stwierdzić z całą pewnością (potwierdza to wagę zapośredniczenia): niewątpliwie jest dla nas istnienie nas samych. A więc to „Ja”, zupełnie jak u Kanta, jest punktem wyjścia metafizyki Bergsona. Ale, wbrew Kantowi, podobnie natomiast, jak u Tomasza, jej podstawowym zamiarem jest poznanie absolutu. Inaczej jednak, niż u Tomasza, dokonuje się ono nie na drodze pojęciowej, lecz, trochę jak u Augustyna, przez sympatyzujące wejście w duszę przedmiotu. Według Bergsona istnieje co najmniej jedna rzeczywistość, którą ujmujemy od wewnątrz, intuicyjnie – jest to nasza własna, przepływająca przez czas, osobowość². „Jest to nasze Ja, które trwa”³.

Odnoszę tu rzecz ogólnie znaną: Bergson odrzuca możliwość poznania przedmiotu „z zewnątrz”. Ma prawdziwą obsesję wchodzenia do jego wnętrza. Przenikania doń wysiłkiem wyobraźni. Przedmiotem tej głębokiej penetracji Bergsona jest przede wszystkim osoba. Nie tylko zresztą własna. „To co właściwie jest nią – powiada filozof – co stanowi jej istotę, nie da się spostrzec z zewnątrz, gdyż jest to *ex definitione* coś wewnętrznego, ani wyrazić w symbolach, gdyż jest niewspół-

² H. Bergson, *Myśl i ruch*, Warszawa 1963, s. 20.

³ Tamże.

mierne z żadną inną rzeczą. Opis, historia i analiza pozostawiają mnie w granicach względności. Jedyne utożsamienie się z samą tą postacią dałoby mi absolut”⁴.

Sympatia do przedmiotu oznaczać może, co bardzo ważne, nie – interesowny do niego stosunek. Może się przyczynić do tego, że nie będzie się mylić filozofii z poznaniem, które, wedle licznych zapewnień samego Bergsona, zasnada się na interesie, na wykorzystaniu przedmiotu. Jednak postulowane „stopienie się z samą osobą”, które, jak tego pragnie filozof, dałoby mu absolut, grozi zagubieniem granicy między filozofią (tu: metafizyką) a miłością. Oczywiście komuś, kto pragnie stopienia się, nie zależy na rozgraniczeniach.

Gwałtowność, z jaką Bergson pragnie wtargnąć do wnętrza bytu, budzi jednak podejrzenie, że sympatia, z jaką się odnosi do przedmiotu, nie jest wolna od chęci panowania. Zresztą jego niechęć do symboli (do pojęć i kategorii) bierze się stąd, że z ich pomocą nie można, jego zdaniem, w pełni zapanować nad przedmiotem. A najwyraźniej to właśnie panowanie, absolutne panowanie nad rzeczywistością, jest celem tej metafizyki. „Jeżeli istnieje – pisze Bergson – jakiś środek, aby absolutnie osiągnąć rzeczywistość, zamiast ją poznawać relatywnie, przeniknąć w głąb niej, zamiast szukać zewnętrznych punktów widzenia na nią, mieć jej intuicję, zamiast dokonywać jej analizy, aby wreszcie ująć ją niezależnie od wszelkich sposobów wyrażenia, przekładu albo wyobrażenia symbolicznego, to tym wszystkim jest właśnie metafizyka”⁵.

Jeżeli „możemy nie współodczuwać intelektualnie czy raczej duchowo z żadną inną rzeczą”⁶, a tylko z własną osobą, a jednocześnie nie potrzebujemy nikomu komunikować naszej prawdy, naszej intuicji, to nie jest to oczywiście solipsyzm w tradycyjnym znaczeniu, jest to jednak taka metafizyka, w której oprócz niewątpliwego Ja istnieją tylko rzeczy (w tym także inne osoby), nad którymi filozof rozciąga z pomocą intuicji swoje absolutne panowanie. Taka byłaby według tej metafizyki struktura świata, struktura absolutu. Ja i przedmiot jego panowania. Zresztą w samej strukturze Ja nie sposób znaleźć czegokolwiek innego. Składają się na nią percepcje, wspomnienia, nawyki ruchowe, różne działania, spośród których dwa pierwsze elementy to bierne stany psychologiczne, zaś te ostatnie mogą mieć ewentualnie znaczenie metafizyczne (bytotwórcze), ale tylko w sferze przedmiotowej („niższej”). Wszystko to zresztą składa się na zewnętrzną strukturę Ja. Na strukturę wewnętrzną składa się poczucie ciągłości, trwania, poczucie przepływu stanów, co jednak tworzy jedynie psychologiczny, a nie metafizyczny rdzeń osoby. Drugim elementem, tym razem o niewątpliwie metafizycznym znaczeniu, jest poczucie własnego Ja⁷. Oczywiście zarówno trwanie, jak i poczucie własnego Ja, dane są tylko w intuicji. Przy czym – bezpośrednio. Bergson dopuszcza ujęcie pośrednie – z pomocą obrazów. Nigdy jednak z pomocą

⁴ Tamże, s. 18.

⁵ Tamże, s. 20.

⁶ Tamże.

⁷ Zob. tamże, s. 23.

pojęć. Chociaż, stanowisko jego w tej sprawie, początkowo tak apodyktyczne, zdaje się zawierać pewne wahanie. „Albo więc metafizyka jest tylko... grą idei – powiada – albo też, jeśli jest poważnym zajęciem umysłu, powinna wyjść poza obszar pojęć i osiągnąć intuicję. Zapewne, pojęcia są jej nieodzowne, wszystkie inne nauki operują bowiem zazwyczaj pojęciami, a bez innych nauk metafizyka nie może się obejść. Ale właściwie jest sobą dopiero wówczas, kiedy wychodzi poza pojęcie, albo przynajmniej kiedy się wyzwala z pojęć sztywnych, gotowych i tworzy pojęcia inne.. zgoła różne od tych, których zazwyczaj używamy, zawsze gotowe przybrać lotne kształty intuicji”⁸. W ten sposób furta do komunikowalności intuicji została jednak uchylona⁹. Ale czy dla metafizyki z jej bytotwórczą funkcją, czy tylko dla nauk, „bez których metafizyka nie może się obejść”? Niedwuznaczna odpowiedź na to pytanie zostanie udzielona przez samego Bergsona.

Dla lepszego zrozumienia tej kwestii powróćmy tymczasem do tego, co się rozgrywa między Ja i przedmiotem. Bergson odrzuca kategorycznie sposób ujęcia problematyki Ja właściwy czy to empirycznej, czy racjonalistycznej filozofii, którym zarzuca zagubienie samego Ja. Między empiryzmem i racjonalizmem jest według niego w tej kwestii tylko taka różnica, że „empiryzm, szukając jedności jaźni niejako w lukach, w przerwach między stanami psychicznymi, zmuszony jest zapełniać te luki nowymi stanami, aż do nieskończoności tak, że jaźń, wtłoczona do przerwy między stanami, ciągle się zwięzającej, ... zbliża się do zera, gdy tymczasem racjonalizm, czyniący z jaźni miejsce, gdzie mieszczą się stany, stoi wobec puste przestrzeni, której nie ma powodu zakończyć raczej w tym niż w tamtym punkcie i która przekracza każdą z narzuconych jej granic, wciąż się rozszerza i dąży do zagubienia się, ale już nie w zerze, lecz w nieskończoności”¹⁰. Dla Bergsona, jak pamiętamy, Ja ma bardziej konkretną zawartość. Składa się na nią ono samo i jego przedmiot (to, co nie jest nim, a co ono za swój przedmiot uznaje) oraz całkowicie głośolowna deklaracja sympatii Ja do swego przedmiotu jako przedmiotu właśnie.

Tamtemu nieprawdziwemu empiryzmowi przeciwstawia Bergson empiryzm prawdziwy, który stara się maksymalnie zbliżyć do oryginału, zagłębić się w jego życiu i przez jakieś intelektualne wsłuchiwanie się usłyszeć rytm jego duszy. Ten prawdziwy empiryzm jest jego zdaniem prawdziwą metafizyką¹¹.

To troskliwe pochylenie się nad nie-Ja, nad innym, nad tym, co nie jest mną byłoby ze wszech miar godne pochwały, gdyby Bergson docenił bardziej kwestie pojęciowe i sproblematyzował, zakwestionował samo pojęcie przedmiotu. Nad czym on mianowicie z taką sympatią i troską się pochyła? Niestety,

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ Bardziej kategorycznie L. Kolakowski: „Intuicja, akt bezinteresownego współuczucia z naturą (...) jest bezwzględnie niekomunikowalna”. L. Kolakowski, *Bergson: antynomia praktycznego rozumu*, wstęp do: H. Bergson, *op. cit.*, s. XI.

¹⁰ Tamże, s. 35.

¹¹ Zob. tamże.

tylko nad swoim przedmiotem. A więc sam obiekt jest tu tylko przedmiotem dla Ja, choćby nawet przedmiotem miłości, sam zaś przejawia tylko jakąś wegetatywną aktywność, niczego od Ja nie żąda, nie stawia mu żadnych wymagań, sam więc nie jest Ja. Co więcej, troska Ja o przedmiot jest całkowicie pozorna. Ja troszczy się naprawdę tylko o siebie, o to, by stając się z obiektem, czy będzie to własne ja czy coś innego, lepiej nad nim zapanować (lub całkowicie się mu podporządkować, bo stopienie się może być jednym i drugim).

Dla Bergsona obiektem metafizyki (metafizycznej intuicji) jest wprawdzie osoba¹², ale jest mu całkowicie obojętne, czy jest to osoba własna czy cudza. Nie wprowadza on też żadnego rozróżnienia, bo w takim wypadku, gdyby istniała różnica, jakaś istotna metafizyczna różnica, wówczas przedmiotem metafizyki musiałby być (z uwagi na nieredukowalność różnych osób do pojęcia „osoby”) stosunek między Ja (własną osobą) i cudzym Ja (cudzą osobą). A tak – przedmiotem tym pozostaje wspomniana relacja Ja – mój przedmiot. Czy warto specjalnie podkreślać, do jakiej roli sprowadzone zostaną inne Ja w takiej metafizyce?¹³

Nie zamierzam oczywiście wyjaśniać, czy taka była intencja Bergsona. Przedmiotem niniejszej analizy jest metafizyka jako skończony produkt. A w zetknięciu z nim odnosi się wrażenie, że Bergson, na przykład, interesuje się *swoim* Ja, dopóki się *nim* interesuje. Kiedy jego zainteresowanie przenosi się na inne Ja, jest już *tylko nim* zainteresowany (jak się tu z nim intuicyjnie stopić) i własne Ja umyka z jego pola widzenia¹⁴. Tak czy owak, interesuje go tylko Ja albo co innego, ale nigdy w ich koniecznym związku, nigdy właściwości tego związku. Chyba, że mówi o interesowności poznania¹⁵, ale wtedy nie mówi o absolicie, nie mówi o metafizyce...

Metafizyka jest oczywiście bezinteresowna. Takie jest wyraźne stanowisko Bergsona. Intuicja jest bezinteresowna. Bergson w to wierzy. Ale intuicja nie jest w stanie zagwarantować bezinteresowności. Pozostawiając w zawieszaniu kwestię „kim (czym) jest dla mnie obiekt intuicji” powoduje, że staje się on tylko przedmiotem.

¹² Chociaż, oczywiście, nie tylko. „Jeśli (...) intuicja jest poznaniem konkretnego, to ten jej charakter winien być wypełniony stwierdzeniem, że *konkret jest tylko jeden* – a jest nim *wszechświat jako całość (...)*” – L. Kolakowski, *op. cit.*, s. X.

¹³ W związku z „metafizycznym” statusem intuicji pojawia się nie tylko kwestia specyficznego charakteru metafizyki, zbudowanej z Ja i jego przedmiotu, ale również – wątpliwość co do tego, czy w ogóle mamy tu do czynienia z metafizyką, a nie po prostu psychologią; wątpliwość tę rozstrzyga jednak fakt, iż dla metafizyki istotniejsza jest metoda, lecz określony za jej pomocą status nie-Ja. Rozstrzyga, ale nie ostatecznie: bo wątpliwości biorą się nie tylko z uznania sfery psychologicznej za byt „wyższy” (metafizyczny), ale również – a nawet bardziej – z uznania za metafizyczne tego, co przedmiotowe, a dokładniej – relacji podmiot – przedmiot, relacji panowania.

¹⁴ Oto zadanie dla metafizyka: utrzymać jednocześnie w myśli własne i cudze Ja.

¹⁵ Zob. tamże, s. 38.

Chociaż tak nie musiałoby być. Bergson zdaje sobie sprawę, jak wielkie jest zadanie metafizyki w przeciwstawieniu się inercji myśli (a więc również – czego nie dodaje – w przeciwstawianiu się inercyjnemu uprzedmiotawiającemu stosunkowi do nie-Ja). „Jeśli metafizyka jest możliwa – powiada – to może być tylko wysiłkiem, podejmowanym dla pokonania naturalnego szlaku pracy myśli...”¹⁶.

Bergson chciałby również uniknąć ześlizgnięcia się w swoisty solipsyzm. Może istnieć obawa, stwierdza, że skoro metafizyka musi się uciekać do intuicji, skoro przedmiotem intuicji jest ruchliwość trwania (trwania Ja, trwania osoby) i skoro istota ciągłości jest psychologiczna, to filozof będzie musiał zamknąć się w sobie, w kontemplacji samego siebie. Jednak niebezpieczeństwo takie, jego zdaniem, nie istnieje¹⁷, z uwagi na aktywny i nawet przemożny charakter metafizycznej intuicji. Można by się tu zgodzić z Bergsonem: Ja nie może uniknąć określenia swego stosunku do nie-Ja, określenia, czym (kim) nie-Ja dla niego jest. Intuicja jednak oznacza tylko ten metafizyczny przymus. Ale nie ma w niej metafizycznej wolności: wolności wyboru między wykluczającymi się sposobami traktowania nie-Ja¹⁸.

Żeby jednak taki wybór był możliwy, musi być jakoś sformułowany sam problem tego wyboru. Musi być założona możliwość istnienia innych Ja. Ale tu psychologia nie może wyręczyć metafizyki. Jakie rezultaty daje tu mniej lub bardziej intuicyjna samopenetracja Ja?

Wczuwając się intuicyjnie w trwanie, mówi Bergson, nie znajdziemy żadnego logicznego uzasadnienia, by zakładać istnienie wielości i różnorodności trwał¹⁹, czyli wielości Ja. Mogłyby właściwie nie istnieć inne trwania (a więc ich istnienie nie jest metafizycznie konieczne?) oprócz naszego. Ale intuicja naszego trwania prowadzi nas – deklaruje Bergson – do zetknięcia się z całościowym kształtem trwał.

Poszerzamy się nieskończenie podążając za tymi trwaniami (przez „przemożny wysiłek”) w dół lub w górę i tym samym przekraczamy własne granice. W pierwszym wypadku zdążamy ku coraz bardziej rozpraszającemu się trwaniu, a linię graniczną stanowi tu świat materialny.

Podążając w drugim kierunku, zbliżamy się do trwania, które się coraz bardziej natęża, napina, intensyfikuje – granicą jest tu wieczność. Nie wieczność śmierci, lecz wieczność życia, ruchoma wieczność, w której nasze trwanie byłoby jak falowanie światła. Ruch intuicji między wiecznością jako trwaniem naprężonym i ściśniętym a materialnością, będącą rozproszeniem trwania – to jest właśnie, według Bergsona, sama metafizyka.

Przedstawiony powyżej rodzaj olśnienia ukazuje albo stany psychiczne, albo metafory. Gdybyśmy mieli do czynienia tylko z „metafizyką” stanów psy-

¹⁶ Tamże, s. 46.

¹⁷ Zob. tamże.

¹⁸ Inaczej niż u Augustyna, u którego wolność wyboru oznacza jedynie wolność wyboru zła.

¹⁹ Zob. tamże, s. 47.

chicznych, musielibyśmy się ograniczyć intuicyjnym wczuciem w nie. Potraktowanie ich jak metafor pozwala spytać przynajmniej, czy te inne trwania to tylko inne formy naszego własnego trwania (wielość i różnorodność w obrębie naszego własnego Ja), czy też ujawniające się w naszej psychice trwania innych Ja? Wydaje się jasne, że w obszarze tej metafizyki mamy do czynienia z materialnością trwał rozproszonych i wiecznością żywą trwał skoncentrowanych, co skądinąd można by zinterpretować w taki sposób, że duch i materia różnią się tylko stopniem koncentracji. Ale koncentracji czego? Pierwomaterii? „Życia”?

Czy różnica w stopniu koncentracji przechodzi – i czy „w sposób naturalny” – w różnicę jakościową, która uzasadniałaby przeciwstawienie „materii” i „żywej wieczności”? Jeśli nawet, to „Ja”, które te przeciwieństwa zapośrednicza, również je znosi. Ale jeśli przyjąć, że filozofuje Ja jako swego rodzaju stały punkt tego koncentrującego się i dekoncentrującego się trwania, to czy ono tylko – czy tylko owo Ja – jest przesłanką, rdzeniem i punktem dojścia metafizyki, czy też istnieje również jakieś istotne nie-Ja? I co to takiego? I czy jest ono czymś pierwotnie, jak chce tradycyjna metafizyka, czy tylko (lub również) na mocy jakiegoś ustanowienia przez Ja? Bergson, w sposób całkowicie odruchowy, zdaje się sprowadzać nie-Ja do roli przedmiotu.

Trzymajmy się jednak tekstu. Wynika z niego, że ruch metafizyki nie jest relacją między koncentrującymi się i dekoncentrującymi trwaniami (różnych Ja, mojego Ja i innego Ja), lecz jedynie ruchem między koncentrującymi się i dekoncentrującymi trwaniami jednego i tego samego Ja. Oczywiście Ja filozofa. I jeśli nawet istnieje jakieś nie-Ja, to jest ono wyłącznie własnością Ja, jego przedmiotem.

Mimo iż dla tej metafizyki istnieje, jak widać, tylko Ja (tylko ono jest obiektem dla samego siebie), to filozof deklaruje, iż

1. Istnieje rzeczywistość zewnętrzna, zupełnie tak, jak to głosi zdrowy rozsądek;
2. Rzeczywistość ta jest ruchomością. Nie ma rzeczy gotowych, nie ma stanów trwałych;
3. Umysł nasz ma za zadanie (odpowiadając na wymogi życia potocznego) przedstawiać stany i rzeczy. Ostatecznie służy on wykorzystaniu stanów i rzeczy²⁰.

A więc tak naprawdę według Bergsona istnieją zmienne stany rzeczy, istnieje ruch, umysł natomiast ujmuje wszystko w bezruchu. Można przypuszczać, że wartością (absolutem) jest dla Bergsona ruch (czyli zapewne „życie”), rozum zaś go, unieruchamiając, uprzedmiotawia. Ale rzeczy w ruchu to też tylko rzeczy, ruch to tylko ruch rzeczy, ruch przedmiotów do wykorzystania. Czy podkreślenie ich ruchliwości i zmienności wystarcza dla zaznaczenia ich noumenalnego charakteru? Nie wystarcza, tym bardziej, że nic nie wiadomo o konstytuowaniu się ich noumenalności. W obrębie jakiej metafizycznej relacji się ona konstytuuje? Jeśli intuicja coś konstytuuje, to jest to, jak już stwierdziliśmy, przedmiot dla mnie. Ale przedmiot dla mnie jest fenomenem, nie zaś noumenem, nie jest więc

²⁰ Zob. tamże, s.51–52.

absolutem. Powiedzmy więc, że intuicja tylko rozpoznaje, ale w takim razie nie ma znaczenia metafizycznego, niczego bowiem nie (współ)konstytuuje.

Wróćmy do deklaracji Bergsona.

4. Praktyka metafizyki nie jest praktyką zwykłego poznania, które idzie od wyraźnych pojęć ku rzeczywistości; metafizyka opanowuje rzeczywistość przez intelektualną sympatię (intuicję)²¹. Ale, powtórzmy, jeśli nie poznaje, to co robi metafizyka z rzeczywistością z pomocą intuicji?

Tu zauważmy, że da się u Bergsona wyodrębnić podstawową relację metafizyczną; jest nią relacja między Ja operującym intuicją a ruchliwą rzeczywistością. Zasadnicze pytanie metafizyczne teraz brzmi: jaka jest treść tej relacji, co dzieje się między Ja operującym intuicją i ruchomą rzeczywistością?

Bergson powiada, że metafizyka (w przeciwieństwie do nauki) nie ma żadnego zastosowania. A więc intuicja nie ma służyć opanowaniu ruchliwej rzeczywistości przez Ja²². Ale powiada on również, że przedmiotem metafizyki jest także przeprowadzanie jakościowych rozróżnień i scaleń²³. Wygląda to, i Bergson tego nie ukrywa, na bardzo poważną funkcję metafizyki jako ogólnometodologicznej dyrektywy dla nauki²⁴, na metafizyczny (często ignorowany i zapominany) składnik nauki. Nie można więc twierdzić, że metafizyka niczemu nie służy. Służy nauce. I w ogóle – służy poznaniu. Intuicja jest formą poznania. Być może jest to jakieś inne, nieinteresowne, nieuprzedmiotawiające poznanie. Nic jednak nie wskazuje na to, by metafizyka ze swoim narzędziem – intuicją – spełniała jakąś ściśle metafizyczną, a więc konstytutywną względem bytu (ruchliwej rzeczywistości czy jakiejś innej jego formy) funkcję. Tym bardziej, że program Bergsona jest inny. Chodzi mu o stopień metafizyki z nauką, o stworzenie metafizyki jako pozytywnej nauki²⁵, a przede wszystkim o przekonanie nauk pozytywnych, że „rozmaite nauki korzeniami tkwią w metafizyce”²⁶.

Wszystkie nauki rzeczywiście tkwią korzeniami w metafizyce. Ale nie w metafizyce jako supernauce (taką w gruncie rzeczy jej wizję proponuje ostatecznie Bergson), która skuteczniej od zwykłych nauk ingeruje w wewnętrzny obszar ruchu przedmiotu, lecz w metafizyce, która mówi nauce (i nie tylko jej), czym jest świat: wartością, czy tylko przedmiotem do wykorzystania. Metafizyka Bergsona zdaje się mówić tylko to drugie²⁷. Sympatia okazuje się rzeczywistością deklaracją bez pokrycia.

²¹ Zob. tamże, s. 52–53.

²² Zob. tamże, s. 55. Przeczyłoby to zresztą wstępnej deklaracji Bergsona, że celem intuicji jest absolutne panowanie nad przedmiotem przez wejście do jego wnętrza.

²³ Zob. tamże, s. 56.

²⁴ Zob. tamże.

²⁵ Zob. tamże, s. 57.

²⁶ Tamże, s. 58.

²⁷ Odmienne K. Pomian, *Bergson – filozofia mitu kosmicznego*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, s. 10 („(...) doktryna ta była kolejnym głosem przeciwko reifikacji człowieka”). Zob. też s. 22.

„Filozofowanie polega właśnie na przenoszeniu się wysiłkiem intuicji do wnętrza tej rzeczywistości konkretnej, względem której «krytyka» zajęła z zewnątrz dwa stanowiska sprzeczne: tezy i antytezy”²⁸ – mówi Bergson. Ale, w przeciwieństwie do Kanta, Bergson nie chce widzieć tego, że rzeczywistość nie może w całości należeć do niego, bo należy – przede wszystkim – do samej siebie. Że jest wartością, która, jako taka, domaga się uznania, a poznawczą, w tym również intuicyjną, penetrację dopuszcza, jak wszelkie uprzedmiotowienie, jedynie w ograniczonym zakresie. To akurat ponad wszelką wątpliwość wykazał Kant w swej analizie antynomii czystego rozumu.

„Bergsonizm jako metafizyka – powiada Leszek Kołakowski – jest głosem kryzysu optymizmu XIX-wiecznego w kulturze mieszczańskej”²⁹. Powiedzmy więc: mieszczanin, uwolniony od groźby feudalno-kościelnego despotyzmu, szybko utracił liberalno-demokratyczną wiarę w prawo innego do takiej samej wolności. Bergson, przez kilka dziesięcioleci obiekt filozoficznego kultu, jest w samej rzeczy takim mieszczaninem. Zarówno inna osoba, jak i cały świat, mają być tylko jego własnością.

Jak widać z powyższego, podmiotowe zapośredniczenie metafizyki ograniczone zostało u Bergsona do jego własnego Ja. Ani Piotr, ani Paweł, których trwania w czasie – nawet we własnym czasie – Bergson nie zanegował, nie uyskali samodzielnego statusu metafizycznego, otrzymując jedynie status „symbolu”³⁰. Jest zasługą Bergsona zwrócenie uwagi na konieczność uwzględnienia Ja w metafizyce. Ale dopiero Husserl³¹, swą koncepcją konstytucji Innego, pokazał, co może oznaczać dla wytwarzania bytu wyższego, a więc i dla metafizyki, Kantowski sąd syntetyczny a priori, i jak mogłoby wyglądać wolne od solipsyzmu i subiektywizmu uwzględnienie podmiotowości w kreowaniu bytu wyższego.

²⁸ Tamże, s. 65.

²⁹ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. XXXI.

³⁰ Por. G. Deleuze, *Bergsonizm*, s. 86.

³¹ Zob. W. Paradowska, *Problem ontycznego statusu innego „Ja” u Husserla*, w: „Studia Filozoficzne” 1989, nr 2, s. 85–87.

Jan Kurowicki

Odmiany piękna

(Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Olsztynie, 20 III 2000)

Tematem wykładu było poszukiwanie sposobu określenia pojęcia piękna poza praktyką artystyczną i sztuką – tradycyjnym terenem estetyki. Punktem wyjścia – koncepcja, zawarta w mojej książce *Kultura jako źródło piękna* (Warszawa, 1997 r.). Pokazuję tam, że jego treść w różnych momentach historii kultury zależy od stopnia dystansu między człowiekiem i przyrodą; człowiekiem a własną jego biologicznością oraz od kulturowych dystansów pomiędzy ludźmi. Dystans zaś – jak pokazałem w wykładzie – urzeczywistnia się na trzech różnych poziomach: gatunkowym, cywilizacyjno-kulturowym oraz wyobraźniowym. Każdy z nich ma swoją specyfikę, choć wszystkie one nie tylko powiązane są ze sobą, lecz także wzajem przenikają się, stanowiąc określone kulturowe całości. Analiza, której dokonałem, pozwalała wyodrębnić i opisać treść pojęcia piękna pojawiającą się na owych poziomach w dziejach kultury.

Płynące z niej wnioski ująć można tak: kategoria dystansu ma zawsze konkretną treść historyczną. Oznacza swoistą „przestrzeń” między człowiekiem i światem, wypełnioną „sztucznymi” pośrednikami. Owe pośredniki to przedmioty, wytworzone lub obrobione. Z drugiej natomiast strony – „przedmioty duchowe”: wzorce zachowań, standardy emocjonalne, strategie i taktyki gry z naturą, określone formy wyobraźni przedstawiającej i pojęciowej itp, itd. Zmieniają się one w dziejach. A jedno i drugie sprawiają, że np. różnica między elegantką z plemienia Masajów, układającą włosy przy użyciu krowiego łajna, a elegantką z naszego świata, posługującą się pachnącymi lakierami w salonie fryzjerskim, jest tak wielka, jak różnica między światłem łuczywa a blaskiem lampy halogenowej. Jedno – właśnie – jest tak bliskie przyrodzie i naturalności, jak środki upiększania się elegantki z tego plemienia. Drugie – odległe od nich, jak przemysł chemiczny, czyniący normalnością olśniewającą urodę substytutów. Piękno jest więc – powtórzmy – zawsze wyrazem historyczno-kulturowego szczebla dystansu.

Ale dystans występuje w rozmaitych odmianach, którym – z kolei – odpowiadają określone odmiany piękna. Tak więc *piękno impresyjne* to wyraz takiej sytuacji podmiotu danej kultury, w której on sam dla siebie, a także jego otoczenie społeczne i przyrodnicze, jawią się jedynie jako przejaw jej form. Formy te sytuują się pomiędzy człowiekiem, naturą i jego biologicznością. Są też obecne w stosunkach międzyludzkich. Tworzą rozgałęzioną sieć dystansów. Dla określenia tego piękna istnieje wiele bliskich sobie nazw, jak: elegancki,

zręczny, dworny, pełen wdzięku, urodziwy, czarujący, subtelny, wyrafinowany, słiczny itp. Za nazwami tymi i im podobnymi, dana jest pewna miękkość i gładkość. A sytuacje i obiekty, do których się one odnoszą, są objawem zakorzenienia podmiotu w ładzie kultury. To zakorzenienie sprawia, że nic w nim nie ma dlań zaskakującego i drażniącego. Wszystko posiada sobie właściwy rytm. I obojętne jest, jak głębokie treści zawierają rzeczowe i duchowe składniki owego ładu.

Ta odmiana piękna jest obecna w całym ludzkim życiu. Występuje w jego codzienności, gdy realizowane są najprostsze nawet potrzeby. Rozsnuwa się też wśród jego form złożonych, jak życie społeczne, polityczne, gospodarcze. Ma też zawsze swe miejsce, gdy mówimy o skomplikowanych tworcach kulturowych. Jest więc wszędzie, gdzie obok różnych „dekoracji” i „upiększeń” trwają określone rytuały, konwencje i konwenanse.

Jednakże kulturowy dystans występuje też w innej odmianie, powołując swoisty, właściwy dla siebie świat piękna. Odpowiada mu pojęcie *piękna związanego*. Mówi nam przecież intuicja, że jako piękno można widzieć pracę, gdy się kończy oczekiwanym rezultatem. Piękne jest również zdanie, trafiające w sedno. I myśl, zjawiająca się w samą porę. Piękna jest złapana, duża ryba i tłusty robak na haczyku wędki. Piękne są zgodne ze standardem meble i sprawny hebel do gładzenia drzewa; strzały do łuku na polowaniu i zbroja, o której mawiał Sokrates, że jest piękna nie wtedy, gdy ozdobiona lub wykonana ze szlachetnych kruszców, lecz gdy sprawdza się na polu walki. Piękne też były zapewne fotografie rozstrzelanych w czerwcu 1871 roku Komunardów, robione przez szpicli podczas Komuny Paryskiej. Nie dla swej ewentualnej impresyjnej urody, lecz jako dowody przestępstwa dla sądów. Itp. itd..

Na piękno związane więc składają się rzeczy, wytwory i czynności, określone rodzaje wiedzy i wzory działania, przedstawienia obrazowe, służące (społecznym bądź jednostkowym) celom praktycznym. Jego treść również wyraża dystans kulturowy, lecz odnosi się on właśnie do innej jego odmiany. W obrębie piękna impresyjnego człowiek zamykał się w formach kultury. Tu chodzi o coś innego: o napięcie między tym, co ludzkie (społeczne lub jednostkowe) a pozaludzkie (przyrodnicze, biologiczne). To napięcie, za pośrednictwem materialnych i duchowych wytworów, realizuje się w procesie praktyki społecznej. Owe wytwory, podczas jej przebiegu, stanowią przedłużenie albo środki zastępowania ludzkich zmysłów i organów. Mają przy tym charakter wewnętrznie sprzeczny. Z jednej strony zrastają się one z działającymi ludźmi (jako pojedynczymi osobami bądź grupami) i łączą ich z rzeczywistością w jedną całość. Z drugiej – oddzielają od przedmiotów działań. I w tym sprzecznym wewnętrznie charakterze służą różnorodnym celom: walce z przeszkodami, orientacji w otoczeniu, nawiązywaniu stosunków i realizacji określonych interesów, zapewnianiu bezpieczeństwa wobec żywiołów natury, zaspakajaniu potrzeb, ideologii, reklamie itp.

Warto w tym kontekście przypomnieć rozróżnienie Tomasza z Akwinu, który mówiąc o pięknie proporcji, wskazywał na *perfectio prima* i *perfectio secunda*. Pierwsze oznacza odpowiedniość przedmiotu względem samego siebie.

Chodzi więc o to, by w pełni sprostali on wymogom gatunku, do jakiego należy. Zarazem zaś oznacza jednostkę w całej swej aktualnej określoności, która tym przedmiotem posługuje się. Drugie wyraża odpowiedniość przedmiotu do celu, któremu ma służyć. Rzecz doskonała to taka, która pozostaje w zgodzie ze swą funkcją. Dlatego *perfectio secunda* ustanawia reguły dla *perfectio prima*. Stąd np. kryształowa piła, sporządzona przez rzemieślnika, może się nawet podobać, lecz substancjalnie – wedle Tomasza – jest czymś brzydkim, niedoskonałym. Bo ciąć nią drzewa nie da się. Widać tedy, że intuicje, dotyczące piękna związane-go, dawno były wyrażane. Widać też, że nie ma ono nic wspólnego z pięknem impresyjnym, choć przecież – bywa tak – że jedno współwystępuje z drugim.

Dopiero jednak w naszym stuleciu piękno to zyskało pełne prawa obywatelskie. Wcześniej, przed ukształtowaniem się wszechwładzy wydajności przemysłowej i rentowności ekonomicznej, wytwory i działania człowieka spletały się z całym jego życiem, zabawą, wierzeniami. Piękno związane nie wydzielalo się spośród innych jego odmian. Dostrzeżono je w pełni po burzliwych rewolucjach przemysłowych, a opisane ono zostało m.in. przez konstruktywizm, waloryzujący tzw. „szczerłość” materiału, czy estetykę pragmatyzmu. Nurty te uświadomiły nam ów osobliwy świat piękna.

Piękno to jest odmienne od impresyjnego. Ale wytwory materialne i duchowe, poprzez które realizuje się ono, mogą jednocześnie należeć też do niego. Znamy z historii techniki liczne przykłady wytworów, odznaczające się impresyjną elegancją. Wiadomo też, że niekiedy ukrywało się przynależność danego wytworu do piękna związane-go, jak choćby w osiemnastowiecznych urządzeniach tokarskich. Ujawnianie się natomiast coraz bardziej „czystych” postaci piękna związane-go, wiąże się z rozwojem produkcji towarowo-pieniężnej, której jedynym kryterium jest wydajność i rentowność. Produkcja ta, skutkiem rozwoju społecznego podziału pracy, tworzy własny, autonomiczny świat. Jego zaś estetyczne jakości – nie muszą być przez wszystkich postrzegane. Ich widzenie zależy od miejsca podmiotu w procesie produkcji albo w innej jakiejś formie praktyki. Tak więc – dla zewnętrznego obserwatora – jego wytwory mogą się zdawać zimne, szare czy obojętne estetycznie. A np. dla robotnika czy inżyniera będą one pełne obecności piękna.

Jest jednak jeszcze inny rodzaj dystansu i związana z nim odmiana piękna. Jej obecność pojawia się oto przed nami jako problem estetyczny, gdy bierzemy np. pod uwagę choćby fakt, że człowiek z jakiejś archaicznej kultury rzeźbi na uchwycie noża, ot tak sobie, bo ma na to ochotę, „po nic”, a nie z powodów produkcyjnych, magicznych czy kultowych, jakiś ornament, albo na ścianie jaskini rysuje zarys zwierzęcej postaci, obrazu polowania itp. – ot tak sobie. A każdy taki twór, czynność, działanie (jak i wszelkie tego rodzaju twory w historii kultury), które są celowe, choć powołane do istnienia bez celu w danej praktyce, stanowią przejaw osobności i osobliwości ludzkiego świata i konstytuują kolejną odmianę piękna: *piękno wolne*. Poprzez nie – także potwierdzany jest dystans względem przyrody i czystej biologiczności człowieka. Podkreślimy:

odnosi się to do każdego tego rodzaju tworu. Rzecz bowiem nie ogranicza się tylko do kręgu wymyślnych zdobień lub przedmiotów. Ani tym bardziej do różnorodnych fantazyjnych działań. Wypada zauważyć że Kant w *Krytyce władzy sądenia* przejawiał genialną intuicję, gdy poszukując swoistości sztuki – to, co celowe, choć stworzone bez żadnego celu zewnętrznego, chciał widzieć jako jej konstytutywny składnik. Trafnie bowiem zgadywał osobliwość istotnego fenomenu kultury, choć niesłusznie lokalizował go głównie w ramach sztuki i absolutyzował. A fenomen ten określał właśnie jako „piękno wolne”.

O jaki wszakże dystans przy tym pięknie chodzi? O podwójny: zarówno wobec określających nasze istnienie form kultury, jak i praktyki. Piękno to dlatego właśnie jest wolne, że jego przedmioty i treści konstytuują własną rzeczywistość – rzeczywistość wyłączoną. Otóż: jeżeli w przypadku piękna impresyjnego mamy do czynienia z taką sytuacją podmiotu, w której otaczające go rzeczy i wytwory, jak i on sam i jego aktywność, jest spełnieniem panujących form kulturowych, które czynią świat uroczym, miłym i ślicznym itp.; z kolei – w przypadku piękna związanego – dystans ów realizowany jest w praktyce społecznej jako napięcie między podmiotem a przedmiotami działania, to w przypadku piękna wolnego idzie o coś zupełnie innego.

Na czym jednak polega wolność w pięknie wolnym? Jako pierwszy problem ten postawił, i na swój sposób rozwiązywał, Kant. Oto wedle niego domeną ludzkiej wolności jest moralność, którą rozum praktyczny ustanawia aktami woli. Wolność wszakże jest ideą. Nie może więc odnosić się do niej żadna treść doświadczenia zmysłowego, dlatego ukazać ją można tylko symbolicznie, pośrednio, *per analogiam*. Nieprzypadkowo zatem jeden z paragrafów *Krytyki władzy sądenia* nosi tytuł „O pięknie jako symbolu moralności”. Piękno wolne bowiem, choć jest skutkiem funkcjonowania zmysłowej wyobraźni estetycznej, uobecnia właśnie fundament moralności: wolność. A czyni to przez dzieła sztuki, które są celowe bez celu i prawidłowe bez prawa. Owa celowość określa – według niego – strukturę piękna; prawidłowość – charakter wolności. W swobodnej grze wyzwolonych możliwości i przyrody – jedno i drugie daje swoistą rozkosz i zaspokojenie.

Kropkę nad i postawił jednak po Kancie dopiero Hegel, który, na swój sposób, rozwinął jego ideę piękna wolnego. Aby jednak tego dokonać – zapytał: w obrębie jakich stosunków społecznych, jakiej cywilizacji i kultury piękno to może się urzeczywistnić w dziele sztuki? I odpowiedział: w takich, w których istnieje tożsamość między tym, co jednostkowe i ogólne, czyli wspólnotowe, społeczne. Hegel jednak w swych *Wykładach z estetyki* wykazał, że owa tożsamość kończy się w czasach nowożytnych, powołujących do istnienia prozaiczność, która wyraża się przez nieustanny i nieprzezwycięzalny konflikt między zamkniętym w sobie indywiduum a ludzką społecznością. Pojednanie między jednym i drugim dokonać się może w dziele sztuki, jeżeli wzniesie się ono do poziomu ideału. Ideal wprawdzie wkracza w świat zmysłowy, w postaci naturalnej, jednocześnie jednak wycofuje się zeń wraz z całą sferą zewnętrzną do siebie, aby zewnętrzność stano-

wiła manifestację duchowej wolności. A tam – trwa oparty tylko na sobie, „pełen błogości i zadowolenia z siebie. Ton tej szczęśliwości przenika całe pojawienie się ideału, i przy najszerszym nawet zasięgu jego zewnętrznej postaci dusza ideału nigdy nie zatracą się w niej samej”.

Gdy jednak panuje prozaiczność – urzeczywistnienie ideału przestaje być możliwe, więc, według Hegla, następuje koniec sztuki. Jeżeli wszakże nadal możliwe jest piękno wolne, to musi być ono czymś innym, niż wyobrażał to sobie Kant czy Hegel. Przyjrzyjmy się więc pewnemu jego współczesnemu określeniu, które te możliwości zdaje się otwierać. Oto w *Prowincji ludzkiej* Elias Canetti powiada, że już sama nazwa „wolność” służy wyrażaniu najwyższego napięcia, a jej treść – uciekania. Rzecze, że „jeśli ucieczka nie jest w żaden sposób określona i nie ma żadnych ograniczeń, wówczas nazywa się to wolnością”. Nie jest więc wyborem między dobrem i złem, czymś potrzebnym i zbędnym, przyjemnym albo przykrym itp. Zadne „między” tu się nie liczy. Nie idzie też o wolność „od czegoś”, czy „do czegoś”, bo jedno i drugie zakłada jakieś granice.

Przestrzennym obrazem napięcia, stwarzanego już przez samo słowo „wolność” jest dla Canettiego „silne przekroczenie granicy, tak jakby jej nie było”. Mówi: „Wolność latania rozciąga się na stare, mityczne uczucie lotu do słońca. Wolność w czasie polega na przewyciężaniu śmierci, człowiek jest już zadowolony, kiedy odsuwa ją wciąż dalej i dalej. Wolność wśród r z e c z y polega na likwidacji cen; idealny rozrzutnik, człowiek niezmiernie wolny, niczego tak sobie nie życzy jak nieustannych, nie określonych przez żadne reguły zmian cen, ich bezcelowego wzrostu i spadku, zależnych jakby od pogody, na które nie można wpłynąć ani nawet ich naprawdę przewidzieć. Nie istnieje wolność „do czegoś”, jej laską i szczęściem jest napięcie człowieka, który chce przekroczyć własne granice, i który wyszukuje sobie w tym celu granice najgorsze. (...) Ale pierwotnym źródłem wolności jest oddech. Każdy może czerpać z każdego powietrza i wolność oddychania jest jedyną wolnością, która do dziś nie została naprawdę zniszczona”.

Ktoś jednak, kto tak jak Canetti określa wolność i na dodatek zmierza do jej praktycznego urzeczywistnienia, musi być kimś, kto swą jednostkową samostność uwolnił od konfliktogennej zależności od innych. Nie każdego na to stać. Nie jest więc przypadkiem, że jedyna sfera wolności w sensie Canettiego, jaka (nie wyłącznie, lecz przede wszystkim) jest możliwa, to sfera gier i zabaw, intencji intelektualnych lub praktyki artystycznej. Tu właśnie – przy takim rozumieniu wolności – pojawia się piękno wolne. Tu bowiem można przekraczać współcześnie wszelkie granice i uciekać, gdzie pieprz rośnie. Byłoby tylko jedna granica została nie tknięta: reguł zabawy, konstruowania idei czy dzieła sztuki. Dlatego w sztuce współczesnej, jednym z najbardziej żywych mitów jest mit ucieczki. Niekiedy, choć nie zawsze, ucieczki udanej.

Gdy zostały wyróżnione odmiany dystansu i odpowiadające im postaci piękna – terenem dociekań estetycznych staje się kultura. Na tym gruncie estetyka, jako dyscyplina filozoficzna, wraca do swego pierwotnego określenia. Jest

nauką o pięknie. Pozwala to na boku zostawić literackie zawołania o „śmierci piękna”, jak i inaczej odnieść się do tzw. „kryzysu w estetyce”, który jakoby polega na tym, że podstawowe kategorie tej dyscypliny zatraciły wartość poznawczą, a estetyce pozostaje bądź towarzyszenie sztuce, jako jej ogólnej teorii, bądź uprawianie analizy i historii podstawowych jej pojęć, bądź rozplakanie się nad rozlanym mlekiem, czyli ich zanikiem. W miejsce tego odsłania się bogaty przedmiot badań i refleksji, wymagający jednak studiowania historii kultury i obserwowania kultury współczesnej, oraz żmudnej pracy nad wypracowaniem odpowiednich narzędzi pojęciowych.

Helena Szulga

Odkrycie naukowe: podejście hermeneutyczne. Część I

(Seminarium „Epistemologii i logiki” Instytutu Filozofii, Moskwa, XII 1998 r.)

1. Sformułowanie zagadnienia oraz wybór podejścia

Zgodnie z tradycją stanowiska realistycznego, twórczość naukowa jest skomplikowanym i wielostronnym obiektem badania, którego pewne aspekty są studiowane w psychologii twórczości naukowej, a inne w dyscyplinach społecznych. Bezpośrednią uwagę mechanizmom twórczości oraz naturze odkrycia naukowego poświęca historia nauki, metodologia i filozofia nauki.

Jedno z głównych miejsc w rozważaniu struktury działalności naukowej zajmuje analiza sposobów i metod badania. Ich rozwój wyznacza poziom opracowania tego czy innego konkretnego problemu naukowego oraz realne możliwości nauki jako całości. Z tego zaś powodu filozoficzno-metodologiczne narzędzia wymagają stałej uwagi, tak ze strony samych naukowców, jak i ze strony metodologów nauki.

Celem nauki, zgodnie z W.A. Smirnowem, jest „stworzenie typowej metody, pozwalającej standardowo rozwiązywać całe klasy zadań. Od osiągnięcia tego celu zależy ustosunkowanie tego, co standardowe do tego, co niestandardowe w nauce. Jeżeli dla jakiegoś problemu nie ma metody rozstrzygnięcia, to staje się on wyłącznie problemem twórczym. Odnalezienie takiej metody transformuje go w standardowy, rutynowy problem. Wówczas twórcza działalność przenosi się na płaszczyznę wyższą – płaszczyznę tworzenia metody rozstrzygnięcia”¹.

Przy takim rozumieniu nauki model twórczości naukowej można pojmować jako proces tworzenia swoistej „przestrzeni wyboru”, wewnątrz której wyjściowymi założeniami dla realizacji wyboru okazują się względy teoretyczne i dane empiryczne”².

Pod „przestrzenią wyboru” często rozumie się przedmiot badania, odpowiednio do specyfiki którego wywodzi się ciąg stosowanych do niego najbardziej adekwatnych metod oraz narzędzi. Wykorzystanie pojęcia „przestrzeni wybo-

¹ W.A. Smirnow, *Twórczość, odkrycie oraz logiczna metoda poszukiwania dowodu. Natura odkrycia naukowego*, Moskwa 1986, s. 112 (po rosyjsku).

² *Ibidem*, s. 113.

ru” w kontekście badania fenomenu twórczości naukowej wydaje się odpowiednie i ściśle, ponieważ w centrum uwagi znajduje się tu działalność naukowa jako taka, dzięki której właśnie kształtuje się tę badaną przez nas „przestrzeń wyboru”.

Pierwszym krokiem w budowaniu modelu twórczości naukowej jest sformułowanie zasadniczego celu badania. Jednak uzasadnienie celu badania powinna poprzedzać dobrze argumentowana analiza specyfiki badanego przedmiotu. Choć wydaje się to na pozór trywialne, ale poznanie istoty przedmiotu zaczyna się od sformułowania tradycyjnego dla nauki pytania, bezpośrednio skierowanego do na przedmiot. To pytanie jest bardzo proste: co można obserwować? W naszym wypadku – co można obserwować w głębi twórczego procesu naukowego, czym jest dana „przestrzeń wyboru”? Innymi słowy, badanie musi być oparte na teoretycznie akceptowanych danych empirycznych, dotyczących przedmiotu, którego specyfika uwarunkowuje organizację analizy dziedziny problemowej.

W stosunku do twórczości naukowej jako specjalnego przedmiotu analizy filozoficznej zagadnienie tego wszystkiego „co można obserwować” nie układa się w sztywne ramy typowej metody, o której mówi Smirnow, tzn. metody standardowej, która przydaje się przy studiowaniu twórczości w ogóle, a zwłaszcza jej postaci specyficznej – praktycznej, intelektualnej, naukowej lub jakiejś innej działalności człowieka.

Filozoficzne rozstrzygnięcie pytania o specyfikę działalności twórczej w nauce jest związane z określonym punktem widzenia badania, mianowicie, konieczne jest rozważanie zagadnienia w sposób dwustronny, który może nawet zawierać w sobie aspekty paradoksalne – obserwować proces twórczy niby z boku, tzn. spełniać rolę obserwatora i przy tym zachowywać własny potencjał twórczy: wykorzystać standardowe i niestandardowe podejścia i metody, Lecz jakie metody obserwacji procesu twórczego można kwalifikować jako adekwatne? Zapewne niestandardowe, twórcze oraz standardowe, już znane (szablonowe). Wyjaśnić te metody i podejścia, uzasadnić je i zilustrować ich efektywność na przykładzie szczególnego odkrycia naukowego – taki jest cel tego artykułu.

Filozofia definiuje cel ostateczny nauki w sposób rozmaity: to może być i poszukiwanie prawdy, i nabycie nowej wiedzy o świecie, przedmiotach, zjawiskach, procesach w nim odbywających się, i rozszerzenie horyzontu poznawczego. Celem nauki poza wszystkim jest odkrycie nowych możliwości myślenia i działalności człowieka. Po ich ujawnieniu kształtują się nowe sposoby i ujęcia działalności naukowej, one odkrywają nowe potencje intelektu twórczego, w stosunku do którego rola i zadanie filozofa i metodologa polega na tym, żeby maksymalnie zbliżyć się do rozumienia tego, w jaki sposób i przy jakich warunkach staje się możliwe odkrycie naukowe.

O sztuce robienia odkryć uczy historia nauki. Pod tym zadaniem podpisałoby się wielu metodologów i filozofów nauki. Badanie doświadczenia przeszłości może stać się korzystne przy rozstrzyganiu zagadnień postawionych przed nauką współczesną, na przykład sugerować wybór możliwych dróg i sposobów rozstrzygnięcia.

Niewyczerpalna w swej treści rzeczywistość zachowuje w sobie takie zjawiska, wydarzenia i procesy, o istnieniu których, a tym bardziej o ich charakterze, my nawet nie przypuszczamy i nie mamy o nich żadnego wyobrażenia.

Rozumienie tego, że treściowa strona rzeczywistości jest niewyczerpalna, można stać się pobudzającym motywem i impulsem wewnętrznym dla twórczego myślenia i działania. Ponadto, pozytywnym, stymulującym momentem w analizie procesu twórczości jest rozumienie względności naszej wiedzy w ogóle, a więc i w kwestiach twórczości naukowej. Warto też zauważyć, że sądy teoretyczne i dane naukowe, wykorzystywane przez naukowców dla sprawdzenia wysuwanych przez nich teorii naukowych, w gruncie rzeczy okazują się znaczeniowo obciążonym doświadczeniem tych właśnie naukowców, twórców teorii naukowych. A jednak to nie powinno oznaczać, że takie właśnie doświadczenie jest ostatnim słowem nauki. Nie ma żadnego oparcia ostatecznego, ponieważ wszystko to, co dzisiaj wydaje się ostatecznie ustalone, jutro może okazać się błędne. Takie twierdzenie dotyczy też badania doświadczenia twórczości właśnie naukowej, wnosząc pewną częśćkę zdrowego sceptycyzmu w konstruowanie teorii twórczości naukowej.

Po wyciągnięciu tej konkluzji nasze zadanie mogłoby się ograniczyć do odtworzenia obrazu procesu twórczego w duchu opisanego „opaczności idei”, gdzie kształtujący akt twórczy rozumie się wstydliwie jako obecny w ukryciu w tych szczególnie metodologicznych algorytmach, które chociaż opisują drogę, jaką szedł badacz do swego odkrycia, nic nie dają temu, kto wbił się w pychę bycia zdolnym do wykorzystania tego doświadczenia bez żadnych ku temu powodów.

W tym miejscu podeszliśmy bezpośrednio do tego sformułowania kwestii analizy twórczości w nauce, które z natury rzeczy przechodzi do naszkicowania „oparcia ostatecznego”. Przede wszystkim mowa będzie o podstawowych wymogach stawianych współczesnemu naukowcowi, tak ze strony wspólnoty naukowej (członkiem której jest on będąc profesjonalistą w swej dziedzinie), jak i ze strony ogólnoludzkich i osobowych cech działacza nauki. Zauważmy, że zwracanie się do typologii osobowości naukowca w żadnym stopniu nie powinno odwozić nas od głównego tematu badania. Odwrotnie, dość ważne jest rozumienie tej okoliczności, że istnieje pewien związek i zależność pomiędzy typem osobowości naukowca i jego zdolnością do dokonywania odkryć. Akcentując tę zależność, pozostajemy nadal w ramach analizy hermeneutycznej i przy tym zachowujemy główny zamiar naszego badania, istota którego może być sformułowana w formie pytania: czy hermeneutyka nadaje się do zrozumienia specyfiki twórczości naukowej? Chodzi o to, że jednym z warunków adekwatnego rozumienia właściwego charakteru twórczości, maksymalnie zbliżającego się do osiągnięcia treści kontekstu zagadnienia twórczości naukowej związanej z odkryciem naukowym, jest sformułowane wewnątrz hermeneutyki wymaganie wykorzystania przede wszystkim takiej metody rozumienia, jak na przykład utożsamienie, „kojarzenie siebie z autorem”. Istota tej metody hermeneutycznej polega na tym, że przy interpretacji konkretnego tekstu ważne jest, by wyrobić sobie zdanie o osobowości autora tekstu. W danym wypadku pod „tekstem” będziemy rozumieć nie tylko pewien tekst naukowy poddawany analizie

hermeneutycznej, lecz także proces twórczy jako podtekst tekstu autora konkretnego odkrycia naukowego. Podejście hermeneutyczne pomoże dojść do samej istoty tego, jak staje się możliwe odkrycie naukowe.

W następnych częściach artykułu rozważymy wszystkie znane metody analizy hermeneutycznej, które mogą odegrać pozytywną rolę w badaniu procesu twórczości w ogólności.

Zgodnie z wymaganiami podejścia hermeneutycznego, przedstawienie za- czniemy materiału od analizy typów osobowości ludzi, tak czy inaczej przynależ- nych do nauki. To pozwoli nam zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie: kto powinien zajmować się nauką i w jaki sposób jest możliwe odkrycie naukowe? Zwłaszcza, że propedeutyczny w swej istocie szkic typologii osobowości naukowca zdaje się być nie tylko stosowny, lecz i ciekawy, chociażby na mocy tego, że liczni wybitni na- ukowcy sami opisywali drogi i sposoby, którymi doszli do odkrycia naukowego. Dlatego wystarczy odwołać się na przykład do książki *Od marzenia do odkrycia* Hansa Selyego³ lub do prac Karola Darwina, zwłaszcza do jego książki *Wspomnie- nie o rozwoju mego umysłu i charakteru*⁴, gdzie naukowiec dokładnie opisuje te momenty własnego życia, które skłoniły go do poszukiwań naukowych, a również opowiada o tych nietuzinkowych autorach, których książki dały mu podszept do sformułowania własnego odkrycia, własnej koncepcji naukowej.

2. Kto powinien zajmować się nauką?

Charakterystyczną cechą badań naukowych jest to, że od prostej rejestracji faktów przechodzą do uporządkowania, klasyfikacji i porównywania wiedzy. Przy tym nieustannie trwające poszukiwanie nowych faktów oraz nowych szczegółów nie wygasa, trwa ono razem ze stałym doskonaleniem metod i zasobów badań. To z kolei wymaga kształtowania takiego typu badaczy, dla efektywnej działalności których potrzebne jest posiadanie raczej nawyków specjalnych, aniżeli autentyczne- go talentu naukowego, talentu dokonywania odkryć lub generowania idei.

Tą tezę łatwo byłoby sprostować, poddając w wątpliwość tą jej część, gdzie chodzi o niby drugorzędną rolę autentycznego talentu naukowego, gdyby... Lecz nie starajmy się wyciągać wniosków pośpiesznych, przecież właśnie przytoczoną cha- rakterystykę współczesnego stanu wiedzy naukowej spotykamy na stronach książki Selyego *Od marzenia o odkryciu*. Autor pisze: „Analiza natury talentu naukowego nic nie daje temu, kto po prostu go nie posiada. Geniusz nie potrzebuje pouczeń. Jednakże jeżeli mowa o badaczach w ogóle – od przeciętnego do geniusza – to ma- jąc obiektywne wyobrażenie o ich zdolności, każdy może wydobyć coś przydatnego dla siebie”⁵.

³ Hans Selye, *Od marzenia do odkrycia*, Moskwa 1987, (po rosyjsku).

⁴ Karol Darwin, *Wspomnienie o rozwoju mego umysłu i charakteru*, Moskwa 1957 (po rosyjsku).

⁵ Hans Selye, l. c., s. 34.

Po raz pierwszy natrafiwszy na tę znakomitą myśl, brzmiącą niemal aforystycznie, byłam pochłonięta ideą jak najdokładniejszego i pełnego poznania twórczości tego wybitnego człowieka, w tym z punktu widzenia perspektywy analizy filozoficznej twórczości naukowej.

Istotnie, co wie o nauce i twórczości naukowej ten, kto sam jest twórcą i wiatorem w swej konkretnej dziedzinie działalności naukowej i co tym samym wie o jakimkolwiek twórczym procesie w nauce, a więc i o tych, którzy są zdolni do studiów naukowych? Formułując to pytanie byłam nurtowana też myślą o konkretnym odkryciu, jakiego dokonał Selye, a mianowicie o jego teorii stresu, a także tym, jak ten naukowiec doszedł do swego znakomitego odkrycia. Odpowiadając na te i towarzyszące im kwestie, postaram się posłużyć wieloaspektową analizą problemu twórczości w nauce. Musimy rozpatrzeć działalność twórczą konkretnego naukowca, mając na celu zrozumienie właściwości twórczości w nauce, i przy tym wykorzystać (ewentualnie jak najpełniej) wszystkie wiadome i poprzednio sformułowane przeze mnie zasady rozumienia wypracowane przez tradycję hermeneutyczną⁶.

Zwrócenie się do twórczości Selyego nie jest przypadkiem – wybór podjętowany jest kilkoma powodami: 1. pociągająca jest strona nieformalna samej teorii stresu oraz ogólnonaukowe i ogólnoludzkie znaczenia, które ona posiada, 2. Selye poważnie zajmował się tymi aspektami działalności naukowej, które sam wyznaczył, kiedy zadał sobie pytanie, jak stać się naukowcem?

Typologia osobowości naukowca, zaproponowana przez Selyego, jest zbudowana na zasadzie „działania od przeciwnego” tzn., na początku w formie humorystycznej opisywane są najbardziej niesympatyczne typy, a później wprowadza się hipotetyczny obraz idealnego kierownika i idealnego naukowego pracownika. Wykorzystany jest przy tym bardzo skuteczny sposób hiperbilizacji, wskazywania posiadanych przez owe typy cech w celu przypomnienia, czego warto unikać, a co warto naśladować.

Urabiacze – to są zbieracze faktów lub udoskonalacze aparatury i metod⁷.

Myśliciele – 1. mól książkowy, 2. klasyfikator, 3. analityk, 4. syntetyzator.

Uczuciowcy – 1. wielki boss, 2. kłopotliwiec, 3. rybia krew, 4. wysuszona dama laboratoryjna, 5. samolub, 6. agresywny klótnik, 7. rekin wyborowy, 8. święty, 9. świętoszek, 10. człowiek dobroduszny.

Przytoczona klasyfikacja typów osobowości była skonstruowana na zasadzie poszukiwania cech negatywnych, w tym czy innym stopniu przeszkadzających pro-

⁶ H. Szulga, *O podejściu hermeneutycznym w epistemologii. Materiały międzynarodowej konferencji „Rozwój logiki w Rosji. Wyniki i perspektywy”*, Moskwa 1997, s. 78–80.

⁷ W oryginale referatu Autorka podaje obszerny opis typów wyróżnionych przez Selyego, który tu pomijamy ograniczając się do wymienienia nazw poszczególnych typów, gdyż nie jest jasne ani na jakiej podstawie typy zostały wyodrębnione, ani czy typologia jest wyczerpująca. Po wtóre w dalszym ciągu referatu Autorka wskazuje i omawia najważniejsze cechy tej typologii, co daje wystarczający obraz propozycji Selyego.

duktywnej pracy badawczej. Chodziło o tych, którzy nie powinni zajmować się nauką. Charakterystyczną wadą wszystkich dziesięciu typów – jak można zauważyć – jest bądź egocentryzm oraz eksponowanie własnej osobowości, bądź obniżona samoocena doprowadzona do samounicestwienia. Stawszy się dominującym motywem zachowania, niwelując lub wypaczając inne motywy twórczości, robią człowieka praktycznie niezdolnym do wykonywania pracy twórczej w nauce. Te cechy charakterystyczne (niezależnie od tego czy są dobre, czy złe) wywierają sterylizujący wpływ na twórczość, ponieważ koncentrują uwagę na badaczu, a nie na badaniu. I „święty”, i „samolub” (jeśli brać dwie skrajności) bardziej są zaniepokojeni oceną swego zachowania, aniżeli postępem wiedzy. Możemy zachwycać się nimi lub gardzić, w każdym razie nie ma dla nich miejsca w pracowni naukowej.

Czyniąc taką konkluzję, sformułujemy **ideal naukowca**. Jest nim idealny kierownik i nauczyciel, którego Selye nazywa „Faustem”, oraz idealny uczeń i współpracownik – „Famulus”.

1. „**Faust**”. Jest naukowcem o filozoficznej strukturze umysłowej, religijnie wielbiący Naturę oraz głęboko przeświadczony o ograniczeniach możliwości człowieka przy badaniu jej tajemnic. Jest obdarzony mądrością i wyrozumiałością dla słabości ludzkich, lecz nie folguje niesumienności w pracy, ani jakiegś innej formie zachowania, której nie udaje się pogodzić z przeznaczeniem naukowca. Człowiek ten traktuje swą pracę nieco romantycznie i można go nazwać raczej emocjonalistą niż sentymentalistą. Jest zachwycony perspektywami badania, a nie własnych możliwości; ma szacunek dla zainteresowań innych kolegów. Nie załamuje go niepowodzenie oraz nie psuje sukces. Bez względu na złożoność jego pracy pozostaje prostym i dobrym człowiekiem, którego żadne pochlebstwo nie jest w stanie przemienić w „ważną osobę”. Jego główne cechy osobowe to: „zadziwiająca zdolność do wyodrębniania najbardziej znaczących faktów; przenikliwa spostrzegawczość; brak zaślepiającego uprzedzenia do ludzi oraz danych naukowych; żelazna samodyscyplina; rzadka autentyczność i wyobraźnia połączona ze skrupulatną uwagą na szczegóły, tak w technice pracy laboratoryjnej, jak i przy logicznym rozważaniu wyników”⁸. Zauważmy, że sam Selye odnosi siebie do „Fausta”, lecz tylko w ideale, a wiadomo, że ideal nie jest celem końcowym, tylko kierunkiem, drogą do niego.

2. „**Famulus**”. Jest uosobieniem przyszłości. Jak i jego szef, idealny uczeń i współpracownik łączy w sobie rozsądną część idealizmu, właściwą „świętemu”, z dozami każdego z „grzesznych” pożądań, które mogą dodać mu zdrowego pociągu do życia, koniecznego do efektywnego badania świata wewnątrz i dookoła siebie. Dopóki jeszcze jest niedostatecznie dojrzały i doświadczony, jego rozum nie jest tak rozwinięty, jak jego nauczyciela duchowego, i nie jest na tyle wytrwały na napięcia potrzebne do abstrakcyjnych, długotrwałych rozważań. Właściwa mu odwaga naukowa i uporczywość najczęściej jest skojarzona z energią oraz siłą młodości, a ma on jeszcze dużo czasu, ażeby przetworzyć marzenie w rzeczywistość. Właśnie dlatego Selye nazywa go najważniejszym z występujących u niego osób.

⁸ Hans Selye, l. c., s. 44.

A zatem, główne własności, jakie musi posiadać badacz, to: samodzielność i autentyczność myślenia, wyobraźnia oraz obecność intuicji. Proste ich wymienianie lub odsyłanie do nich jest niewystarczające, ponieważ nasze rozumienie specyfiki twórczości w nauce pozostaje w bezpośredniej zależności od znaczenia, jakie przypisujemy tym pojęciom.

Odsłaniając ukryty podtekst wymagań dla idealnego typu naukowca, musimy liczyć się z tym, że całą zaproponowaną typologię osobowości (wraz z karykaturalną galerią portretów) nie wolno traktować jako instrukcji dla wydziału kadr. Przeciwnie rola i znaczenie podobnej typologii polega przede wszystkim na tym, żeby wzbudzić w samych naukowcach stosunek twórczy do rzeczywistości, w pierwszym rzędzie poprzez zrozumienie całej różnorodności jej międzyosobowych przejawów.

Wszystkie niezliczone rozumowe i fizyczne cechy właściwe dla pracownika nauki mogą być poklasyfikowane i przedstawione jako pewien system wymagań. Do tej listy zaliczamy następujące: 1. entuzjazm oraz wytrwałość, 2. autentyczność (niezależność myślenia, wyobraźnię, intuicję i utalentowanie), 3. intelekt (zdolność do koncentracji uwagi, zdolność do abstrahowania, pamięć, logikę, doświadczenie), 4. etykę, 5. kontakty ze światem zewnętrznym, światem natury (spostzegawczość oraz nawyki techniczne), 6. kontakty z ludźmi. Tu ważnym okazuje się rozumienie siebie i innych, umiejętność pracy w kolektywie (zgodność), zdolności organizatorskie, posiadanie nawyków przekonywania oraz argumentacji, umiejętność przysłuchiwania się opinii i argumentacji innych.

Dość trudno wydzielić z tej listy cechy najistotniejsze, ważne dla produktywnej pracy badawczej, ponieważ one wszystkie powiązane są nawzajem. Owszem, dość ważne znaczenie dla owocnej twórczości naukowej mają takie osobowościowe cechy, jak niezależność myślenia, inicjatywa, intuicja, wyobraźnia oraz utalentowanie – główne przejawy autentyczności w nauce. Jednakże sukces w nauce może być uwarunkowany przychylnością środowiska naukowego i przedmiotem badań oraz zależeć od posiadania nawyków technicznych, od daru wyobraźni, lub w końcu od umiejętności zachowania prawidłowych kontaktów z kolegami. W tym sensie poziom i stopień rozwoju poszczególnych cech z tej listy okazuje się bardziej istotny w produktywnej pracy twórczej niż, powiedzmy, obecność w osobowości wszystkich tych cech bez wyjątku. A jednak istnieje dostatecznie obiektywna oraz, być może, uniwersalna własność lub cecha osobowości właściwa prawdziwemu naukowcowi. Jest nią entuzjazm (lub motywacja). Bez motywacji do pracy badawczej wszystkie pozostałe własności tracą znaczenie.

Logicznym zakończeniem szkicu osobowościowych cech badacza, któremu można byloby dać tytuł „kto nie powinien zajmować się nauką”, jest naszym zdaniem przejście do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: w jakich warunkach naukową działalność badawczą staje się najbardziej produktywna? Tu problem twórczości naukowej okazuje się związany z poszukiwaniem tych najprzychylniejszych czynników i okoliczności, które w końcu zapewniają owocne zakończenie badania naukowego i prowadzą do odkrycia naukowego.

3. Jak jest możliwe odkrycie naukowe?

Na początku naszego referatu zwracaliśmy już uwagę na to, że o sztuce dokonywania odkryć naukowych uczy nas historia nauki. Jednak historia odkryć naukowych jest na tyle obszerna, iż chyba nie można zmieścić jej referatu w osobny rozdział zwykłego referatu. Dlatego ograniczymy poszukiwanie odpowiedzi na postawione w tytule pytanie do jednego odkrycia w nauce – teorii stresu, oraz do opisanie tych sprzyjających a towarzyszących odkryciu czynników, całokształt których może być oceniony z pozycji ich filozoficzno–metodologicznego znaczenia. Wynika z tego, że jeśli te czynniki są ważne dla wykonywania użytecznej działalności naukowej lub nawet dla prawdziwego, w swej istocie naukowego, odkrycia, to same te czynniki warto rozpatrywać jako alternatywne warunki pozostałej działalności naukowej, w jakiegokolwiek sferze konkretnej ona by nie miała miejsca. Innymi słowy, relacjonując to, jak było zrobione konkretne odkrycie naukowe, zbliżamy się tym samym do rozumienia znaczenia twórczości naukowej w ogóle.

Opisując to, jaką drogą Hans Selye doszedł do swej teorii stresu, będziemy porównywać przebieg jego własnych myśli z tymi regułami, zasadami i podejściami, które są już znane filozofii nauki i metodologii, zatem są dostatecznie tradycyjne (standardowe). Ponadto rozszerzymy swoje zadanie, związując je jeszcze z tym, żeby zilustrować w praktyce produktywność podejścia hermeneutycznego, po raz pierwszy zastosowanego do analizy konkretnego odkrycia naukowego. Tu, wydaje się, jest właściwa pora, aby zwrócić uwagę na istotę i szczegóły podejścia hermeneutycznego jako nietrywialnego, niestandardowego dla analizy specyfiki twórczości naukowej. Mamy nadzieję, że to nie zaprowadzi nas za daleko od opisu ewentualnych sposobów i dróg dokonania odkrycia naukowego.

Badanie tradycji hermeneutycznej w jej kulturowo–historycznym kontekście pomogło wytworzyć pewne metody ujmowania znaczenia, zasady dochodzenia do rozumienia. Całokształt wyodrębnionych zasad analizy hermeneutycznej tworzy cały system, który wygląda w sposób następujący:

1) Rozumienie z kontekstu. Tu potrzebne jest widzenie utworu (tekstu) w całości, całościowa analiza jego struktury.

2) Kojarzenie (utożsamianie) siebie z autorem. Przy tłumaczeniu tekstu ważne jest, żeby wyobrazić sobie jak najpełniej osobowość autora (nawet jeżeli jego imię jest niewiadome, jak to bywa na przykład z utworami anonimowymi).

3) Rekonstrukcja historycznego i kulturowego otoczenia, w które autor badanego tekstu był włączony.

4) Gramatyczna i filologiczna analiza tekstu odpowiednia do jego autentycznego języka.

5) Wykorzystanie metody „koła hermeneutycznego”. Koło hermeneutyczne pojmowane jest jako struktura każdego aktu ludzkiego rozumienia w ogóle; jego osobliwością jest to, że rozumienie, interpretacja, tłumaczenie fenomenu możliwe jest dopiero wtedy, kiedy rozumujący już zawnazsu ma wyobrażenie o danym fe-

nomenie⁹. Wariantami koła hermeneutycznego mogą być wyrażenia: „Istotą prawdy jest prawda istoty”, „Zasadą tezy – teza zasady”, „Jedność jednoczy” itd., gdzie rozumienie jest osiągnięciem jedynej duchowej zasady. Rozumienie osiąga się dzięki temu, że duchową zasadę, uosobioną w utworach sztuki (lub studiowanych tekstach), ujmuje się innym duchem – rozumem tłumacza. A ponieważ to co duchowe zawsze posiada jedność wewnętrzną, ono jest najgłębszą zasadą rozumienia duchowego życia wewnętrznego autora studiowanego utworu oraz epoki, w której on żyje.

6) Analiza specyfiki rodzaju zastosowanych szczegółów: symboli, znaków, metafor, alegorii itd.

7) „Archeologia tekstu”. Prowadzenie uprzedniej analizy porównawczej różnych istniejących wariantów tekstu, zbliżenie do oryginału.

8) Intuicyjne uczestnictwo w duchu zabytku lub utworu (sztuki czy nauki).

9) Porównawcza metoda rozumienia. Zestawianie danego tekstu z innymi, analogicznymi do niego.

10) Diachroniczna analiza znaczenia tekstu. Zbadanie ewolucji znaczenia przypisanego autorowi, od adaptacji jego z otoczeniem kulturowym swego czasu do współczesnego rozumienia.

Wyżej wymienione zasady analizy hermeneutycznej odzwierciedlają istotę hermeneutycznego podejścia. Wykorzystanie go przy analizie twórczego procesu naukowego zdaje się nie tyle złożone, jak nowe, przede wszystkim dla analizy twórczości w nauce. Ale właśnie nowość postawionego zadania jest tą motywacją, która wywołuje entuzjazm i wytrwałość przy realizacji własnej naukowo-badawczej pracy.

Na tym etapie badania, kiedy już zostały wyjaśnione oraz omówione nie tylko zasady i metody analizy hermeneutycznej, lecz także najistotniejsze cechy osobowościowe, jakie powinien posiadać sam badacz – wszystkie te czynniki powinny sprzyjać realizacji sformułowanego celu badania. Przy tym, doświadczenie analizy prac Hansa Selyego, studiowanie ich z punktu widzenia rozumienia istoty i specyfiki twórczości w nauce pozwalają zdefiniować znaczeniową „przestrzeń wyboru”, badanie której okazuje się połączone z nauczaniem, a precyzyjniej mówiąc – z nauczaniem twórczości: po pierwsze za pośrednictwem wyboru materiału, który ma metodologiczne znaczenie, czyli tego, co my nazywamy „filozofią wewnętrzną” autora odkrycia naukowego oraz tego, co stanowi istotę „znaczeniowej przestrzeni wyboru”; po drugie – nauczanie twórczości jako sposobu stosowania metod najbardziej produktywnych w działalności badawczej poprzedników.

W trakcie analizy odkrycia naukowego dokonanego przez Hansa Selyego, będziemy stosować podejście hermeneutyczne, ponieważ w centrum naszej uwagi będzie tekst *Stres bez dystresu*. Dodajmy od razu, że prawidłowe postawienie zagadnienia oraz jasne sformułowanie pytania już zawierają w sobie połowę prawi-

⁹ H. Szulga, *Problem „koła hermeneutycznego” a dialektyka rozumienia. Hermeneutyka. Historia i współczesność*, Moskwa 1997, s. 143–161 (po rosyjsku).

dłowych odpowiedzi. Jednak wątpliwe, czy tę samą tezę można odnieść w pełnej mierze do badań fundamentalnych, a tym bardziej do takich, które łączą w sobie na raz kilka poziomów badania (fundamentalny – konkretnie naukowy oraz ogólnie naukowy). Teoria stresu jest właśnie fundamentalna, a co więcej, uzyskując zasadę z jednej konkretnie naukowej dziedziny wiedzy, teoria ta otrzymała rozszerzone tłumaczenie zrealizowane przede wszystkim przez samego jej twórcę. Zasadnicze pojęcia teorii stresu weszły na początku do leksykonu innych nauk, a potem powoli do języka codziennego życia ludzi. Przy tym charakterystyczne jest to, że „przestrzeń znaczeniowa” teorii stresu mimo jej odbioru społecznego nie uległa uproszczeniu, chociaż niektóre zasadnicze pojęcia tej teorii jak gdyby zamieniły się miejscami. Odbyło się to, co można nazwać „żywiolowym wewnętrznym rozwojem teorii”.

Warto zauważyć, że sam twórca teorii stresu nie tylko nie przewidywał takiego efektu, lecz mimo tego, cała jego argumentacja naukowa od początku była skierowana na rozszerzone rozumienie i tłumaczenie zasadniczych pojęć teorii stresu. Selye niejednokrotnie podkreślał społeczny status pojęcia stresu, znaczenie którego powoli zmieniało swą postać, gdyż nowe społeczne warunki życia wywołują nowe rodzaje stresu. Mówiąc po prostu, stare typy ustępują nowym.

Typowym stresem współczesnym w opinii Selyego jest utrata motywacji, a my już wiemy, że bez motywacji nie tylko nie jest możliwa żadna produktywna działalność twórcza, lecz utrata motywacji ma też konsekwencje społeczne, takie np. jak utrata duchowości, utrata duchowego zjednoczenia ludzi. A jeśli brak motywacji występuje w szerszej skali w jakimś środowisku społecznym, na przykład wśród młodzieży, to jest uważany za epidemię, czyli typową społeczną chorobę. Ogólnym lekiem na wszystkie typy społecznego stresu oraz najlepszym sposobem walki z negatywnymi lub destruktywnymi jego konsekwencjami jest działalność, a ściślej – pochłonięcie pracą. Właśnie zaabsorbowanie swą pracą odzwierciedla obecność pozytywnej motywacji, która wprost lub pośrednio towarzyszy efektywności i skuteczności we wszelkich przedsięwzięciach praktycznych, w tym w twórczej działalności naukowej.

Ważną zasadą analizy hermeneutycznej jest zasada dochodzenia do rozumienia za pośrednictwem jak najpełniejszego poznania osobowości autora. O osobowości Hansa Selyego mamy już pewne wyobrażenie, ponieważ opracowana przez niego klasyfikacja typów naukowca, o której już była mowa, demonstrowa szeroki i ciekawy pogląd człowieka na świat, w którym żyje, na zespół naukowy, w którym pracuje, na głębokość jego ocen; przed nami jest wesoły adorator życia obdarzony olśniewającymi zdolnościami artystycznymi.

Zbliżając się do zrozumienia jego filozofii wewnętrznej, próbując początkowo sformułować filozoficzne credo Hansa Selyego, nie wolno byłoby nie zaznaczyć, że istotą jego światopoglądu jest „odczucie pełni życia”. Właśnie ten światopogląd oraz cechy osobowości pozwoliły mu rozwinąć i wznieść własną wewnętrzną filozofię do poziomu powszechnie znaczącej.

Zajmując się badaniem wpływu stresu na nasz organizm, poświęcał szczególną uwagę temu, że pewna doza stresu jest potrzebna człowiekowi do utrzymania dobrego samopoczucia oraz, że istnieją pewne rodzaje stresu („eustress”), których wpływ działa nam tylko na korzyść.

Odpowiednio do sposobów reagowania organizmu człowieka na stres, jak już było zaznaczone, Selye zaproponował wyróżnienie dwóch rodzajów ludzi. Są to: 1. „konie wyścigowe”, tzn. ci, którzy czują się komfortowo w sytuacji stresowej, a nawet mogą odczuwać szczęście przy szybkim, dynamicznym tempie życia, oraz 2. „żółwie”, którym do odczucia szczęścia potrzeba ciszy, spokoju, przyjaznego otoczenia, czyli wszystkiego, co sprowadza nudę i byłoby nieznośne dla ludzi pierwszego rodzaju (do których zaliczał siebie).

Recenzje i sprawozdania

M. WOŹNICZKA (red.), *Filozofia – sztuka myślenia i dobro wspólne. Sposoby uczenia się i nauczania filozofii*, Częstochowa 1998, ss. 267 – Joanna Pięregóńczuk.

Mimo tego, że w ostatnich latach można zaobserwować wzrost zainteresowania problematyką filozoficzną wśród młodzieży, to jednak dziedzina ta jawi się wielu studentom jako „zmora dnia codziennego”. Wydaje mi się, iż zasadniczo jest to spowodowane brakiem umiejętności uczenia się oraz niekiedy także nauczania filozofii. Dlatego też biorąc do ręki książkę *Filozofia – sztuka myślenia i dobro wspólne*, byłam pełna nadziei. Chociaż po przeczytaniu jej czuję pewien niedosyt, myślę, że w pewnym stopniu pokazuje ona co i jak należy robić, by filozofia stała się w widoczny sposób nauką lubianą a także w pewnym sensie „przydatną”.

Już we *Wprowadzeniu* można przeczytać, że „filozofia zyskuje na znaczeniu, jeśli jest traktowana jako narzędzie służące do analizy (...) rzeczywistości.” Świat coraz szybciej się zmienia, a ogrom wiedzy przytłacza człowieka. Dlatego też bardzo ważne jest posiadanie przez niego umiejętności adaptacji, czy też „transformacji do nowych składników rzeczywistości”. Zdaniem M. Woźniczki, nauka filozofii ma to umożliwić. Zatem książka, której jest on redaktorem, w zasadzie poświęcona jest problemom edukacji filozoficznej.

Jest ona podzielona na cztery odrębne części. Te zaś składają się kolejno z dziesięciu, sześciu, czterech i dwóch rozdziałów, z których każdy stanowi indywidualny koncept swego autora, a jest ich kilkunastu (np.: dr T. Czarnik, dr R. Mirek, dr A. Szczęśna i wielu innych). Ogólnie praca jest bardzo instruktywna i wszechstronna, ale też i „nierówna” zwłaszcza w części pierwszej dotyczącej problemów dydaktyki filozofii. Jak już pisałam obejmuje ona dziesięć rozdziałów. Trzy z nich dotyczą nauczania samej etyki i są dosyć ciekawe.

T. Czarnik w artykule *Dydaktyka etyki* zwrócił uwagę na doniosłość w miarę bezstronnego prowadzenia zajęć. Uważa on, iż „etyka jako przedmiot wykładany może stać się źródłem dialogu niejako ponad (...) prywatnymi poglądami” uczniów. Pozwoliłoby to na zwiększenie stopnia tolerancji wśród młodzieży (przyszłych rodziców, pracowników, obywateli). Etyka (jako przedmiot) zdaniem T. Czarnika

ma za zadanie pokazać, iż w sferze moralnej wszyscy jesteśmy do siebie podobni. Powinna uczyć odpowiedzialności za własne czyny i poglądy, a także wskazywać na konieczność reagowania na zło. Ważnym postulatem zawartym w omawianym artykule jest to, że nauczanie etyki nie może polegać jedynie na przekazaniu teorii. Nauczyciel powinien własnym postępowaniem dawać właściwy przykład swoim słuchaczom.

D. Probuca w swojej wypowiedzi również mówi o reakcji na zło w świecie. Jednak ma tu na myśli raczej zobojętnienie na ból i cierpienie drugiego człowieka. Porusza kwestię odpowiedzialności za własne postępowanie, zwracając uwagę na znaczenie „życia w prawdzie”. Ogólnie, jej zdaniem, etyka spełnia „funkcję porządkującą życie człowieka i zbiorowości”. Ma więc znaczenie w „trzech obszarach ludzkiego bytowania: jednostkowym, społecznym i przyrodniczym”. Zatem etyka jako przedmiot ma uczyć, jak człowiek powinien żyć w świecie.

Artykuł A. Szczęnej *Trzy style etyki zawodowej* dotyczy (jak sam tytuł wskazuje) etyki zawodowej, a dokładniej, tego, czy jest ona potrzebna, a jeżeli tak, to jaką formę powinna przyjąć. Poruszany jest również problem, czy jest możliwa etyka zawodowa różna od etyki ogólnoludzkiej. Moim zdaniem jest to bardzo dobry artykuł choćby dlatego, że porusza aktualne kwestie. Wystarczy przecież włączyć telewizor, by ujrzeć jak mało odpowiedzialności objawiają autorzy reklam, czy bajek dla dzieci. (choć może jest to związane z nieznamościami psychiki dziecka, albo ze zwykłym brakiem wyobraźni).

Jedna z wypowiedzi zamieszczonych w zbiorze, autorstwa D. Dąbka, dotyczy potrzeby studiowania logiki. Przedstawia ona sytuację w jakiej znalazł się obecnie język. Otóż środki masowego przekazu często nie zwracają uwagi na jakość językową. Liczy się szybkie przekazywanie informacji, nie jest ważne, że często wypowiedź zawiera błędy logiczne czy nawet gramatyczne. Autor artykułu przytacza wiele takich błędnych sformułowań. Zwraca również uwagę na to, iż większość ludzi jest już przyzwyczajona do takiego sposobu mówienia. Jest więc coraz mniej osób, które są w stanie dostrzec owe usterki językowe. Dlatego też jest on zdania, iż konieczna jest znajomość zasad logiki nie tylko u ludzi związanych z nauką, ale także w środowiskach politycznych oraz w środkach masowego przekazu (te ostatnie bowiem najbardziej kształtują świadomość logiczną i językowe nawyki społeczeństwa).

Dlaczego warto czytać Poppera? Jest to tytuł kolejnego artykułu. Jego autor R. Mirek zachęca w nim do przeczytania książki *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* K. Poppera. Wypowiedź zawiera krótkie i zasadnicze wyjaśnianie kolejnych stanowisk wobec demokracji, czy też społeczeństwa otwartego. Gdy jednak doszłam do interpretacji teorii Platona lekko zachwiała się moja ufność w prawdziwość tego co do tej pory przeczytałam. Rozumiem, że w tego typu pracach nie można dokładnie opisywać wszystkich teorii, ale uproszczenie typu: „(...) Rządzić powinni strażnicy, pracować robotnicy, a w niewoli winni pozostawać niewolnicy.” jest moim zdaniem błędne. Uważam, iż taka interpre-

tacja platońskiej teorii państwa jest uproszczona, a nawet w pewnym sensie stronicza.

Dość ważne kwestie poruszane są w rozdziale *Elitarność filozofii*. Jego autorzy (R. Miszczyński i A. Tarnopolski) zwracają uwagę na powszechnie obowiązujący pogląd, iż „filozofia jest nie dla każdego”. Krytykują również postawę nauczyciela filozofii, którą można nazwać terminem „mędrzec”. Również nie są przychylnie nastawieni do modelu nauczania filozofii proponowanego przez polskie uczelnie. Wysuwają trzy projekty, które być może wydają im się lepsze od tego, jaki jest obecnie stosowany. Pierwszy mówi o wprowadzeniu filozofii we wszystkich szkołach średnich. Według drugiego, filozofii powinni uczyć się tylko studenci, którzy wyrażą taką chęć. Przy czym „program należy dostosować między innymi do zainteresowań studenta i jego indywidualnych motywacji”. „Trzeci projekt to zupełne zrezygnowanie z przedmiotów filozoficznych na pewnych uczelniach”. Artykuł bardzo dobrze ukazuje mankamenty polskiego modelu nauczania i wyjaśnia, dlaczego wielu studentów uważa, że filozofia zajmuje się pseudoproblemami, a „filozof to człowiek mądry, ale zagubiony w swoim świecie.”

Rodzi się więc pytanie „jak ciekawie, skutecznie nauczyć studentów filozofii?”

Jest to kluczowy problem kolejnej pracy pod tytułem *Dydaktyka filozofii. Relacja z badań empirycznych.*, której autorką jest K. Sędziak – Paździora. Jest to rzeczywiście opracowanie wyników badań przeprowadzonych w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Częstochowie. Artykuł zawiera wiele przykładowych odpowiedzi na pytania dotyczące dydaktyki filozoficznej. Ciekawe jest to, iż z badań wynika, że studenci nie traktują filozofii jak czegoś zbędnego w ich edukacji. Często nawet widzą związek treści przekazywanych im na zajęciach z filozofii z przedmiotem, który studiują.

Z wypowiedzi studentów można również wywnioskować, iż duże znaczenie dla atrakcyjności ćwiczeń z filozofii ma wykorzystywanie tekstów źródłowych, oraz częste prowadzenie dyskusji. Z badań więc wynika, że sytuacja filozofii przynajmniej we wspomnianej częstochowskiej uczelni jest dość optymistyczna. Bardzo konstruktywne byłoby przeprowadzenie takich badań również na innych uczelniach.

Nieco innymi sprawami zajął się A. Tarnopolski w artykule *O potrzebie filozofii*. Jego głównym pytaniem nie jest bowiem „jak?”, ale „dlaczego?” uczyć filozofii. Wyjaśnia on szereg funkcji, jakie, jego zdaniem, filozofia spełnia w życiu człowieka, funkcji zarówno praktycznych jak i intelektualnych. A. Tarnopolski uważa np., iż może ona pomóc w ukształtowaniu charakteru młodego człowieka. Może, między innymi, dostarczyć podstaw do stworzenia światopoglądu, który umożliwi mu w miarę bezkonfliktowe życie wśród innych ludzi. Moim zdaniem, filozofia może spełniać owe funkcje, ale pod warunkiem, że jest odpowiednio „podana”. Tego właśnie dotyczą dwa ostatnie rozdziały pierwszej części omawianego przeze mnie zbioru, mianowicie uczenia się i nauczania filozofii.

Pierwszy artykuł autorstwa L. Wiśniewskiej dotyczy odpowiednich dla przedmiotu filozofii metod uczenia się i nauczania. Autorka przedstawia w nim różnego rodzaju klasyfikacje sposobów uczenia, wskazuje na błędy oraz dobre strony różnych metod. Tematyka tej pracy zainteresuje zapewne nie tylko nauczycieli filozofii, lecz nauczycieli w ogóle. Wiele korzyści może ona przynieść również uczniom i studentom.

W drugiej pracy, jej autor M. Woźniczka, podkreśla wartość umiejętności filozofowania w uczeniu się filozofii. Cały artykuł poświęcony jest udowodnieniu tego postulatu. Po pierwsze, przedstawia poglądy różnych filozofów odnośnie problemu uczenia filozofii oraz tego, czym jest filozofowanie. Po drugie, omawiając (z konieczności w dużym skrócie) zagadnienia, metody, nurty filozoficzne, pokazuje „drogę filozofii jako umiejętności filozoficznej dociekającej istoty bytu, człowieka i świata (...)”. Po trzecie, wskazuje (również dając pewien rys historyczny problemu) na dość ważną rolę logiki i metodologii dla umiejętności filozofowania. Po czwarte, zwraca uwagę na znaczenie posiadania umiejętności filozofowania w określeniu wizji rzeczywistości. Oraz po piąte zauważa, iż dla zdobycia umiejętności filozofowania istotna jest swego rodzaju „tolerancja intelektualna”.

W zakończeniu swej pracy M. Woźniczka zwraca również uwagę na fakt, iż współcześnie zadaniem filozofii wykładanej w szkole nie jest nauczanie słuchaczy określonego sposobu myślenia, lecz jej rola polega na nauczaniu młodego człowieka krytycznej refleksji oraz samodzielnego myślenia.

Tak jak artykuły zawarte w pierwszej części książki są warte przeczytania zarówno przez nauczycieli filozofii jak i uczniów, tak jej druga część z pewnością przyniesie więcej korzyści nauczycielom. Wydaje mi się, że z założenia jest właśnie dla nich przeznaczona. Zawiera bowiem wiele wskazówek dotyczących tego, jak prowadzić zajęcia z filozofii (tego jak filozofii uczyć). Obejmuje ona: artykuł M. Perka dotyczący problemu internalizacji wiedzy filozoficznej; pracę A. Pobjojewskiej omawiającą pewien typ zajęć z filozofii o wdzięcznej nazwie „warsztaty z dociekań filozoficznych”; trzy relacje z zajęć; konspekt zajęć z etyki autorstwa D. Probuckiej (temat: Moralność, prawo, obyczaj, dobre wychowanie, taktowność. Różnice i podobieństwa.); artykuł K. Sędziak-Paździory: *Moralność Kanta zachętą dla nauczycieli*; oraz fragment pracy M. Rembierza *Subtelność kultury i bogactwo rzeczywistości w świetle rozumu. Edukacja filozoficzna a kształtowanie uczestnictwa w kulturze – wokół koncepcji S. Swieżawskiego*. Jego poglądy na temat kultury są niezmiernie ciekawe, a w interpretacji M. Rembierza z pewnością nie tracą na swojej atrakcyjności. Po przeczytaniu tych kilku stron myślę, że z przyjemnością zapoznałabym się z całością tej pracy. Ów fragment obejmuje dwie części. Pierwsza dotyczy zależności między uprawianiem i nauczaniem filozofii a obecną sytuacją kultury. Druga natomiast opisuje dydaktyczne doświadczenia i ostrzeżenia S. Swieżawskiego odnośnie edukacji filozoficznej. Ogólnie można powiedzieć, iż w artykule tym jest zawarta niemalże analiza współczesnej kultury. Poza tym jest tu ukazana obu-

stronna zależność między sytuacją w jakiej znalazł się współczesny człowiek a poziomem zainteresowania filozofią.

Myślę, że gdyby nauczyciele wzięli pod uwagę przynajmniej niektóre z „podpowiedzi” (których źródłem często są sami uczniowie) zawartych w tych pracach, przedmiot filozofii zacząłby spełniać swoje właściwe zadanie. Filozofia bowiem nie ma być „kulą u nogi” tylko wiedzą pomagającą żyć w społeczeństwie, żyć w świecie.

Trzecia część książki zawiera takie artykuły: H. Mikołajczyk, *Dialog i interpretacja. O hermeneutycznych przesłankach krytyki filozoficznej epistemologii*. A. Olech, *W sprawie pojęć uniwersalnych i transcendentálnych*. H. Popowski, *Historia a filozofia*. oraz I. M. Świtala, *Uwagi o współczesnej filozofii włoskiej XX w.* Są to prace, które dla zainteresowanych mogą być „dobrą pożywką intelektualną”. Np. wypowiedź H. Popowskiego odpowiadająca między innymi na pytanie „jakiej filozofii potrzebują historycy?”

Część czwarta jest relacją z dwóch rozmów. Pierwszej z Panią prof. B. Markiewicz. Tematem owej rozmowy jest *Filozofia – sztuka myślenia i dobro wspólne*. Artykuł ten wydaje mi się jednym z najlepszych, zawartych w tej książce. Kto wie, może tak jest, skoro pierwszy człon jej tytułu pokrywa się z tematem rozmowy. Sądzę, że wiele prac zawartych w owej publikacji jest niejako jej uzupełnieniem. Nie mogę powstrzymać się od podania choćby w punktach według mnie najważniejszych „myśli” Pani Profesor:

1. filozofii należy uczyć już od szkoły podstawowej a według niektórych programów nawet poczynając od przedszkola,
2. nie ma jednej dobrej metody nauczania filozofii,
3. ważne jest, by uczyć zdobywania dystansu do tekstów, by uczniowie mogli określić samych siebie,
4. jednym z zadań filozofii jest integracja wiedzy,
5. bardzo ważna w nauczaniu jest logika,
6. należy przełamać pogląd, że nauczanie filozofii do niczego nie prowadzi,
7. filozofia stwarza szansę ukształtowania samodzielnie myślącego studenta, a także obywatela,
8. nie należy pomijać filozofii politycznej.

Nie trudno zauważyć, iż wiele z owych „myśli” było poruszanych w omawianych przeze mnie artykułach. Ostatecznie bardzo polecam przeczytanie tego artykułu.

Drugi wywiad – z dr I. Świtalą – dotyczy studiowania filozofii we Włoszech. Jest to pewna ciekawostka, z którą warto się zapoznać choćby dla porównania dwóch zupełnie różnych systemów studiowania.

Książka stanowi wspaniałe powiązaną całość. Mimo tego, iż można ją czytać „na wrywki”, to dopiero po zapoznaniu się ze wszystkimi jej częściami można ujrzeć sytuację, w jakiej znalazła się współcześnie filozofia oraz człowiek, który niewątpliwie jej potrzebuje, choć nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę.

Na zakończenie chciałabym zauważyć, iż dla studentów, czy uczniów książka ta jest odprężającą lekturą na jeden wieczór. Jednak dla nauczycieli, którzy chcą, by prowadzone przez nich zajęcia z filozofii były przyjemne oraz wartościowe dla słuchaczy, powinna (przynajmniej jej część) być w pewnym stopniu podręcznikiem.

Joanna Pieregończuk

LESŁAW HOSTYŃSKI, *Układacz tablic wartości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, ss. 380.

Rok 1997 można bez wątpienia nazwać rokiem Henryka Elzenberga. Zbiegające się dwie daty – 6 kwietnia i 18 września, czyli okrągłe rocznice śmierci (30.) i urodzin (110.) tego myśliciela – stanowiły świetną okazję do przypomnienia osiągnięć autora *Kłopotu z istnieniem* i spajały kłamrą różne, często niezależne, przeszłe i projektowane inicjatywy uczczenia Jego pamięci. W roku tym, i w poprzednich, organizowano sesje i konferencje (wymienić tu warto kwietniową sesję zorganizowaną przez Toruński Oddział PTF, majową – z inicjatywy Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz wrześniowe spotkanie w Karpaczu – z inicjatywy Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego), począwszy od 1991 r. realizowano projekt wydania wszystkich dzieł Elzenberga¹, publikowano nowe rozprawy i artykuły popularne mu poświęcone, nakręcono film telewizyjny. Niewątpliwie możemy więc mówić w ostatnich latach o swoistym renesansie elzenbergowskiej myśli.

Wśród różnorodnych inicjatyw nawiązujących do postaci Elzenberga wymienić należy bez wątpienia książkę Lesława Hostyńskiego *Układacz tablic wartości*. Jest to propozycja szczególna. Okazuje się bowiem, że wzrastające zainteresowanie filozofią autora *Kłopotu z istnieniem*, by nie powiedzieć, „moda na Elzenberga”, nie zaowocowała aż do 1999 roku żadną wyczerpującą i pogłębiającą monografią na temat tej myśli w całości. Wśród wielu publikacji, ale i prac niepublikowanych – doktorskich i magisterskich – dominują analizy, jakkolwiek niejednokrotnie pogłębione i interesujące, jednak wycinkowe, aspekto-we i fragmentaryczne. Publikacje zbiorowe, do jakich zaliczyć trzeba wszelkie tomy pokonferencyjne, z istoty swej bardziej różnorodne i wieloaspektowe, także nie wyczerpywały całości zagadnienia zamkniętego w sformułowaniu „filozofia Henryka Elzenberga”.

¹ Projekt ten firmowany osobą Michała Woronieckiego, zapoczątkowany został już w grudniu 1983 roku przez prof. Bogusława Wolniewicza. Dopiero jednak w latach 90. mógł doczekać się częściowej realizacji.

Fakt, iż dopiero pod koniec lat 90., a więc w 33 lata po śmierci filozofa – pomimo aktywności całej rzeszy uczniów i kontynuatorów – doczekaliśmy się wszechstronnej monografii, ma swoje poważne uzasadnienie. Próba uporządkowania całości myśli Elzenberga, tego, jak się często wydaje, swobodnego „zbioru” koncepcji, w jakiś dobrze zorganizowany system jest bowiem niezwykle trudna. Trudność ta ma swe źródło co najmniej w dwóch elementach, które warto tu wskazać.

Pierwszy to fakt, iż sam Elzenberg miał kłopoty z nadaniem swojej refleksji ram systemowych. To, iż zamierzenie stworzenia systemu nurtowało Elzenberga przez całe życie, jest faktem bezspornym. Hostyński stwierdza nawet, że „uporczywe dążenie Elzenberga do zbudowania własnego systemu filozofii wyróżniało go na tle współczesnej filozofii polskiej” (22). Projekt ten jednak nigdy nie miał zostać zrealizowany. We wstępie do *Kłopotu z istnieniem* Elzenberg zaświadcza, że inspiracją do napisania książki była między innymi „chęć stworzenia ram jednoczących dla rozpraw i esejów autora, które to prace tematem są często od siebie dalekie i, w stosunku do spraw i zagadnień najważniejszych, często peryferyczne”. Jednak już w następnym zdaniu czytamy: „ramą właściwą powinien był, w moim pojęciu, być system; że ten jednak, nie dopracowany, pozostał, w znacznej części w brulionach i szkicach, więc obecnie, zamiast na system stawiam na indywidualność”². Ta konstatacja, sformułowana w sierpniu 1963 roku, a więc w ostatniej fazie życia Elzenberga, wskazuje, że próby skonstruowania spójnego, a przede wszystkim ukończonego systemu myślowego, nie powiodły się.

Drugim utrudniającym uporządkowanie filozofii Elzenberga elementem jest niewątpliwie dynamiczny charakter jego myśli w ujęciu historycznym. Elzenberg zainteresował się filozofią „od strony” estetyki – wynikało to być może ze specyfiki jego romanistycznego wykształcenia oraz, obecnych w całym życiu, tęsknot do twórczości artystycznej. Później, jak sam zaświadcza, „usadowił się” w aksjologii, „jak w swej dziedzinie właściwej”³. Od lat czterdziestych jego zainteresowania kierują się w stronę mistyki. Akcydentalnie, lecz na przestrzeni wielu lat, zajmuje się także historią filozofii, a przez cały okres twórczości nurtują go kwestie z zakresu filozofii kultury. Takie pole badawcze – jeśli przyjąć perspektywę diachroniczną, zwłaszcza jeśli przyświecałyby nam ambicje uchwycenia myśli w ewolucji – niewątpliwie nie należy do najłatwiejszych.

W opisywanej monografii obie powyższe trudności wydają się pokonane dzięki specyficznemu ujęciu myśli Elzenberga. Autor stawia sobie bowiem za cel rekonstrukcję **systemu aksjologii ogólnej**, lecz nie oznacza to wcale, że po prostu lekceważy sobie pierwszą ze wspomnianych trudności. Przyjmuje bo-

² Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, w: *Pisma*, t. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 13.

³ Tenże, *Troska i myśl (O początkach mojego filozofowania)*, w: *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966, s. 125.

wiem, że ów system, jakkolwiek nie ukończony, jednak *pozostaje w ogólnym zarysie*, pozwalającym na rzetelne odtworzenie. Nie rozwiązuje to oczywiście wszystkich trudności, co więcej, piętrzy nowe. Nasuwają się tu przede wszystkim pytania: 1) Według jakich kryteriów uporządkować coś, co w opinii samego Elzenberga pozostaje nieuporządkowane i fragmentaryczne? oraz 2) Jak potraktować całe bogactwo pism i ineditów, zwłaszcza tych, które nie odnoszą się bezpośrednio do tematyki aksjologicznej? (a więc, gdy pytanie zadać inaczej: jeśli zrezygnuje się z dynamiczno-historycznego ujęcia na rzecz synchronicznej rekonstrukcji systemu, co sugeruje przyjęta tu perspektywa, to czy mamy gwarancję wyczerpania bogactwa myśli autora *Kłopotu z istnieniem*?)

Naprzeciw tym wątpliwościom wychodzi struktura książki wsparta na czterech rozdziałach:

1. **Aksjologia formalna** – albo inaczej filozofia wartości. To rozdział poświęcony przywołaniu kwestii, które możemy uznać za „teoretyczne zaplecze” aksjologii i sprowadzający się do trzech podrozdziałów:

W części pierwszej („Wartość i powinność. Definicja wartości”) przywołane zostają kluczowe dla aksjologii formalnej kwestie: a) dwojaki rozumienia wartości (wartość użyteczna i/a perfekcyjna), b) związek wartości perfekcyjnej z powinnością, c) przeciwstawienie powinności bytu powinności czynu.

W części drugiej („Epistemologia wartości”) rozważa się koncepcje poznania wartości, w tym: problem poznania czy odczuwania wartości, subiektywizmu, nihilizmu, sceptycyzmu aksjologicznego i in.

W części trzeciej („Antropologia wartości”) przywołano refleksje, które sam Elzenberg chciał zamknąć w dziale zatytułowanym „Wartość i człowiek”, a dotyczące kwestii wyboru aksjologicznego, przeżywania wartości i motywacji przez wartość. Ta część – jak zauważa autor – pozostała w pismach Elzenberga najbardziej niedopracowana. Powoduje przez to najwięcej kontrowersji interpretacyjnych i w największym zakresie opiera się na ineditach⁴.

2. **Estetyka** – to rozdział, który wraz z rozdziałem 3. **Etyka** stanowi pewną całość, dającą się spiąć klamrą określenia *aksjologia merytoryczna*. W części tej zawarto studia nad zagadnieniami: *wartości estetycznej* (m. in. sposób istnienia wartości estetycznej, estetyka formalistyczna i jej krytyka, wartościowanie estetyczne), *teorii przeżyć estetycznych* (przeżycie kontemplacyjne, estetyczne przeżycia związane z przyrodą i część poświęcona ekspresji i ekspresyjności), *tragizmu* oraz *krytyki literackiej i artystycznej*.

⁴ Z tytułem „Wartość i człowiek” może wiązać się pewne nieporozumienie. Jak podkreśla autor, Elzenberg „co prawda w roku 1966 wydał pod tym samym tytułem zbiór rozpraw, ale tytuł niedokładnie odpowiada zawartości” (s. 86). Zob. też Henryk Elzenberg, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, TNT, Toruń 1966, s. 5.

3. **Etyka** – to, jak już wspomniano, obok rozdziału zatytułowanego **Estetyka**, część pewnej całości. Obejmuje zagadnienia *wartości etycznej* (motywy wyborów etycznych), *etyki perfekcjonistycznej* (krytyka hedonizmu, historyczne tło perfekcjonizmu, wyrzeczenie jako składnik moralności, koncepcje *hominis ethici* z najistotniejszym odniesieniem do Gandhiego), *etyki niezależnej*.

Treść rozdziału 3. została dopelniona w bardzo interesujący sposób. Autor przyjął bowiem, że w ramach zaproponowanego porządku strukturyzującego problematykę etyczną nie znalazły miejsca niektóre istotne i na pewno wymagające wspomnienia kwestie (takie, jak chociażby pojęcie wolności, szczęścia i rozkoszy, pesymizmu wraz ze sposobami jego przezwycięzania, czy śmierci i samobójstwa). Dlatego też rozdział zamyka część pt. „Etyka «od strony praktycznej i przeżyciowej»”. Zabieg ten daje możliwość pełniejszego uchwycenia całości zagadnień etycznych w myśli Elzenberga, jakkolwiek wydaje się podejrzany od strony poprawności organizacji treści. Jednak cena ta nie wydaje się wygórowana. Co więcej, proponowany podział na „etykę teoretyczną” (w części zasadniczej rozdziału 3.), jak i omawianą tu „etykę od strony praktycznej i przeżyciowej”, jest, jak czytamy: „w zasadzie podziałem umownym, bowiem problemy tego drugiego działu stanowią integralne uzupełnienie zagadnień teoretycznych, wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Mimo to zdecydowałem się, idąc za sugestią samego Elzenberga, dokonać takiego rozróżnienia w obrębie etyki, gdyż problemy ujmowane «od strony praktycznej i przeżyciowej» dotyczą szczegółowych rozwiązań pewnych zagadnień moralnych, które nie zostały zadowolająco bądź w ogóle wyjaśnione w części systematycznej” (s. 206). To wyjaśnienie ostatecznie przesądza zasadność takiego, a nie innego porządku treści w rozdziale 3.

Rekonstrukcję systemu, a więc formy uporządkowanej i zamkniętej, należałoby, jak się wydaje w pierwszej chwili, zakończyć w tym miejscu. Wszak zadanie – odtworzenie systemu aksjologii ogólnej w jej podziale na formalną (rozdział 1) i merytoryczną (rozdział 2 i 3) zostało wykonane. Jednak Autor zdecydował się na kolejne uzupełnienie: zamieszczenie części poświęconej pismom i ineditom z zakresu historii filozofii i mistyki. Tym uzupełnieniem – analogicznym jak część „Etyka «od strony praktycznej i przeżyciowej»” w rozdziale 3. – tyle, że teraz na poziomie całości systemu Elzenberga, jest rozdział 4. zatytułowany **Poza wartościami?**, który obejmuje dwa zagadnienia główne: kwestie z zakresu historii filozofii („W świecie historii filozofii”) oraz mistyki („Zmagania z mistyką”).

Umieszczenie dodatkowego rozdziału, który swą problematyką obejmuje zagadnienia – tak przynajmniej wydaje się na pierwszy rzut oka – spoza problematyki aksjologii ogólnej, wymaga już odrębnego uzasadnienia.

Autor podaje następujące racje. Otóż wydająca się naturalną demarkacja pism z zakresu historii filozofii tylko pozornie ma swoje uzasadnienie w twierdzeniu, iż nie wnoszą one wiele do problematyki *stricto* aksjologicznej. Autor

pisze: „O ile w przypadku Elzenbergowskiej filozofii wartości można mówić o przemyślanym, zwartym i oryginalnym systemie, o tyle trudno byłoby twierdzić, że mamy tu do czynienia z konsekwentnie, systematycznie i planowo prowadzonymi badaniami z zakresu historii filozofii” (s. 241). Jednak we wstępie stwierdza jednoznacznie „nawet uprawiając historię filozofii *sensu stricto*, Elzenberg **nie wyzwolił się i nie chciał się w pełni wyzwolić od świata wartości**” (s. 25). Staje się więc jasne, dlaczego badania Elzenberga nad Markiem Aureliuszem, czy Leibnizem, mogą zostać ujęte w perspektywie systemu aksjologicznego.

Odmienne wygląda kwestia pojawiających się od lat czterdziestych w pismach autora *Kłopotu z istnieniem* wątków mistycznych. Hostyński stwierdza: „wydaje się, że była to konsekwencja stopniowego dochodzenia do coraz większego znaczenia elementów irracjonalnych w jego filozofii, a szczególnie w etyce” (s. 259). Jednak droga od zwątpienia w racjonalizm do mistycyzmu wcale nie musiała być i nie była bezpośrednia. Według autora monografii już w 1910 roku, a więc w okresie fascynacji racjonalizmem, Elzenberg nie odrzucał możliwości poznania mistycznego (s. 260), ale najważniejszy moment przyszedł w roku 1941, w momencie nadejścia kryzysu teoretycznego w określeniu wartości perfekcyjnej i powinności (s. 262). To sprzęgnięcie racjonalnego jądra systemu Elzenberga i wątków mistycznych nie może przejść bez echa. Ponadto refleksja mistyczna pozwalała Elzenbergowi penetrować te rejony, które pozostawały niedostępne lub trudno dostępne dla ścisłej refleksji aksjologicznej – problemy Nieokreślonego, nieśmiertelności, czy Boga.

Reasumując, można z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że zamysł całościowego ujęcia filozofii Elzenberga, postawiony przez Autora we wstępie, został, dzięki umiejętnie skonstruowanej strukturze, zrealizowany. To nie było jakie osiągnięcie, zważywszy wspomniane już trudności.

Obraz – już nie tyle systematycznej myśli, co raczej postaci Elzenberga – dopełniają zawarte w książce fotografie, fotokopie rękopisów i dokumentów z różnych okresów życia. Aneks ten nie pełni jednak jedynie roli ilustracyjnej. Zwłaszcza lektura pomieszczonych dokumentów wydaje się interesująca – daje bowiem świadectwo, jeśli tylko odsłoni się ukrytą treść bezdusznych komunikatów, całej złożoności losów i osobowości Elzenberga (zob. np. zaświadczenie Komisariatu Oświaty Narodowej Litewskiej SSR z 1940 roku o upoważnieniu do redagowania książki o Adamie Mickiewiczu, będące jednocześnie przepustką (?) i nakazem do zamieszkiwania w Wilnie, lub komunikat o skreśleniu z listy członków Związku Literatów Polskich z 1954 r.).

Do zalet książki zaliczyć można przejrzystość języka i jasność przekazu. Konkretność i zwięzłość wypowiedzi, wypreparowanej z ozdobników, zbędnych wstępów i nieodpowiednich dygresji, jest tak duża, że już od początku zmusza czytelnika do skupienia i podążania za Autorem niełatwą, ale satysfakcjonującą intelektualnie ścieżką uporządkowanego wywodu. Wyklucza to niewątpliwie z szerokiego grona adresatów książki wszystkich tych „specjalistów” od Elzenberga, którzy swój kontakt z jego myślą chcą ograniczyć do napawania się co

smakowitszymi, najlepiej skrajnie kontrowersyjnymi wypowiedziami i anegdotami z *Kłopotu z istnieniem*. Wymaga to kilku słów wyjaśnienia.

Obserwowana od jakiegoś czasu, wspomniana już, „moda na Elzenberga” odsłania swoje dwa oblicza. Jedno, do którego nawiązuje recenzowana książka, to oblicze recepcji filozoficznej myśli, głównie nowatorskich rozwiązań aksjologicznych, oblicze profesjonalnych badań nad Elzenbergiem-profesjonalistą, autorem takich rozpraw, jak te zawarte w książce *Wartość i człowiek*; drugie zaś – to kreowany na potrzeby popularnego odbiorcy mocno zredukowany wizerunek zapoznanej, acz ciekawej postaci, autora kontrowersyjnego, nawet drapieżnego, publicysty raczej niż akademickiego filozofa, postaci przykrojonej do wzoru idola, którego obraz kształtują między innymi publikowane w „Gazecie Wyborczej”⁵ listy do Heleny Wirskiej i, co paradoksalne, sam *Kłopot z istnieniem*, jeśli oderwać go zupełnie od całego myślowego zaplecza elzenbergowskiej filozofii. Zwolennicy tej perspektywy z radością wydobywają na wierzch i, co gorsza, czynią fundamenty swojego rozumienia, czym była myśl Elzenberga i kim był on sam, z takich wątków, jak choćby konflikt między nim a przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, wyrażony w słynnym określeniu tych ostatnich jako „biurokratów ścisłości”⁶.

Struktura monografii Hostyńskiego, język, hierarchia podejmowanych problemów kierują czytelnika raczej w stronę merytorycznych konkretów, formułowanych w jasnych i uporządkowanych twierdzeniach, niż czegoś, co można by nazwać rekonstrukcją „ogólnego Elzenbergowskiego klimatu myślenia” (cokolwiek miałyby to znaczyć). Dlatego też jest to książka bardziej dla czytelnika dojrzałego niż niedoświadczonego i w swej młodzieńczej fascynacji goniącego za sensacją, której wszak w niektórych wypowiedziach Elzenberga – zwłaszcza w *Kłopotcie...* – nie brak.

Przekonanie to umacnia także obszerna, licząca 80 stron, część bibliograficzna, której wartość zdecydowanie dorównuje części merytorycznej, i która z pewnością mogłaby funkcjonować jako samodzielna publikacja. Autor zadał sobie trud uporządkowania prac nawiązujących pośrednio lub bezpośrednio do myśli Elzenberga – tych ogłoszonych drukiem, jak i – co nie zdarza się często – niepublikowanych (w tym doktorskich i magisterskich).

Obok tej bogatej listy zamieszczono katalog spuścizny rękopiśmienniczej. Spis obejmuje rękopisy znajdujące się w Archiwum PAN w Warszawie i w Dziale Rękopisów Biblioteki Głównej UMK w Toruniu. Ponadto wymieniono: Materiały Archiwalne prof. dra Konrada Górskiego w posiadaniu Towarzystwa Naukowego w Toruniu, materiały będące w posiadaniu prof. Włodzimierza Tybur-

⁵ Helena Zaworska, *Miłość filozofa* (wstęp), w: „Gazeta Wyborcza. Magazyn”, 2 czerwca 1995, nr 22 (118), s. 18–21.

⁶ Henryk Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 368, 6 X 1951. Warto w tym miejscu wspomnieć, że Autor monografii uważa problem tego, często nadmiernie, uwypuklonego napięcia za nieporozumienie (s. 15).

skiego oraz te znajdujące się Lietuvos Centrinis Valstybės Archivas w Wilnie. Zestawienie bibliograficzne obejmuje także spis konferencji poświęconych Elzenbergowi wraz z listą wygłoszonych referatów. Zawartość tej części książki nie wymaga chyba żadnego komentarza.

Tom uzupełnia streszczenie w języku angielskim oraz indeksy osobowy i rzeczowy.

Na zakończenie warto przytoczyć za autorem monografii pośmiertne wspomnienie o Elzenbergu Michała Chmielowca: „Sławy i rzesz czytelników nie miał nigdy i nigdy o nich nie zabiegał. Miał jednak krąg oddanych sobie przyjaciół i uczniów. Pożegnali go serdecznie, choć nie rozgłośnie. Może kiedyś, w bardziej sprzyjających warunkach, wydzwigną jego twórczość na należne jej miejsce” (s. 20). Wydzwigną. Dzięki takim książkom i przez takie książki jak *Układacz tablic wartości*.

Marcin T. Zdrenka

Hominem Quero. Studia z etyki, estetyki, historii nauki i filozofii, historii myśli społecznej. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Stanisławowi Jedynakowi, red. Anna Drabarek, Stefan Symotiuik. Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s. 768.

Hominem quero – pod takim tytułem zostały zebrane i wydane, pod redakcją Anny Drabarek i Stefana Symotiuika, rozprawy składające się na księgę jubileuszową ofiarowaną profesorowi Stanisławowi Jedynakowi z okazji Jego 60 urodzin.

Omawiana publikacja zawiera 69 artykułów, których autorzy, zarówno z Polski, jak i z zagranicy, w ten sposób pragnęli wyrazić swój szacunek dla Profesora oraz Jego dokonań naukowych, dydaktycznych i organizacyjnych. Zróżnicowany charakter i tematyka prac zebranych w tomie pod czterema hasłami: etyka, estetyka, filozofia nauki i historia filozofii, historia myśli społecznej stanowią odzwierciedlenie szerokich zainteresowań badawczych Jubilata. Jak czytamy we wstępie „Zainteresowania badawcze Profesora obejmują między innymi aksjologię i etykę, historię filozofii, historię myśli społecznej, filozofię kultury, antropologię, religioznawstwo. Opublikowane przez niego liczne książki, monografie, recenzje, artykuły tworzą ogromny zbiór ciekawych i oryginalnych prac. Poprzez nie Profesor nieustannie oddziałuje na umysły i charaktery jako szlachetny nauczyciel i wychowawca.”

Dowodem nie tylko licznych zainteresowań badawczych, ale również aktywności twórczej, systematyczności i rzetelności dostojnego Jubilata jest bi-

biografia Jego prac sporządzona przez Lecha Zybla, a obejmująca 35 lat pracy naukowej prof. Stanisława Jedynaka od roku 1964 do roku 1999.

W pierwszym rozdziale *Hominem quero* obejmującym 22 rozprawy z **kresu etyki** (Halina Promieńska, *O podstawach i granicach tolerancji rozmytości sensu właściwego pojęć moralnych*. Witold Tulibacki, *O czynach moralnych*. Józef Jaroń, *Istota i rodzaje odpowiedzialności*. Lesław Hostyński, *Tożsamość podmiotu a problem odpowiedzialności moralnej*. Zdzisław Cackowski, *Cena wzniosłości*. Józef Lipiec, *Podmiot miłosny*. Kazimierz Wiliński, *O tolerancji*. Mieczysław Michalik, *Primum vivere – ... wojna – banalność zła*. Roman Tokarczuk, *Gatunkowizm – próba konceptualizacji doktryny dyskryminacji gatunkowej*. Henryk Borowski, *Czy i jak są możliwe wartości ekologiczne?* Wiktor Aronowicz Malachow, *Trzy etyki*. Maria Szyszkowska, *Światopogląd jako wyróżnik człowieczeństwa*. Dionizy Tanalski, *Ideotwórcze funkcje pracy (Zarys problematyki)*. Jadwiga Mizińska, *Życie – cień cienia. Los Edypa*. Anna Drabarek, *Różne rozumienie intuicji w etyce polskiej*. Ryszard Palacz, *Henryk Elzenberg – poszukiwanie wyspy samotności w świecie bezsensu*. Barbara Muszyńska, *Poglądy etyczne Władysława Kozłowskiego*. Anna Teresa Łukowska, *Związek metaetyki z etyką w nauce o cywilizacjach Feliksa Konecznego*. Jolanta Zdybel, *Status prawa naturalnego w filozofii Isaiaha Berlina*. Leonid Mokriak, *Dostojewski i jego gieroj w poskach smysła życia*), uwagę przykuwa praca Krzysztofa Kalki pod tytułem *Sumienie jako zasada moralna człowieka*. Korzystając z dorobku filozofii chrześcijańskiej, autor chcąc uzasadnić tezę zawartą w tytule swojej rozprawy przeprowadza ciekawy wywód. W tym celu ukazuje najpierw problem decyzji jako skutku działania sumienia człowieka, gdzie podejmowanie decyzji o własnym działaniu jest nieodłączne od bycia człowiekiem. Autor podejmuje próbę ukazania szerokiej perspektywy rozumienia sumienia, nie zapominając jednak, iż jego ukształtowanie owocuje rodzajem podejmowanych przez człowieka decyzji, których skutkiem jest działanie. Dla autora sumienie jest pewną sprawnością, wiedzą dotyczącą możliwości prawidłowego odczytania tego, co jest prawdziwe i dobre. Człowiek nabywa tę sprawność przez całe swoje życie i jest ona ściśle związana z ludzką wolą i z ludzkim intelektem. Sumienie jest dla autora dążeniem do czynienia dobra a unikania zła. Jest pierwszym skutkiem zachowania się intelektu, wynikającym z rozumienia. Rozumienie zaś jest kierowaniem się do prawdy i do dobra.

Niezwykle interesująca jest również rozprawa Włodzimierza Tyburskiego zatytułowana *Jan Jonston (1603–1675) – ze studiów nad polską filozofią moralną XVII wieku*. Autor wprowadza czytelnika w mało znany obszar wiedzy o rodzimej filozofii moralnej XVII wieku, w którym nie było może wybitnych indywidualności w dziedzinie etyki, nie mniej jednak problematyka etyczna była częstym przedmiotem wypowiedzi wyróżniających się przedstawicieli życia intelektualnego tego okresu. Spośród wielu znakomitości Włodzimierz Tyburski szczególną uwagę poświęcił Janowi Jonstonowi, ukazując jego życie, liczne zainteresowania badawcze i bogaty dorobek naukowy. Dzięki lekkości pióra i pasji autora

lektura „wciąga” czytelnika, ukazując mu między innymi fragmenty XVII wiecznej obyczajowości seksualnej, etyki indywidualnej i społecznej, a także etyki medycznej. Praca Włodzimierza Tyburskiego inspirowała do podjęcia badań nad tymi okresami rodzimej tradycji intelektualnej (i ich przedstawicielami), które do tej pory były mniej znane, a stanowią element naszego narodowego dorobku intelektualnego.

W rozdziale poświęconym **zagadnieniom z zakresu estetyki** prace swoje umieścili: Stanisław Popek, *Twórczość – natura zjawiska i płaszczyzna jego rozpatrywania*. Ewa Borowiecka, *Koncepcja sztuki w filozofii form symbolicznych*. Tadeusz Szkolut, *Spór o wartości estetyczne sztuki współczesnej*. Anatolij Ticholaz, *Dwienadcat tiezisow ob esteticzeskom platonizmie*. Jan Szmyd, *Estetyczno-dramaturgiczne i egzystencjalne funkcje sanktuarium religijnego (Uwagi teoretyczne i metodologiczne)* oraz Monika Mazur, która w referacie *Filozoficzna i estetyczna geneza myśli Michala Sobieskiego* przypomniała i przybliżyła dorobek naukowy, zainteresowania badawcze i sylwetkę tego ciągle mało znanego filozofa i estetyka. Jak napisała we wstępie: „Inspirowany prądami epoki – tradycją pozytywizmu, dążeniami scjentyistycznymi, a zarazem specyficznym klimatem okresu modernizmu, atmosferą *fin de siecle* owych poszukiwań, zafascynowany modelem filozofii budowanej na antynomiach, na kanwie wątków romantyzmu, pozytywizmu i moderny, wpływów bergsonizmu, neokantyzmu, metodologicznego panpsychologizmu, chłonący różnorodne zjawiska sztuki współczesnej: od realizmu po impresjonizm i kubizm, sytuuje się Michał Sobieski jako jeden z najwszechstronniejszych umysłów dwóch epok: Młodej Polski i Dwudziestolecia międzywojennego”.

Wśród artykułów **poświęconych filozofii nauki i historii filozofii** uwagę przykuwa praca Józefa Bańki zatytułowana *Nauka Plotyna o „Wychodzeniu z jaskini”*, w której autor zaprezentował teorię Plotyna będącą niejako kontynuacją, rozwinięciem i dokończeniem Platońskiej alegorii jaskini. W założeniach Plotyna wyjście z jaskini jest swoistą ekstazą, oswobodzeniem ze zmysłów gdzie wewnętrzny wzrok duszy w mniejszym stopniu zapatrzony jest w niebiański świat idei, w większym zaś skierowany jest ku Nadrzeczywistości Jednego, „w której nawet idee nie mają swego miejsca ostatecznego, lecz tylko swoje odniesienie ku Dobru”.

Równie interesujący jest referat Józefa Pawlaka, *Stosunek Bierdiajewa do filozofii Łoskiego*. Autor – specjalista w zakresie filozofii rosyjskiej, najpierw przybliżył poglądy filozoficzne Mikołaja Łoskiego, który dążąc do stworzenia nowej teorii poznania, wolnej od dogmatycznych założeń, ustosunkował się krytycznie do trzech zasadniczych koncepcji epistemologicznych: empiryzmu, racjonalizmu i kantyzmu. Wszystkim tym nurtom stawiał zarzut, że w sposób nieuprawniony odrywają podmiot poznający od przedmiotu poznania, zamykając tym samym drogę do poznania adekwatnego, niekorygowalnego. Dla Łoskiego jedyną, uzasadnioną teorią poznania jest intuicjonizm, którego istotą jest twierdzenie, że człowiek poznaje bezpośrednio przedmioty świata realnego, a nie ich kopie czy symbole. Następnie Józef Pawlak zaprezentował stanowisko, jednego z licznych filozofów, którzy ustosunkowywali się do poglądów Miko-

łaja Łoskiego, innego filozofa rosyjskiego Mikołaja Bierdiajewa. Myśliciel ten odnosząc się z uznaniem do twórczości filozoficznej Łoskiego krytycznie wypowiedział się o jego próbie zbudowania epistemologii bezzalożeniowej, wyprzedzającej wszelkie rozstrzygnięcia w dziedzinie metafizyki.

Na uwagę zasługuje również praca Jerzego Kojkóla *L. Feuerbach w polskiej myśli filozoficznej XX wieku*. Autor w swojej pracy prześledził recepcję filozofii L. Feuerbacha w polskiej myśli filozoficznej XX wieku, która pomimo dużego zainteresowania polskich środowisk filozoficznych dziewiętnastowieczną filozofią niemiecką, nie może pochwalić się gruntowną refleksją nad poglądami tego niemieckiego myśliciela.

W dziale tym ponadto prace swoje zamieścili: Waldemar Pycka *Wokół narodzin jońskiej filozofii przyrody*. Alina Motycka, *Perspektywy filozofii nauki*. Stanisław Butryn, *Einsteinowska idea przyczynowości a mechanika kwantowa*. Elena Pawłowa, *Russkaja filozofia XX w. W.I. Wiernackij i jego koncepcja noszfiery*. Tadeusz Kwiatkowski, *Uwagi o rzekomym autorstwie Arystotelesa tzw. tradycyjnej klasyfikacji rozumowań*. Henryk Pisarek, *Spinoza o śmiejącym się Demokrycie z Abdery*. Jolanta Swiderek, *Filozoficzne problemy zera*. Andrzej Korsak, *Pamiętaj, że jesteś wolny. W związku z metafizyką Karla Poppera*.

Najliczniej reprezentowanym jest **dział poświęcony historii myśli społecznej**, łącznie 30 rozpraw, wśród których można wyróżnić pracę Czesława Głombika pod tytułem *Stefan Blachowski a idea kongresu słowiańskich filozofów*. Przybliżając postać mało znanego polskiemu środowisku filozoficznemu, acz bardzo dla niego zasłużonego psychologa i filozofa Stefana Blachowskiego, autor przypomina, iż dyskutowana w kilku krajach słowiańskich u progu lat dwudziestych sprawa zwołania kongresu słowiańskich filozofów, sięgająca swoimi początkami IV Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Bolonii w 1911 roku, również w Polsce znajdowała swoich orędowników. Jednym z nich był Stefan Blachowski, który pierwszy artykuł poświęcony tej sprawie opublikował w 1923 roku w Pradze. Pragnął gorąco pozyskać dla idei kongresu również polskich zwolenników i dlatego w tym celu zwrócił się najpierw do Kazimierza Twardowskiego. Autor artykułu w interesujący sposób przedstawia dalsze zabiegi i starania, które mimo iż nie zostały uwieńczone sukcesem – kongres nie doszedł do skutku – to jednak nie pozostały bez śladu w polskim życiu filozoficznym.

Na szczególną uwagę zasługuje także praca Zdzisława J. Czarneckiego, *Idea podmiotowości człowieka w teoriach teozoficznych*. Autor zakładając we wstępie, iż refleksja nad historią ma wiele źródeł, których przesłanek poszukiwać można w strukturze teorii filozoficznych i doktryn teologicznych, podkreśla iż podstawowym źródłem jest jednak sama historia, „która zmusza do refleksji nad zmiennością ludzkiego świata w tym większym stopniu, im bardziej jawny i odczuwany staje się jej wpływ na sytuację człowieka”. Według autora podstaw filozoficznych wizji dziejów należy poszukiwać w obszarach, w których wyrażają się najbardziej pierwotnie i bezpośrednio swoistości ludzkiego doświadczenia, a więc w sferze antropologii i w obszarze uznawanych przez jednostkę wartości.

Najistotniejsze elementy różnych koncepcji antropologicznych i aksjologicznych skupiają się najpierw na odczuciach człowieka dotyczących jego sytuacji w świecie, a krystalizują w odmiennych sposobach przeżywania i pojmowania podmiotowości człowieka. W prezentowanej pracy Zdzisław J. Czarniecki podjął próbę prześledzenia „teoretycznych związków jakie zachodzą między podstawowymi modelami filozoficznej interpretacji dziejów a różnymi sposobami pojmowania podmiotowości człowieka”.

Interesującą rozprawą jest również referat Zbigniewa Hulla na temat *Idea ekorozwoju a wieś i rolnictwo*, w którym autor, odwołując się do popularnej w ostatnich latach idei ekorozwoju rozumianej jako „rozwój gospodarczy z uwzględnieniem czynników środowiskowych”, ukazuje jej znaczenie dla właściwego funkcjonowania i rozwoju wsi, która została skażona i zniszczona w ostatnich dziesięcioleciach przez różne antropogenne czynniki. Niemożność uporania się z istniejącymi zanieczyszczeniami środowiska i degradacja naturalnych systemów skłoniła do poszukiwania nowego paradygmatu życia i gospodarowania. Nową całościową koncepcją możliwą do przyjęcia przez ludzi, którzy uzasadnienie dla działań proekologicznych czerpią z różnych światopoglądów, jest idea ekorozwoju. Idea ekorozwoju obszarów wiejskich wydaje się autorowi koncepcja najszybszą i syntetyzującą różne częściowe podejścia i ujęcia. „Jest bowiem zarazem realistyczną wizją społeczną, jak i propozycją zdrowego i godnego życia w harmonii z przyrodą i w zgodzie z wymogami społecznymi. Należy więc czynić wszystko, by jak najszybciej stała się również programem skutecznego działania”. Referat ten jest znakiem aktywnej obecności prężnie rozwijającej się w ostatnich latach w polskich środowiskach filozoficznych ekofilozofii, a także świadomości zbiorowej odpowiedzialności za środowisko naturalne i przyszłe pokolenia.

Poza tym swoje rozprawy w tym dziale zamieścili następujący autorzy: Antoni Krawczyk, *Wpływ opatrności na zdarzenia dziejowe w polskiej myśli historiozoficznej XVII – XVIII wieku*. B.S. Gorski, *Nrawstwiennyje impieriatywy w duchownej kulturze Kijewskiej Rusi*. Władimir Łiczkowach, *Sławianstwo: „Wiesna narodow” budiet! (Razmyszlenia o Wsieslawianskom swiezdie w Prapie*. Andrzej L. Zachariasz, *Idea integracji wobec tradycji religijnej i filozoficznej a kwestia przyszłości narodów słowiańskich*. Stanisław Wójcik, *Pilsudzczycy o tożsamości narodowej Polaków*. Leszek Gawor, *Mit „żółtego niebezpieczeństwa” w polskiej myśli społecznej międzywojnia*. Lech Zdybel, *Edmund Burke i wielka rewolucja we Francji. Przyczynek do (i uwagi na marginesie) analizy spiskowej teorii dziejów*. Bohdan Dziemidok, *Pragmatyzm Johna Deyweya jako filozoficzna podstawa współczesnego liberalizmu amerykańskiego*. Stefan Symotiuk, *Huntington poprawiony*. Andriej Kulakow, *Mif na porogiu III tysiącziletia*. Mitija Wielkonija, *Religia i kościół jako czynniki sprzyjające powstawaniu mitologii narodowo-religijnych w społeczeństwach postkomunistycznych*. Mieczysław Trzeciak, *Kultura i oświata w Drugiej Rzeczypospolitej*. Anna Habrat, *Jadwiga Petrażycka–Tomicka: działaczka społeczna, publicystka i literatka*.

Marian Filipiak, *Kontrkultury młodzieżowe. Wczoraj, dziś i jutro*. Jadwiga Kida, *Przyczyny i przejawy marginalizacji społecznej*. Andrzej W. Lpiński, *Socjotechnika wyborcza: propozycja przedmiotu badań*. Anna Żuk, *Filozofia i poezja*. Bogumila Truchlińska, *O związkach filozofii i literatury*. Gerard Gluchowski, *Problem kultury w ujęciu J. Wl. Dawida*. Tomasz Kitliński, *Podmiot w kryzysie – inna antropologia filozoficzna*. Jacek Lejman, „Człowiek etologiczny” czyli *biologia w poszukiwaniu natury ludzkiej*. Małgorzata Kowalewska, *Święta Hildegarda z Bingen jako autorka pieśni*. Marek Szymański, *Zarys dziejów koncepcji czystej świadomości w Indiach przed Siankarą*. Krzysztof Kosior, *Znaczenie słowa dhamma we współczesnym buddyzmie*. Lesław Borowski, *Kuszący miesiąc*. Jerzy Eligiusz Wieluński, *Tylko cyganie nigdy wojny nie wywołali*. Biaczasław Szalkiewicz, *Grarmadska politycznyja poglady Kalinoyškaba*.

Tego typu dzieła o takiej objętości na polskim rynku jeszcze nie było. Tak duża liczba prac, złożonych w darze Profesorowi w *Hominem quero* przez autorów o znanych i powszechnie szanowanych w świecie nauki nazwiskach, jest cennym źródłem materiałów o zróżnicowanej treści. Jednocześnie świadczyć może nie tylko o ogromnym autorytecie, jaki posiada prof. Stanisław Jedynak w kręgach ludzi związanych z nauką, ale również o sympatii i przyjaźni, jaką Czcigodny Jubilat umiał pozyskać wśród współpracowników, uczniów i kolegów dzięki swojej otwartości, uczynności, pogodzie ducha i stałej gotowości do niesienia pomocy tym, którzy jej potrzebują.

Mirosław A. Michalski

TADEUSZ SZKOŁUT: *Awangarda, Neoawangarda i Postawanguardia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

Książka Tadeusza Szkołuta stanowi ciekawe studium polemiczne dotyczące kondycji szeroko pojętej kultury XX wieku. Autor porusza szereg problemów dotyczących przemian, jakie następowały i następują w myśleniu artystów, odbiorców, krytyków i teoretyków sztuki o sztuce. Szkołut wyznaczył sobie za cel ukazanie jak najszerszego spektrum dyskusji na temat sztuki współczesnej w obliczu przemian towarzyszącej temu zjawisku „świadomości artystycznej”, która głęboko związana jest ze świadomością społeczno-kulturalną swego czasu i jest jej odbiciem. Najpełniej, owa świadomość, wyraża się nie w samych wizualnych dziełach sztuki, ale w różnego rodzaju manifestach, traktatach filozoficzno-estetycznych, artykułach krytyczno-artystycznych. Według autora, wnikliwe przesłedenie owych tekstów daje nam obraz danej epoki, ukazuje idee, zespoły przekonań dotyczące miejsca sztuki w porządku dóbr duchowych i jej swoistość porządku dóbr kultury.

Świadomość artystyczna nie tylko stanowi obraz rzeczywistej sztuki, ale także żywo wpisuje się w jej całokształt, co konsekwentnie w swej książce Szkołut

pokazuje. Książka jest jedna wielką polemiką z myślicielami XX wieku, począwszy od Lwa Tolstoja, a kończąc na Zygmuncie Baumanie, z literatami, filozofami, artystami z ich poglądami na relację sztuki i rzeczywistości. Stara się w niej ukazać jak najszersze pole oddziaływania sztuki i zakorzenionych w niej wartości, dotykając wszystkich obszarów życia człowieka, jak polityka, moralność, religia, szkoła itd.

Wiek dwudziesty to epoka dalszego przyspieszenia rozwoju nauki, postpozytywistycznej wiary w postęp naukowy, a z drugiej strony to wiek rewolucji społecznych i rozczarowania totalitaryzmem. Na to nakłada się aktywność środowisk artystycznych, tworzących nurty awangardowej sztuki, buntującej się przeciwko zastanym wartościom. W ten sposób dokonuje się owo zapowiadane „przewartościowanie wartości”, ludzkość wchodzi w fazę ciągłego poszukiwania nowości i oryginalności. Szkoluta zwraca uwagę, że pomimo tych przewartościowań z początku XX wieku, które pogłębiane były przez kolejne formacje kulturowe (m.in. neoawangarda z postulatem śmierci sztuki, podważającym racje bytu sztuki w kulturze), w myśli schyłku wieku następuje renesans wartości takich jak: prawda, tradycja, tolerancja, wolność, tyle że przedefiniowanych w duchu postmodernistycznym. Nie ulegało deprecjacji poszukiwanie, dążenie do ustalenia podstawowych prawd, inne są jedynie ich treści, zmienne w kontekstach społeczno-kulturowych. Czy więc awangarda jako taka wyczerpała się, czy można odnaleźć miejsce dla niej w kulturze postmodernistycznej, to pytanie stanowi myśl przewodnią książki Szkoluta. Czy fakt, że awangardysty klasyczni przyczynili się do rozwoju totalitaryzmu, wpływa negatywnie na naszą ocenę postawy awangardowej w ogóle? Czy z tej perspektywy możemy odrzucić postawę będącą wyrazem buntu, ciągłej chęci przelamywania zastanych granic świata? Autor odpowiada na to pytanie, twierdząc, że: „tak rozumiana awangarda jest ponadczasowa, bowiem stanowi istotę wszelkiej autentycznej sztuki. To zaś, w jakich formach objawi się ów wiecznie poszukujący duch sztuki awangardowej, pozostaje sprawą zakrytej przyszłości. Gdyby bowiem rozwój sztuki można było przewidzieć sztuka byłaby niepotrzebna” (s. 15). Zarazem w pracy Szkoluta przez pryzmat poszczególnych wartości ukazywane jest miejsce sztuki w świecie społeczno-kulturowym, zmiany, jakie zachodziły i zachodzą w jej odbiorze (zarówno w sensie *stricte* estetycznym, jak i pozaestetycznym).

W pierwszym eseju, zatytułowanym *Pozaestetyczny sens sztuki*, autor stara się uchwycić sens sztuki w wielu płaszczyznach, Dyskusję otwiera przypomnienie słynnej rozprawy Lwa Tolstoja *Co to jest sztuka?* Jak wiadomo, po raz pierwszy została tu zanegowana cała wartość sztuki, począwszy od Renesansu. Tolstoj ukazał radykalną wersję ujęcia sztuki jako realizacji celów etyczno-religijnych. Definicja sztuki, jaką proponuje, ma charakter emocjonalistyczno-ekspresywny. Cała wypowiedź Tolstoja ma wydźwięk moralitetu-manifestu przeciw zdegradowanej sztuce, która zachłyśnięta pogonią za hedonizmem, utraciła wartość autentyczności i kontakt z „życiem prostego człowieka”, stała się ekskluzywna, zaspokajając zachcianki znudzonych życiem klas wyższych.

Reasumując, sztuka stała się zła i nieetyczna. Tekst ten, w oczach Szkoluta, jest o tyle ciekawy, że tak kategoryczna ocena sztuki nadaje manifestowi Tolstoja wymiar ideologiczny. Był to desperacki i zarazem intuicyjny protest skierowany przeciwko zwiastunom nowej epoki w sztuce, upatrującej w „nowości” naczelną kategorię estetyczną. Szkolut stwierdza, iż w pełni nadają sens wystąpieniu Lwa Tolstoja późniejsze wydarzenia, mające obraz w ideologii ruchów awangardowych, a przede wszystkim w awangardzie rosyjskiej.

W tej kwestii polemizuje zresztą dalej Szkolut ze Stefanem Morawskim w kolejnym eseju *Między utopią artystyczną a ideologią społeczno-polityczną*. Artystyczny nurt awangardowy odznacza się, a w szczególności rosyjski, nastawieniem utopijnym zakotwiczonym w myśli marksistowskiej. Główne hasło, zarówno awangardy politycznej jak i artystycznej, to hasło „radość niszczenia jest radością tworzenia” – jednotorowe nastawienie na nowość, zniszczenie tego, co tradycyjne. Uwidacznia się tutaj głęboki sens społeczny, mający swój przejaw w chęci wykreowania nowego świata, nowego człowieka, nowego społeczeństwa. Z drugiej strony widoczne jest nastawienie na estetyzację życia. Problem, a wręcz tragedia, tej awangardy wynika, sądzi Autor, z tego, iż „wpadła w pułapkę totalitaryzmu”, chcąc realizować swe szlachetne, utopijne ideały.

Kolejne zmiany w myśleniu awangardowym przyniosły powojenne kierunki neoawangardowe z kluczową ideą – hasłem „śmierci sztuki” jako „autonomicznej dziedziny kultury symbolicznej”. Zanegowana została w ten sposób zasada estetycznej istoty sztuki, podważona jej racja bytu w kulturze w wersji mimetycznej. Wyznaczniki nowej sztuki odnajdywane być powinny w pozaestetycznym obszarze wyborów światopoglądowo-aksjologicznych. Wyraz twórczego działania artysty rozstrzygane są w tych samych kategoriach, co wszystkie czyny życiowe człowieka. „Być neoawangardystą – cytuje Szkolut Stefana Morawskiego – to znaczy wybrać pewien styl życia cechujący się m.in. maksymalnym napięciem twórczym, dążeniem do autentyzmu i stałego pogłębiania samowiedzy, krytycyzmu i autokrytycyzmu, zdolnością do podejmowania ryzyka związanego z ciągłym przekraczaniem granic wytyczanych przez panującą moralność, władzę polityczną, kościelną” (s. 57).

Awangarda w sztuce prowadzi w ten sposób do wytworzenia się pojęcia „antyszuka”, co ma uświadomić człowiekowi, że nie tylko wybrańcy obdarzeni talentami mogą tworzyć „iluzję estetyczną”, lecz że autentyczna rola sztuki polega na kształtowaniu życia jako podstawowej materii twórczej. Szkolut wskazuje, iż ciężko rozstrzygnąć, czy słuszność leży po stronie zwolenników antyszuki, czy też amatorów sztuki w wydaniu auratyczno-estetycznym. Te dwie skrajnie odmienne propozycje, mają jednakże wspólne treści: dążenie do nadania sztuce „autentycznego sensu humanistycznego” i utopijny charakter postulatów. Sprawdzając problem do podstawowego dylematu „kontemplacja czy działanie”, Autor odwołuje się do poglądów hiszpańskiego filozofa J. Ortega y Gassetta, iż „czysta kontemplacja jest niemożliwa, oznaczałaby całkowitą bezstronność postrzegającego podmiotu”. Szkolut skłania się ku stanowisku, iż fikcja artystyczna zawsze

odgrywała i będzie odgrywać rolę w poszerzaniu horyzontów naszego świata, dzięki niej możemy dostrzec to, co pomijamy w zwykłej, szarej codzienności.

W kolejnym eseju *Prawda sztuki – prawda polityki* Szkolut rozważa problem powiązań sztuki z polityką, polemizując z Henrykiem Kieresiem. Owa deliberacja prowadzona jest w kontekście kwestii dotyczącej zaangażowania moralno-narodowego artysty i jego odpowiedzialności za sztukę. Dywagacje dotyczące tego problemu zainspirowane są pytaniem, a zarazem stwierdzeniem, Michaila Bachtina: czy artystę i jego sztukę należy oceniać według autonomicznych kryteriów, czy też tworzą one integralną całość?

Autor wyodrębnia trzy rodzaje i funkcje, jakie pełni sztuka: krytyczno-polityczną, krytyczno-moralną i krytyczno-ludyczną. Nadmierne zaangażowanie artysty w kwestie polityczne, sądzi Szkolut, stanowi poważne zagrożenie dla wartości jego twórczości. Twórca musi pamiętać o tym, iż „sztuka humanistyczna” polega nie tylko na rozdrapywaniu problemów narodowych, ale przede wszystkim na tym, że staje się nośnikiem problemów i wartości, mających ponadczasowy i ogólnoludzki wymiar. Szkolut nie twierdzi, iż sztuka nie powinna podnosić „kwestii narodowych”, uważa tylko, iż nadmierna „polityzacja” twórczości wpływa negatywnie na wartość sztuki i zawęża jej zasięg, „wręcz grozi izolacją kulturalną” – co oznacza w pierwszej części eseju Kieresiowi. Według Szkoluta Kiereś ogranicza odpowiedzialność artysty względem narodu do scalania wspólnoty narodowej w odniesieniu do „zmitologizowanej tradycji”, zapominając o odwiecznym „prawie do zgorszenia”, jakie przysługuje artyście w kręgu kultury europejskiej. Prawie do trzeźwej krytycznej oceny, stereotypów i wyobrażeń, jakie narosły w danej wspólnoty narodowej. Poddanie krytyce pewnych fałszywych wyobrażeń o sobie, które „urośli do rangi tradycji narodowej”. I taki właśnie artysta jest predestynowany do obiektywnej oceny, i w pełni spełnia swe posłannictwo artystyczno-etyczne.

W tekstach zebranych w rozdziale *Sztuka w perspektywie ponowoczesnej* Autor stara się odpowiedzieć na pytanie: Jakie jest miejsce i rola sztuki w ponowoczesności? Jaki jest świat, w którym żyjemy, jaka sztuka oddaje „ducha naszej epoki” i czy jest możliwe, by pełniła „funkcje nauczycielki”? Szkolut nie przyjmuje postawy „grabarza” współczesności, potrafiącego tylko i wyłącznie wymieniać negatywne przejawy współczesnego świata, nie mającego nic do zaoferowania – żadnego potencjalnego sposobu wyjścia z tak „dramatycznego” położenia, w jakim znalazła się kultura.

Sztuka postmodernistyczna po doświadczeniach modernizmu rezygnuje z poczucia niesienia wielkiej misji cywilizacyjnej, odżegnuje się od estetycznego, moralnego, społeczno-politycznego rygoryzmu. Stara się nie wkraczać na obszary aksjologiczne, światopoglądowe. Twórców cechuje niejednoznaczność i niedookreśloność, to odbiorca ma sam decydować i wybierać, teraz on ponosi odpowiedzialność za swoją interpretację. Postmodernizm dystansuje się od dziedzictwa kulturowego modernizmu europejskiego, który stanowi jego tradycję. Sztuka nie chce być stroniczka, prowadzona przez dziesiątki lat walka z trady-

cją, doprowadziła do upadku sztuki, zostały zakłócone „mechanizmy samoregulacji kultury”. T. Szkolut wskazując poglądy zarówno zwolenników, jak i przeciwników postmoderny, twierdzi „iż trzeba przestać narzekać, tylko zdiagnozować”. I tutaj leży podstawowy problem, gdyż to my tworzymy i jesteśmy współtworzeni przez kulturę, a z tej pozycji bycia „w centrum” wydarzeń obiektywna opinia nie jest łatwa.

W sztuce każdej epoki występują rozmaite opcje filozoficzne, moralne, polityczne itd., ścierają się różne „wektory aksjologiczne”. Zakładając, iż sztuka jest świadomością danej kultury, to właśnie tu, na jej gruncie, trwa nieprzerwany dialog o sensie tradycji kulturowej i miejscu człowieka, artyście w świecie. Problem narasta szczególnie w epokach przełomowych, gdzie „wspólny kod kulturowy” jest trudny do odczytania.

Autor przedstawia propozycję Lyotarda, Rorty’ego, Welsch’ea, skłaniając się do poglądów ostatniego z myślicieli, który w koncepcji rozumu transwersalnego widzi rozwiązanie, szansę na wprowadzenie ład aksjologicznego w życie społeczno-kulturalne, nie pretendującego zarazem do autorytaryzmu. Spory pomiędzy „prawdami” rozstrzygane byłyby na płaszczyźnie horyzontalnej przez tenże rozum, w poszanowaniu odmienności. Idealnym stanem byłby więc dialog pomiędzy różnymi opcjami aksjologicznymi.

Autor wnioskuje, iż uparcie głoszona bezstronność postmoderny nie jest wcale oczywista. Istnieją w obrębie postmodernizmu: próby odnalezienia na nowo sensu wartości takich jak: różnorodność, tolerancja, wolność, sprawiedliwość. Szkolut twierdzi, iż drogą, którą powinny iść zmagania ze współczesnym światem jest zrewidowanie stosunku do europejskiej tradycji, w duchu pluralizmu – „wprowadzenie porządku w chaos świata, bez centrum aksjologicznego, bez ambicji totalizujących” (s. 117). Sama dekonstrukcja dla dekonstrukcji to ślepy zaułek. Uświadomienie roli czy też rangi tradycji jest kluczowe, o czym zdają się zapominać niektórzy filozofowie postmodernistyczni, pomijając fakt, iż jednostka bez „korzeni” jest chwiejna i podatna na wszelkie manipulacje. „Sztuka postmodernistyczna powinna włączyć się w proces przewartościowania wartości modernistycznych za pomocą swoich własnych środków, dzięki czemu mogłaby przenieść w naszą epokę najcenniejsze odkrycia awangardowe głównie patos aktywności krytyczno-emancypacyjnej” (s. 106). I takie właśnie stanowisko, można by określić mianem „awangardy ponowoczesnej”, w której sztuka stałaby się „tłumaczeniem” i „negocjowaniem” pomiędzy różnymi tradycjami kulturowymi. Artysta-tłumacz, negocjator podejmując się tejże roli, miałby zarazem świadomość, że jego wybór drogi dialogu i tolerancji jest wyborem aksjologicznym wynikającym z tradycji.

W kolejnym rozdziale Szkolut porusza problemy edukacji, wychowania „dla” i „do sztuki”. Zostały one ujęte w czterech esejach: *Sztuka i wychowanie w epoce ponowoczesnej. Pamięć kultury a tożsamość człowieka ponowoczesnego: niektóre implikacje dla pedagogiki kultury, Kłopoty z edukacją kulturalną w dobie kultury masowej i Mass media, sztuka i wychowanie dla tolerancji.*

Kluczową kwestią, jaką podejmuje lubelski badacz w tym rozdziale, jest rola edukacyjna sztuki w zmieniającym się kontekście społeczno-kulturalnym naszej cywilizacji, oddalającej się od „modelu społeczeństwa tradycyjnego, opartego na instytucjonalnych autorytetach, czerpiących swą siłę z zakorzenienia w powszechnie uznawanych wzorach dziedzictwa kulturowego” (s. 149). We współczesnej cywilizacji nastąpiło zachwianie wiary w moc i siłę rozumu ludzkiego porządkującego cały świat według wskazań nauki. Szansę utrzymania stabilności w świecie upatruje Tadeusz Szkołut w przyjęciu stanowiska pluralizmu umiarkowanego, uznającego różnorodności „za niezbywalną wartość ethosu ponowoczesnego” z równoznacznym dążeniem do „całościowania” – ustaleniu zespołu pewnych norm i wartości będących ponad podziałami politycznymi, religijnymi itp. Na gruncie kultury wyrażałaby się ta zasada w akceptacji wielorakich kodów kulturowych, uwzględnienia ich „wkładu do kultury ogólnoludzkiej”. Ów uniwersalizm kulturowy cechowałby się szacunkiem dla innych kultur, przy jednoczesnym zachowaniu krytycyzmu i szacunku dla osiągnięć własnej kultury.

Fundamentalną prawdę stanowi dążenie do „jakiejsz formy całości kulturowej”. Podstawowym warunkiem tych dążeń jest dialog w „duchu tolerancji i szacunku dla inności”. Autor opowiada się za tolerancją pozytywną, która wyraża szacunek dla innego jako innego właśnie. Owa „inność” nie jest chorobą, wręcz przeciwnie daje szansę głębszego dotarcia do siebie samego i prawdy o świecie. Co więcej pogląd ten nie jest równoznaczny z wyrzeczeniem się swoich przekonań i systemu wartości.

W świetle takich założeń, rodzi się pytanie, jak dzisiejsza sztuka miałaby, czy też mogłaby uczestniczyć we wcielaniu w życie „modelu kultury uniwersalnej”? „Jaka sztuka byłaby w stanie sprostać wielorakim wyzwaniom epoki postmodernistycznej, jakiego rodzaju twórczość artystyczna najpełniej wyrażałaby możliwość estetyczna oraz ułatwia orientację w coraz szybciej zmieniającym się świecie poprzez wskazanie względnie trwałych układów odniesionych aksjologicznego?” (s. 153).

Sztuka powinna połączyć zarówno formę estetyczną i zaangażowanie światopoglądowo-aksjologiczne, gdyż obojętność wobec świata jednego z tych członków uczyni taką sztukę jałową i martwą wychowawczo. Autor wnioskuje, iż najpełniejsze efekty wychowawcze przynieść może „wychowanie dla sztuki” w ścisłej relacji z „wychowaniem przez sztukę”. Jak powinna wyglądać szkoła w epoce ponowoczesnej i jaka de facto jest, stanowi to poważny problem edukacyjny. Francuski myśliciel A. Filkenkraut, którego przywołuje Szkołut, twierdzi, że szkoła jest nowoczesna, a uczniowie ponowocześni i nie zgadzają się na dyscyplinę, mającą na celu egzekwowanie wiedzy programowej, i odbierają to jako atak na ich wolność, narzucanie „obcych im rygorów moralnych i zupełnie obcych im gustów estetycznych” (s. 157).

Autor wyróżnia dwie przeciwstawne koncepcje współczesnej edukacji. Zwolennicy pierwszej z nich postulują „postmodernizację szkoły”, np. amery-

kańska pedagogika pogranicza (Henry A. Giroux i Peter McLaren). Propagatorzy drugiej, przeciwstawnej koncepcji szkolnictwa, postulują zaostrzenie wymagań i powrót do pewnych prawd fundamentalnych, czyli do „uniwersalnych i nieprzedawnionych” reguł moralności, kanonów poznania i norm estetycznych, które niejako tkwią w nieznannej „naturze ludzkiej” (*Pedagogika organiczeń*, Cz. Miłosz). Pogodzenie tych stanowisk stanowi nie lada wyzwanie, pytanie, czy sztuka współczesna poniesie ten ciężar jest cały czas otwarte. Jedno jest pewne, iż celem misji edukacyjnej sztuki jest kształtowanie jednostek otwartych na inność, znających kody kulturowe występujące poza obrębem ich wspólnoty, przy zachowaniu poczucia przynależności do własnej tradycji i historii, i co istotne – kształtowanie postawy krytycznej.

Kolejnym ważnym zagadnieniem kultury współczesnej jest stosunek kultury elitarnej, nazwanej też kulturą „wysoką”, do kultury trywialnej, określonej jako kultura „niska”. Szkolut za Marią Janion proponuje postawić tę kwestię w duchu oswajania kultury „niskiej”, a nie potępienia jej z pozycji elitaryzmu. Demokracja – zdaniem M. Janion – nie daje gwarancji tego, iż całe społeczeństwo przynależć będzie do wyżyn intelektualnych, znikną elity i wszyscy ludzie będą doskonali moralnie i czerpać będą soki z wysokich wartości kultury. Taki pogląd określany jest przez L.A. Fiedlera „totalitaryzmem edukacyjnym”. Człowiek wykształcony, tak samo jak i ten o niższym poziomie edukacyjnym ma prawo wyboru gustu estetycznego i takich utworów, jakie są adekwatne do ich poziomu wykształcenia. Szacunek dla takich wyborów jest fundamentem demokracji. Nie jest to „równoznaczne z wyrzeczeniem się wszelkich zabiegów edukacyjnych”. M. Janion optuje za „oswajaniem kultury masowej” na jej obszarze, mając za oręż jej własne narzędzie. Tzw. podwójne kodowanie postmodernistycznego dzieła, mieszające kulturę niską i wysoką, może odnieść pozytywny skutek, poprzez ukazanie pustki wewnętrznej stereotypów i konwencji, jakimi posługuje się kultura masowa.

Lubelski badacz ukazuje powołanie sztuki postmodernistycznej poprzez metaforę lustra, w którym człowiek „ujrzy swoją twarz, człowieka który rozczarował się do utopii, utracił oparcie w tradycji zawiódł się na idealach postępu” (s. 166). Zrozumienie sztuki postmodernistycznej wymaga nie mniejszego zaangażowania edukacyjnego niż w rozumienie sztuki dawniejszej. Szkolut optuje za podjęciem działań w duchu hermeneutyki krytycznej, którą posługuje się M. Janion. Bez względu na ocenę, jaką wydamy kulturze postmodernistycznej: pozytywną czy negatywną, niewątpliwie jest ona wyzwaniem dla teorii współczesnej edukacji.

Autor odwołuje się tu również do roli tradycji i jej przeformułowania w dzisiejszym świecie, mówi o zadaniach mass-mediów i ich nieuniknionemu wpływowi na życie współczesnego człowieka. Konstruktywna krytyka korzystania z mass-mediów powinna przede wszystkim spróbować udzielić odpowiedzi na pytania: co kultura masowa robi z nami, a także co my możemy zrobić z kulturą masową?

Nie można dopuścić do niwelowania granicy, jaka istotnie istnieje pomiędzy kulturą masową a wysoką. Kultura świetnie spełnia swoje zadanie, zaspokajające różnorakie potrzeby odbiorców, „nazywanie jednakże utworu doskonale spełniającego oczekiwania masowego odbiorcy dziełem sztuki jest nadużyciem terminologicznym. Sława może towarzyszyć zarówno dziełom sztuki wysokiej, jak i popularnej, nie ona jednak stanowi o ich randze w porządku samej sztuki”.

Tadeusz Szkolut pomimo tego, iż nie neguje i wskazuje na pozytywne sztuki popularnej, uważa iż niepodważalną alternatywą była i pozostanie w stosunku do niej sztuka wysoka – „która całymi swymi dziejami zaświadcza, że przeznaczeniem człowieka jest poszukiwanie prawdy i wieczny niedosyt prawdami już odnalezionymi” (s. 174).

Kolejny problem, to rzecz *O niezbędności awangardy*. Autor polemizuje z tezą Zygmunta Baumana, według którego w epoce ponowoczesnej awangarda nie jest możliwa. Szkolut jest świadomy faktu, iż moc awangardowych hasel wygasła, a przyczyny tego są różnorakie. Wskazuje tu czynniki ogólnokulturowe (wygaśnięcie ślepej wiary w postęp i jego zbawienne skutki dla ludności), wewnątrzawangardowe (maksymalizm zamierzeń, wyczerpanie nowości), oraz przyczyny socjalne, polegające na spowszednieniu awangardowych hasel i wartości.

Porażka awangardy jako formacji modernistycznej nie wynikała z faktu utopijności całego programu, lecz niechęci do ciągłej rewizji własnych poglądów: „Bunt przeciwko konwencjom sam przerodził się w konwencję”. Szkolut wskazuje na ten problem, jednocześnie podkreślając, że istotą postawy awangardowej jest afirmacja takich wartości jak: idee zmiany, przekraczanie granic zastanego świata, krytycyzm i dążenie ku nowości. Idee te nie uległy dezaktualizacji i stanowią nadal ważny element sztuki. Oznacza to, że ponowoczesność nie jest zamkniętą na kluczowe wartości postawy awangardowej.

Książkę zamykają rozważania na temat roli tradycji, twórczości w sztuce, a także roli kategorii „nowości”, śledząc tę ostatnią od chwili narodzin do widocznego dziś jej upadku.

Warto sięgnąć do tej pozycji z kilku powodów. Może ona stanowić wstęp do pozytywnej krytyki postmodernizmu, odnoszącej się zarówno do głosów gloryfikujących postmodernę, jak i skrajnych jej przeciwników. Autor stara się znaleźć „złoty środek”, z całej dyskusji wyprowadza konkretne wnioski odnośnie roli tradycji, awangardowego sposobu myślenia, szeroko pojętego relatywizmu kulturowego, posłannictwa edukacji w dzisiejszym świecie, nazywanym „ponowoczesnym”.

Anna Bastrikin

SZYMON WRÓBEL: Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?, (Monografie FNP, seria humanistyczna), Wrocław 1997, ss. 235.

Już jakiś czas temu ukazała się książka z pogranicza filozofii, psychoanalizy, językoznawstwa, otwierająca nowe perspektywy myślenia o świadomości i nieświadomości, podmiocie, poznaniu. Jakkolwiek liczne byłyby poruszane przez Autora zagadnienia, na powierzchnię wciąż wypływa problem, którym fascynowało się i fascynuje nadal wielu myślicieli, problem źródła i początków pod różnymi postaciami.

Autor pokazuje, jak freudowskie odkrycie nieświadomości wpłynęło na myślenie o poznaniu, a przez to o całej filozofii i nauce, jakie były konsekwencje ontologiczne i metodologiczne tego odkrycia. Zasadnicze pytanie książki Wróbla brzmi – czy podmiot poznający daje się sprowadzić do sumy zdarzeń psychologicznych, dla których „Ja” stanowi wspólną nazwę, czy raczej „Ja” nie zawdzięcza niczego zdarzeniom i jest istnieniem o charakterze świadomości (*cogito*) – jako epistemologicznego absolutu. Czym byłaby świadomość, skoro nie jest „tylko” wiedzą i nie jest „aż” psychicznością? Autor nie odpowiada jednoznacznie na te pytania, są one sformułowane raczej po to, by zakreślić pole dyskusji, skonfrontować ze sobą różne teorie pozornie nie mające ze sobą wiele wspólnego.

Wróbel stara się wykazać, że psychologia wraz ze swym klasycznym problemem ciała i umysłu jest produktem nowożytnym, że rodzi się wraz z tekstami Kartezjusza, zaburza jednak zaufanie do równania: „psychiczne = świadome”. Myśl, iż psychologia powinna odszukać inny od świadomości przedmiot badań, stanowi przesłankę uruchamiającą dalsze poszukiwania autora. Dlatego zwraca się on w kierunku psychoanalizy i analizuje jej fenomen jako swoistą odmianę myślenia antykartezjańskiego, ale pozostającego w ciągłej polemice z Kartezjuszem.

Na przykład, Lacana – gdy umiejscawia podświadomość w cielesności i interpretuje ciało jako maszynę – można uznać za kartezjanina, ale zaraz pojawia się u niego problematyczne zdanie: „podświadomość ma strukturę taką jak język”. Lacan rozumie je początkowo dosłownie, ale od czasu zwrotu ku strukturalizmowi język jest pojmowany jako pozaznaczeniowa superstruktura, także jako maszyna, automat. Lacan znajduje u Heideggera możliwości krytyki kartezjańskiego pojęcia jaźni, często podpira się zdaniem Heideggera: „Język mówi” („Die Sprache spricht”), ale tak jak u Heideggera akcent pozostaje na zdolności Podmiotu do uzyskiwania wolności, u Lacana na plan pierwszy wychodzi heteronomia struktur, ich ingerencja w działania pozornie tylko autonomicznego „ja”. Dla Lacana na uwagę zasługują warunki, w których wolność właśnie nie dochodzi do skutku⁷.

W psychoanalizie następuje pewne pęknięcie, dwuznaczność – aparat

⁷ H. Vetter, *Lacan między Freudem a Heideggerem*, przeł. J. Miziński, w: „Colloquia Communia” 1989, nr 3–6.

psychiczny można interpretować dwojako: albo jako system reprezentacji, albo jako maszynę. Cechą wspólną tych dwóch interpretacji jest to, że i maszyna, i system reprezentacji tworzą nieświadomość. Istnieją zachowania determinowane przyczynowo–skutkową strukturą organizmu oraz zachowania determinowane strukturą symboliczną. Te pierwsze są nieoperacyjne, drugie operacyjne. W celu eksplikacji reprezentacyjnej teorii aparatu psychicznego, Wróbel korzysta z teorii Lévi–Straussa oraz teorii Chomsky’ego (i gramatyków), ten wariant myślenia o nieświadomości nazywa „teatrem”. Nieświadomość jest miejscem rozgrywania się dramatów, scenariuszy mitycznych, jednostka jest nie tylko reżyserem czy aktorem, ale również sceną. Mity stanowią „maszyny do przewycięzania czasu”. Podobnie jest z innymi systemami reprezentacji – gramatyki (w sensie Chomsky’ego) okazują się maszynami do generowania zdań. Nasuwa się wniosek, że reprezentacyjna i maszynowa teoria umysłu wzajemnie się implikują, oczywiście z pewnymi ograniczeniami, zachowując różnicowanie.

Według Lacana zagadnienia produkcji tekstowej nie mogły być należycie rozwiązane ze względu na określoną ideologię podmiotu istniejącą w kulturze europejskiej od czasów antycznych, a *explicite* wyrażoną przez Kartezjusza. W ideologii tej podmiot jest instancją świadomą, określaną przez swój zamiar i adekwatną myśl („Myślę, więc jestem”). Parafraza Kartezjuszowej formuły prowadzi Lacana do radykalnie odmiennej konkluzji: „Myślę tam, gdzie nie jestem, zatem jestem tam, gdzie nie myślę” („*Je pense, où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas*”). W teorii klasycznej, podtrzymywanej przez strukturalizm, świadomy podmiot nadawał sens wypowiedzi, to, co było materialne w mówieniu i w tekście (tworzywo przekazu) podporządkowano całkowicie intencji mówiącego (należy zwrócić uwagę na dominujące do dzisiaj w teorii komunikacji i informacji terminy: przekaz, przekazywanie)⁸.

W koncepcji psychoanalitycznej celem podmiotu nie jest myślenie i mówienie, ale realizacja pragnienia. Ograniczenie funkcji języka tylko do celów komunikacji jest dla Lacana postacią alienacji cywilizacyjnej, której początki datują się od czasów triumfu myśli racjonalistycznej⁹.

Wróbel napisze, że pytaniem wyjściowym psychologii poznawczej jest pytanie o źródło poznania w ogóle, pytaniem zasadniczym epistemologii jest pytanie o źródło poznania prawomocnego poznawczo. Różnica między epistemologią a psychologią streszczałaby się w różnicy między normą a faktem – kontekstem uzasadniania a kontekstem odkrycia. Epistemologia dostarcza norm, psychologia stara się pokazać, które z tych norm są przestrzegane przez ludzi w ich działalności poznawczej. Psycholog poprzez obserwację działań, próbuje wydobyć i opisać w języku nauki te normy, których podmiot sobie nie uświada-

⁸ Z. Mitosek, *Teorie badań literackich*, Warszawa 1995, *Nieświadomość i język (psychoanaliza)*.

⁹ Tamże, s. 171–172.

nia. Wielkim tematem psychoanalizy jest związek pragnienia z sensem, dlatego Freuda umieścić można obok Platona.

Aparat psychiczny, według Freuda, jest czymś przestrzennym i w tym sensie nie ma on wiele wspólnego z *res cogitans* Kartezjusza (ze strumieniem myśli charakteryzowanym poprzez czas). Nieświadomość jest, u Freuda, stanem stacjonarnym. Nieświadome procesy psychiczne są beczasowe, nie ma podziału na teraźniejszość, przyszłość i przeszłość. Struktura aparatu psychicznego jest zachowawcza. Popęd śmierci jest nieodróżnialny od automatyzmu powtarzania, ekonomia polega na zaoszczędzeniu wysiłku psychicznego. Dzięki oszczędności właśnie uwalnia się rozkosz. Na przykład praca snu polega na tym, że myśl senna dostarcza skrót treści sennej, po czym następną myśl dostarcza kolejnego skrótu. Te mechanizmy dają się zinterpretować lingwistycznie poprzez odwołanie się do dystynkcji Romana Jakobsona: osi syntagmatycznej języka (oś kombinacji – metonimia) i paradygmatycznej (oś wyboru – metafora). Metonimia jest odpowiednikiem procesu przemieszczenia, zaś metafora procesu zagęszczenia (oszczędność). Proces tworzenia metafory można rozumieć jako oszczędzanie (materii języka), za to próba dotarcia do nad-sensu metafory, to proces przeciwstawny oszczędzaniu (energii psychicznej), a więc przeciwstawny powtórzeniu. Metafora przez oszczędność znaczenia staje się pewnym jego zagęszczeniem, ale też produkuje nowe znaczenie, które pierwotnie nie było w niej zagęszczone. Człowiek to nieustający poszukiwacz oszczędności. Odnajdywanie właśnie tego, co znane (szczególnie tam, gdzie moglibyśmy oczekiwać czegoś nowego), a nie nieznanego – jest podstawą całej aktywności poznawczej człowieka. Psychoanaliza z powrotem stara się przywrócić słowom pełnię znaczenia, rozsuplać zbyt gęste miejsca skumulowanej w jakimś znaczącym energii psychicznej.

Freud przyjmuje, że posiadamy przedstawienia słowne i przedstawienia rzeczowe (wyobrażenia rzeczy). Nieświadomość natomiast składa się tylko z przedstawień rzeczowych, świadomość byłaby syntezą tych dwóch wyobrażeń. Na przykład schizofrenię przedstawić można jako nadmiar (oderwanych od przedstawień rzeczowych) przedstawień słownych. Odkrycie Freuda jest, jak napisze Lacan w *Écrits*, odkryciem pola skutków relacji pomiędzy człowiekiem a porządkiem symbolicznym. Ten symbolizm ma nie tyle strukturę zdania, co rebusu, dlatego jego sedno tkwi w retoryce, a nie gramatyce. Aby więc obronić ideę językowego charakteru nieświadomości, należałoby zrezygnować z założenia, że język może mieć charakter uniwersalny, że wszystko da się wyrazić w jednym języku. Lacan mówi, że nieświadomość jest językiem zupełnie innego rodzaju (jest tak pełna sensu, że aż trzeba zrobić skok w „bez-sens”). Czyli nieświadomość jest zarówno chaosem, jak i strukturą znaczącą. Zaakceptowanie tych dwóch twierdzeń jednocześnie jest popadnięciem w sprzeczność, ale Lacan akceptuje sprzeczność mówiąc, że podmiot nieświadomości, podmiot pożądanycy, rozpoznając swoje miejsce wie, że jest skazany na to, by go nigdy nie zająć. Jest radykalnie ekscentryczny względem samego siebie.

„Ja” w filozofii Kartezjusza wyluskane jest przez zaprzeczenie nie dającego się pomyśleć świata. „Ja” nie mówi, a tylko myśli, nawet łączność między nim a jego własnym ciałem pozostaje mu nieznaną. Jest ono pozbawione świata, języka i ciała¹⁰. Stąd filozofia, jak napisze Wróbel, wchodzi w konflikt z kartezjanizmem. Antykartezjanizm postfreudystów polega na tym, że uznają a-dualistyczne (pozbawione jakiegokolwiek zróżnicowania i rozgraniczenia między podmiotem a przedmiotem) podstawy umysłowe człowieka. Nie tyle negują oni dualizm, ile pokazują jego wtórność rozwojową. Nawet jeśli istnieje jakiś podmiot prawd absolutnych, to jest on konstruowany i zadaniem myślenia jest pokazanie zasad tej konstrukcji. „Ja” przestaje być fundamentem i substancją tej konstrukcji, a staje się zwięźnięciem. Odkrycie Freuda dokonuje erozji fundamentalizmu antropologicznego. Ale paradoks podwójnej interpretacji nieświadomości polega na tym, że w pierwszym (ilościowym) ujęciu – nieświadomość pozostaje wciąż jeszcze świadomością, w drugim (jakościowym) nastawieniu – nieświadomość już nie jest psychicznością.

Odnosząc się do myśli Foucaulta dotyczącej źródła, można lepiej zrozumieć, dlaczego nieświadomość jest u Wróbla klamrą spinającą rozważania o świadomości w rozumieniu psychologicznym i epistemologicznym. Źródło – według Foucaulta¹¹ – należy rozumieć jako powtórzenie, ku któremu zmierza myślenie, powrót tego, co zawsze już się zaczęło. Foucault proponuje zażegnać, mimo wciąż powracającej pokusy, naiwne powroty do klasycznej teorii dyskursu. Możliwe, że na zawsze zabronione jest myśleć naraz byt człowieka i byt języka, bo natrafiamy tutaj na nieusuwalną lukę (w której istniejemy i mówimy). Więc wszelkie koncepcje języka lub znaczenia, które chciałyby objawić i wyzwolić właściwy człowiekowi byt, zaliczyć trzeba do filozofii urojeń. W kulturze zachodniej byt człowieka i byt języka nie mogą współistnieć i łączyć się nawzajem, ich niewspółmierność okazuje się jedną z fundamentalnych cech naszego myślenia. Jak długo empiryczne treści umieszczano w przestrzeni przedstawienia, tworzono metafizykę nieskończoności, od kiedy treści empiryczne zostały oderwane od przedstawienia i zawierają w sobie samych zasadę istnienia, metafizyka nieskończoności stała się niepotrzebna – skończoność odsyła tylko do siebie. Na progu XIX stulecia prawo rządzące wypowiedzią przestało wiązać się z przedstawieniem, myśl zwróciła się gwałtownie ku samej mowie (Nietzsche, Mallarmé). Jako radykalne zaprzeczenie pozytywizmu i eschatologii, została ustanowiona analiza przeżycia. Zdaniem Foucaulta projekt fenomenologiczny znajduje ostateczne rozwiązanie w opisie przeżycia, w „ontologii niemyślanego” wyluczającej z obiegu pierwotność „myśle”¹².

¹⁰ H. Vetter, *Lacan między Freudem a Heideggerem*, przeł. J. Miziński, w: „Colloquia Communia” 1989, nr 3–6.

¹¹ M. Foucault, *Człowiek i jego sobowtóry*, przeł. T. Komendant, w: „Literatura na świecie” 1988, nr 6.

¹² Tamże.

Derrida na przykład, wbrew Husserlowi, próbuje pokazać, że świadomość nie jest nigdy uprzednia w stosunku do języka. W tym kontekście, pierwotności języka, problem źródła właściwie zanika, według Derridy – „źródło należy zatem rozumieć jako *powtórzenie tego, co pierwsze*, w teatralnym sensie tych słów: odtworzenie pierwszego publicznego przedstawienia, poprzedzającego to przedstawienie. Toteż «pierwotny jest nie-początek». U źródeł, czy w zasadzie (*in principio*), nie istnieje już spokojna tożsamość, za sprawą której pierwotne byłoby wyłącznie pierwotne. Gdyby u źródła istniała tylko prosta tożsamość, nic z tego źródła nie wydobyłoby się”¹³.

Wróbel w końcowych „wnioskach, konstatacjach i rekapitulacjach” swojej książki pisze, że problemy filozoficzne uległy rozproszeniu w mnogich dyscyplinach naukowych, by na odmiennym gruncie uzyskać nowe wcielenia, a wraz z nimi nowe techniki ich osławiania.

To rozproszenie możliwe było w dużej mierze dzięki Kartezjuszowi, który uwolnił naukę od balastu niepewności co do pierwszych założeń, rozwiązując je za pomocą metody, która jak każda oryginalna i dobrze funkcjonująca technika zrodziła wiele swoich odmian, w których często trudno dopatrzeć się pierwowzoru.

Agnieszka Doda

¹³ V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, Warszawa 1996, s. 174–175.

Z życia Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Protokół z Walnego Zebrania Sprawozdawczo–Wyborczego Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego z dnia 10 stycznia 2000 r.

Pod nieobecność chorego przewodniczącego Oddziału prof. Adama Węgrzeckiego zebranie zagościła dr hab. Czesława Piecuch.

Zebrani jednogłośnie wybrali prof. Beatę Szymańską na przewodniczącego Walnego Zebrania, a dr. Zbigniewa Zalewskiego na protokolanta.

Protokół z Walnego Zebrania Sprawozdawczego z dnia 11 stycznia 1999 r. odczytała dr hab. Czesława Piecuch. Następnie przedstawiła ona sprawozdanie z działalności Oddziału oraz sprawozdanie finansowe. Sprawozdanie Komisji Rewizyjnej odczytał jej przewodniczący prof. Ignacy Fiut, wnosząc – wobec braku zastrzeżeń co do sposobu gospodarowania finansami Oddziału – o przyjęcie sprawozdania. Zastrzegł przy tym, iż nieco wyższy mógłby być stopień ściągłości składek członkowskich.

W dyskusji nad sprawozdaniami prof. Władysław Stróżewski przypomniał, iż Zarząd Główny PTF proponuje skreślanie z listy członków Towarzystwa tych wszystkich, którzy uchylają się od płacenia składek, oraz wyraził ubolewanie, że nie odbył się odczyt dla uczczenia 90–lecia istnienia Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie, a także postulował, by zwiększyć częstotliwość odbywania spotkań Oddziału, wskazując równocześnie, iż w bieżącym roku przypada 30–ta rocznica śmierci prof. Romana Ingardena. Dr hab. Czesława Piecuch wyjaśniła, że są pewne problemy z identyfikacją tych, którzy w minionych latach dokonywali wpłat na pocztę – Towarzystwo dostawało z banku jedynie potwierdzenia wpłat, ale bez możliwości identyfikacji wpłacających. Prof. Ignacy Fiut zauważył, iż mniejsza w minionym roku intensywność prac Towarzystwa związana była z tym, że w Krakowie odbyły się dwa duże międzynarodowe kongresy filozoficzne: XIV International Conference of Logic, Methodology and Philosophy of Science oraz III World Conference of Phenomenology of Life, w organizację których zaangażowanych było wielu członków Oddziału.

W dyskusji programowej powróciła sprawa malejącej częstotliwości spo-

tką Oddziału. Prof. Józef Lipiec przypomniał inny z niezrealizowanych postulatów poprzedniego Walnego Zebrania: promowanie książek wydawanych przez krakowskich autorów–członków Towarzystwa proponując, by w najbliższym czasie odbyć spotkanie poświęcone książce dr Janiny Makoty. Dr Jan Hartman wniosł o to, by dla ożywienia działalności Oddziału zmienić porę i miejsce odbywania spotkań na bardziej atrakcyjne, zachęcać studentów do uczestniczenia w spotkaniach oraz publikować teksty wygłaszanych odczytów w jednym z krakowskich pism filozoficznych. Postulował też, by Oddział Krakowski PTF współsfinansował księgę pamiątkową przygotowaną dla uczczenia 60–lecia prof. Jana Woleńskiego. Dr Marta Kudelska zaproponowała, by dla uatrakcyjnienia posiedzeń Towarzystwa obok odczytów wprowadzić koreferaty, przez co częściej dochodziłoby do filozoficznych kontrowersji i burzliwych dyskusji. Prof. Władysław Stróżewski przypomniał, że miejscem właściwym dla publikowania tekstów wygłaszanych odczytów jest „Ruch Filozoficzny”.

Zebrani jednogłośnie przyjęli sprawozdania Zarządu oraz Komisji Rewizyjnej za poprzedni rok.

Następnie dokonano wyboru przewodniczącego Zarządu Oddziału. Został nim ponownie prof. Adam Węgrzecki. Zebrani jednomyślnie wybrali następnie nowy zarząd, w którego skład weszli:

dr hab. Czesława Piecuch (skarbnik)
dr Marta Kudelska
prof. Karol Tarnowski (wiceprzewodniczący)
dr Leszek Kusak (sekretarz)
dr Jan Hartman
dr Zbigniew Zalewski.

Powołano też jednomyślnie nową Komisję Rewizyjną w składzie:

dr Janina Makota
mgr Grażyna Podraza–Ucińska
prof. Ignacy Fiut.

Następnie wybrano delegatów i zastępców delegatów na Walne Zebranie Sprawozdawczo-Wyborcze Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, które odbędzie się w Warszawie w dniu 28 stycznia br. Zostali nimi:

Delegaci:
dr Małgorzata Baranowska
prof. Karol Tarnowski
dr Zbigniew Zalewski

Zastępcami delegatów zostali:

dr hab. Czesława Piecuch
prof. Ignacy Fiut.

Protokolował
dr Zbigniew Zalewski

Sprawozdanie z działalności Oddziału Gdańskiego PTF w 1999 roku

W roku 1999 odbyło się 7 posiedzeń naukowych Oddziału.

W związku z 10 rocznicą Okrągłego Stołu Oddział zorganizował Konferencję naukową pt. „*Filozofia okrągłego stołu*” i jej społeczne implikacje, na której wygłoszono 6 odczytów.

Ogółem w roku 1999 wygłoszono 11 odczytów. Wykaz wygłoszonych odczytów w załączeniu.

Zarząd Oddziału odbył 3 posiedzenia, na których omawiano sprawy związane z działalnością Oddziału.

W dniu 1 I 1999 Oddział liczył 109 członków. W ciągu roku zmarła 1 osoba (ks. prof. dr hab. Kazimierz Kloskowski). Wysłano do Zarządu Głównego PTF trzy deklaracje członkowskie.

Aktualnie, w dniu 31 XII 1999 Oddział liczy 108 członków, w tym 35 kobiet.

Przewodniczący Oddziału
Doc. dr Marian Pyrz

Odczyty wygłoszone w Oddziale Gdańskim PTF w 1999 roku

1. 25 I – Prof. dr hab. Stanisław Dąbrowski (OG PTF) – *Haruspicium egzegetyczne, czyli wróżenie z wnętrzości tekstu. Analiza eseju L. Kolańskiego pt. „Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii.*
2. 22 II – Dr Stefan Palczyński (UG) – *Romualda Hubego teoria działania i czynu.*

Konferencja: *Filozofia „okrągłego stołu” i jej społeczne implikacje.*

19 IV – I część konferencji:

3. Mgr Andrzej Gwiazda (OG PTF) – *Geneza i skutki „okrągłego stołu”.*
4. Mgr Franciszek Potulski (OG PTF, poseł SLD) – *„Okrągły stół” w opinii lewicy.*
5. Dr Janusz Golichowski (UG) – *Trzy mity „okrągłego stołu”.*

26 IV – II część konferencji:

6. Dr Jerzy Wojtkowiak (UG) – *„Okrągły stół” a Solidarność.*
7. Mgr Joanna Gwiazda (OG PTF) – *Propaganda „okrągłego stołu”.*
8. Doc. dr Marian Pyrz (UG) – *Semantyka oszustwa i jego skutki edukacyjne.*
9. 17 V – Prof. dr hab. Ludwik Kostro (UG) – *Dlaczego coraz więcej intelektualistów chrześcijańskich przestaje wierzyć w boskość Chrystusa?*
10. 18 X – Prof. dr hab. Stanisław Dąbrowski – *Degradująca troska (w miejsce degradującej obcości), a nie dialog. Krytyka dokumentu Episkopatu „Niewierzący w parafii.*
11. 26 XI – Prof. dr hab. Bogusław Wolniewicz (UW) – *Wolność a prawo.*

Sekretarz Oddziału
Dr Lech Grudziński

Protokół z Walnego Zebrania Oddziału Toruńskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 6 stycznia 2000 r.

1. I. Zebranie otworzył prof. dr hab. Leon Gumański i na przewodniczącego zebrania zaproponował prof. dr. hab. Józefa Pawlaka, a na protokolanta – dra Andrzeja Pietruszczaka. Obie kandydatury zostały przyjęte jednogłośnie.
2. Protokół z poprzedniego Walnego Zebrania odczytał mgr Marcin Zdrenka. Protokół został przyjęty jednogłośnie.
3. Sprawozdanie z działalności Oddziału w roku 1999 odczytał Sekretarz, dr Zbigniew Nerczuk.
4. Sprawozdanie finansowe Oddziału w roku 1999 odczytał Skarbnik, dr Cezary Gorzka.
5. Oba sprawozdania zostały przyjęte jednogłośnie.
6. Komisja rewizyjna wystąpiła o udzielenie absolutorium dla Zarządu Oddziału.
7. Odbyła się dyskusja nad sprawozdaniem. Prof. dr hab. Ryszard Wiśniewski przypominał o zorganizowanej Konferencji poświęconej Tadeuszowi Czeżowskiemu oraz o przyjęciu dużej liczby nowych członków Oddziału. Dr Nerczuk poruszył problem godzin rozpoczynania posiedzeń naukowych Oddziału. W tej kwestii wypowiedzieli się również profesorowie Gumański, Wiśniewski i Pawlak.
8. W jawnym głosowaniu udzielono absolutorium ustępującemu Zarządowi Oddziału. Trzy głosy były wstrzymujące (członkowie Zarządu), pozostałe były za.
9. Jedynym kandydatem na nowego przewodniczącego Oddziału był prof. Leon Gumański. W głosowaniu jawnym wybór był jednomyślny (kandydat nie brał udziału w głosowaniu).
10. Jedynym kandydatem na nowego sekretarza Oddziału był dr Zbigniew Nerczuk. W głosowaniu jawnym wybór był jednomyślny (kandydat nie brał udziału w głosowaniu).
11. Jedynym kandydatem na nowego skarbnika Oddziału był mgr Marcin Zdrenka. W głosowaniu jawnym wybór był jednomyślny (kandydat nie brał udziału w głosowaniu).
12. Jednogłośnie do Komisji Rewizyjnej zostali wybrani: prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski, dr Cezary Gorzka i dr Andrzej Pietruszczak.
13. Na delegatów na Walne Zgromadzenie PTF zostali wybrani członkowie nowego Zarządu Oddziału. Członkowie nowego Zarządu wstrzymali się od głosu, pozostałe osoby były za.

14. Prof. Leon Gumański przedstawił plan pracy Oddziału na rok 2000. Plan pracy został zaakceptowany.
15. W wolnych wnioskach prof. Pawlak przypomniał o organizowanej w tym roku konferencji poświęconej filozofii na Uniwersytecie Stefana Batorego. Dr Nerczuk zaproponował sposób zwiększenia liczby członków Oddziału.
16. Minutą ciszy uczczono pamięć zmarłego w roku 1999 dra Tadeusza Zdrenki, członka Oddziału Toruńskiego.

dr Andrzej Pietruszczak

Sprawozdanie z działalności Oddziału Toruńskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego za rok 1999

1 stycznia 1999 r. Oddział liczył 39 członków, w tym 3 kobiety. W bieżącym roku zmarł długoletni członek PTF dr Tadeusz Zdrenka. Obecnie Oddział liczy 38 członków, w tym 3 kobiety. W roku 1999 do toruńskiego Oddziału PTF wstąpiło 11 nowych członków, których zgłoszenia zostały przesłane do Zarządu Głównego PTF. Po oficjalnym przyjęciu kandydatur Oddział będzie liczył 49 członków, w tym 9 kobiet.

W roku 1999 w skład Zarządu Oddziału PTF wchodził:

Przewodniczący: prof. dr hab. Leon Gumański, 87-100 Toruń, Krasieńskiego 61/4

Sekretarz: dr Zbigniew Nerczuk, 87-100 Toruń, Sienkiewicza 14c/24

Skarbnik: dr Cezary Gorzka, 87-100 Toruń, Św. Józefa 7

W skład Komisji Rewizyjnej:

Przewodniczący: prof. Włodzimierz Tyburski, 87-100 Toruń, Kwiatowa 34

Członek: mgr Wiesław Mincer, 87-100 Toruń, Kraszewskiego 20 A/22

Członek: dr Andrzej Pietruszczak, 87-100 Toruń, Kos. Kościuszkowskich 12 A/14

W roku 1999 zorganizowano jedno sympozjum naukowe, odbyło się pięć posiedzeń naukowych oraz Walne Zebranie Oddziału za rok 1998.

Na zorganizowanym wspólnie z Instytutem Filozofii UMK w dniach 10-11 czerwca 1999 sympozjum *Tadeusz Czeżowski – Dziedzictwo idei: Logika – Filozofia – Etyka* wygłoszono 31 referatów (w załączniku do sprawozdania – lista referatów).

Podczas posiedzeń naukowych Oddziału wygłoszone zostały następujące referaty:

14 stycznia 1999 – dr Witold Tulibacki *Moralność zobiektywizowana w perspektywie naturalizmu antropologicznego*

18 maja 1999 – prof. Richard Kamber (The College of New Jersey) *Beyond Good and Evil in American Movies*

9 listopada 1999 – prof. Andrzej Szahaj (Instytut Filozofii UMK) *Spór o liberalizm w najnowszej filozofii polityki*

30 listopada 1999 – prof. Ryszard Paradowski (Katedra Politologii UMK) *Bergson i problemy metafizyki. Jeszcze o pochodzeniu wartości*

16 grudnia 1999 – mgr Krzysztof Abriszewski (Instytut Filozofii UMK) *Rzekome szaleństwo Berkeleya, czyli jak przestać czytać Kartezjusza i zacząć czytać Berkeleya*

Prócz działalności odczytowej, wydano cztery zeszyty kwartalnika „Ruch Filozoficzny” oraz prowadzono akcję zmierzającą do pozyskania nowych członków, w wyniku której przyjęto 11 nowych członków (w tym 6 kobiet).

Przewodniczący Zarządu
prof. dr hab. Leon Gumański

Sekretarz Oddziału
dr Zbigniew Nerczuk

Plan pracy Polskiego Towarzystwa Filozoficznego – Oddział w Toruniu – na rok 2000

W ramach planu pracy na rok 2000 postanowiono kontynuować działalność odczytową. Planuje się nawiązanie bliższej współpracy z działającym przy Instytucie Filozofii Kolem Filozoficznym i wspólne zorganizowanie odczytów. Ponadto, Oddział będzie kontynuował bliską współpracę z Instytutem Filozofii UMK, wraz z którym planuje zorganizowanie konferencji naukowej w Wilnie, oraz z Towarzystwem Naukowym w Toruniu. W roku 2000 ukażą się cztery kolejne zeszyty „Ruchu Filozoficznego”.

Przewodniczący Zarządu
prof. dr hab. Leon Gumański

Sekretarz Oddziału
dr Zbigniew Nerczuk

Autobiogramy

ZOFIA ROSIŃSKA

Urodzona 15 maja 1940 roku w Kajetanach k. Warszawy. Studia na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego ukończyła w 1964 roku broniąc pracy magisterskiej *Poglądy filozoficzne Guyau*, napisanej pod kierunkiem profesora Stefana Morawskiego. W roku 1965 uzyskała absolutorium na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Pracę doktorską *Nieświadomość i kultura – filozoficzna interpretacja poglądów C.G. Junga* obroniła w 1971 roku. W 1984 roku habilitowała się na podstawie pracy *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*.

W dorobku naukowym ma ponad 50 artykułów naukowych i recenzji z zakresu estetyki, psychoanalizy i filozofii kultury. Opublikowała 4 książki: *Jung*, Wiedza Powszechna 1982; *Współczesne kierunki psychologii, ich geneza i rozwój*, PWN 1984, (wspólnie z Cz. Matuszewiczem); *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, PWN 1985; *Freud*, Wiedza Powszechna 1993.

Od 1964 roku zatrudniona na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego kolejno jako asystent, st. asystent, adjunkt, docent, profesor. W latach 1987–1990 kierowała Zakładem Filozofii Religii oraz Studium Religioznawczym Uniwersytetu Warszawskiego. W okresie 1990–1993 przebywała w USA jako *visiting professor* na St. Lawrence University w Canton, N.Y. Po powrocie do kraju i przejściu profesora Stefana Morawskiego na emeryturę w 1993 roku przejęła kierownictwo Zakładu Filozofii Kultury Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

W swym rozwoju naukowym pozostawała głównie pod wpływem Władysława Tatarkiewicza, Leszka Kołakowskiego, Stefana Morawskiego i Stanisława Pazury, a w zakresie pracy dydaktycznej Johna Valentine.

TERESA RZEPA

Teresa Rzepa urodziła się 3 lutego 1952 roku w Kaliszu Pomorskim. Studia psychologiczne odbyła w latach 1969–1974 na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W ramach studiów uczęszczała na zajęcia z logiki i metodologii nauk prowadzone przez Jerzego Kmitę, a z filozofii – przez Stefana Kaczmar-

ka i Leszka Nowaka oraz na – niezapomniane – zajęcia z historii psychologii ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia myśli Kazimierza Twardowskiego dla rozwoju psychologii polskiej, prowadzone przez Barbarę Rosemann. Studia ukończyła z wyróżnieniem (średnia: 4,95), w trybie indywidualnym. Promotorem jej pracy magisterskiej był Eugeniusz Talejko, a obrona odbyła się 21 marca 1974 r. Pod Jego kierunkiem przygotowała rozprawę doktorską *Typologiczne uwarunkowania stanu postmonotonijnego*, którą – ze względu na śmierć Profesora – broniła pod opieką Bolesława Homowskiego, 5 stycznia 1979 r. Jeszcze podczas studiów (od 1 grudnia 1973 r.) została zatrudniona w Instytucie Psychologii UAM, gdzie pracowała do 30 września 1993 r. Odbyła kolokwium habilitacyjne 15 października 1990 r. na podstawie książki pt. *Psychologia Władysława Witwickiego*. Podczas przygotowywania tej pracy spotkała się z życzliwą pomocą Rodziny i uczniów Władysława Witwickiego: Haliny Barankiewicz, Xymeny Gliszczyńskiej, Celiny Kulik, Andrzeja Nowickiego, Zbigniewa Pietrańskiego, Marii i Ryszarda Radwiłowiczów, Juliusza B. Saloniego, Haliny Sosińskiej, Tadeusza Zielińskiego.

W Instytucie Psychologii była zatrudniona najpierw w Zakładzie Psychologii Pracy i jej zainteresowania skupiały się głównie wokół problematyki monotonii i komunikacji interpersonalnej, po czym od 1981 roku brała aktywny udział w warszawskich spotkaniach semiotycznych, kierowanych przez Jerzego Pelca i Idę Kurcz. W tym czasie była współtwórcą (obok Ryszarda Stachowskiego i Marka Ziółkowskiego) poznańskiego seminarium psychosemiotycznego, które odbywało się w systemie dwutygodniowym od 1981 do 1986 roku. Ze względu na zrozumiałą zmianę kierunku zainteresowań, od 1 grudnia 1986 r. rozpoczęła pracę w nowopowstałym Zakładzie Historii Myśli Psychologicznej, zajmując się głównie filozofią nauki, psychologią języka oraz psychologią w filozoficznej Szkole Lwowsko-Warszawskiej. W tym czasie była (od 1982 r.) członkiem Rady Wydziału Nauk Społecznych, Rady Instytutu Psychologii, wicedyrektorem do spraw nauki w Instytucie Psychologii, członkiem komisji wyborczych i instytutowej komisji ocen. W 1991 r. zainaugurowała powołanie grupy badawczej, której celem jest przygotowywanie i publikowanie serii „Historia nauki polskiej w autobiografiach”. Grupa ta obecnie działa przy Uniwersytecie Szczecińskim pod nazwą Ośrodek Badań Biograficznych. Od 1 października 1993 r. podjęła pracę w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego jako kierownik Zakładu Zachowań Społecznych. Od 1 grudnia 1995 r. kieruje Katedrą Psychologii (oraz – w jej ramach – Zakładem Psychologii Społecznej i Psychobiografistyki) w tymże Uniwersytecie.

Teresa Rzepa jest członkiem kilku towarzystw naukowych: Polskiego Towarzystwa Psychologicznego, Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, CHEIRON-u, Międzynarodowego Towarzystwa Badań nad Snami. Jest również członkiem Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Psychologii. Otrzymała dwie nagrody naukowe MEN, nagrodę Wydziału I PAN, kilkanaście nagród rektorskich (naukowych i dydaktycznych), jak również liczne granty (m.in. KBN, MEN, JM Rektora UAM i US, Wojewody Koszalińskiego).

Zainteresowania Teresy Rzepy koncentrują się głównie wokół filozofii nauki, filozofii i psychologii języka, psychosemiotyki, psychobiografistyki, historii i metodologii psychologii. Od 1992 roku – w ramach zainteresowań psychobiograficznych – pracuje nad teorią portretowania psychologicznego, korzystając z gromadzonych autobiografii wybitnych uczonych. Jednakże jej największą pasją jest pogłębianie wiedzy na temat psychologii opisowej i odkrywanie psychologicznych tajemnic myśli Kazimierza Twardowskiego i Jego uczniów–psy-

chologów: Władysława Witwickiego, Stefana Blachowskiego, Stefana Baleya, Mieczysława Kreutza i innych.

BIBLIOGRAFIA

a) Wydawnictwa zwarte

(1975) 1. *Wybrane problemy psychologii, socjologii i pedagogiki pracy*, współautor: E. Talejko, s. 5–49, Wyd. PTE. Służby pracownicze, Poznań. (1986) 2. *Orientacja w miarach rzeczy (cech) i zdarzeń*, ss. 207, Wyd. Naukowe UAM, Poznań. (1988) 3. *Relacje między doświadczeniem językowym a doświadczeniem indywidualnym*, współautor: S. Frydrychowicz, ss. 157, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź. (1991) 4. *Psychologia Władysława Witwickiego*, ss. 246, Wyd. Naukowe UAM, Poznań [recenzje: R. Jadczyk, *Nie tylko o psychologii Witwickiego*, „Edukacja Filozoficzna” 1991, t. 11, s. 243–246; A. Kosnarewicz, Teresa Rzepa, *Psychologia Władysława Witwickiego*, Poznań 1991, „Ruch Filozoficzny” 1991, nr 3–4, s. 287–290; S. Zamecki, Teresa Rzepa, *Psychologia Władysława Witwickiego*, Poznań 1991 „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1991, nr 4, s. 116–124]. (1992) 5. *Intuicja w badaniach psychologicznych*, UAM, Poznań, ss. 71 [recenzje: J. A. Malinowski, Teresa Rzepa, *Intuicja w badaniach psychologicznych*, UAM, Poznań 1992 „Kultura i Edukacja” 1993, nr 2 (4), s. 173; D. Chmielewska–Banaszak, T. Rzepa: *Intuicja w badaniach psychologicznych*, UAM, Poznań 1992 „Zdrowie Psychiczne” 1994, nr 1–2, s. 163–165]. (1994) 6. *Polacy w Rosji. Studium psychosocjologiczne Polaków z Sankt-Petersburga*, współautor: J. Leoński, Ośrodek Badań Biograficznych, Szczecin, ss. 142.

b) Wybory pism

(1995) 1. Władysław Witwicki, *Psychologia uczuć i inne pisma*, PWN (Biblioteka Klasyków Psychologii), Warszawa (Przedmowa, s. 7–30; Nota o autorze, s. 1; Bibliografia, s. 430–436; wybór tekstów i ich redakcja naukowa oraz przypisy) [recenzje: R. Jadczyk, Władysław Witwicki: *Psychologia uczuć i inne pisma*, „Edukacja Filozoficzna” 1995, t. 20, s. 350–351].

c) Skrypty

(1995) 1. *Historia myśli psychologicznej. Wybór źródeł*, współautor: E. Kosnarewicz, Dictum Sapienti Sat, Szczecin, ss. 128

d) Redakcje

(1992) 1. *Rocznik Koszaliński*, współredaktor: J. Leoński, Wyd. WBP, Koszalin, ss. 204 [recenzje: B. Gółębiowski, „Kultura i Społeczeństwo” 1993, t. XXXVII, nr 4, s. 181–182]. 2. *Ukraińcy w Polsce: poszukiwania i odkrycia*, współredaktor: J. Leoński, Wyd. WBP, Koszalin–Poznań. 3. *Słownik psychologów polskich*, współredaktorzy: E. Kosnarewicz, R. Stachowski, Zakład Historii Myśli Psychologicznej, Poznań [recenzje: W. Mincer, „Ruch Filozoficzny” 1993, R. L, nr 3, s. 344–345; J. A. Malinowski, „Kultura i Edukacja” 1993, nr 1, s. 111]. 4. *Portrety psychologiczne*, UAM Poznań. 5. *Portrety Polaków z Petersburga*, współredaktor: J. Leoński, Poznań: „Wspólnota Polska”. 6. *Historia psychologii polskiej w autobiografiach*, Część I, Poznań: *Impresje* [recenzje: R. Jadczyk, „Edukacja

Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 406; W. Kubiak, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1994, t. LVI, nr 2, s. 160-162; R. Jadczyk, „Kultura i Edukacja” 1994, nr 1(7), s. 153-154; notki: „Ruch Filozoficzny” 1994, R. LI, nr 2, s. 203a]. (1993) 7. *O biografii i metodzie biograficznej*, NAKOM, Poznań, współredaktor: J. Leoński [recenzje: W. Kubiak, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1994, R. LVI, nr 2, s. 160-162]. 8. *Rocznik Koszaliński*, WBP, Koszalin, ss. 169, współredaktor: J. Leoński. (1994) 9. *Szkice do portretów*, Ośrodek Badań Biograficznych, Szczecin, współredaktor: J. Leoński. 10. *Rocznik Koszaliński*, WBP, Koszalin, ss. 186, współredaktor: J. Leoński. (1995) 11. *Historia psychologii polskiej w autobiografiach*, Część II, Ośrodek Badań Biograficznych, Szczecin, ss. 228. 12. *Zastosowania metody biograficznej w humanistyce*, współredaktor: J. Leoński, Dictum Sapientis Sat, Szczecin, ss. 212.

e) Rozdziały w pracach zwartych

(1974) 1. *Psychospołeczne czynniki wydajności pracy*, w: *Wybrane zagadnienia psychospołeczne dla mistrzów*, s. 76-94, PTE, Poznań. 2. *Uwarunkowania psychospołeczne wydajności pracy*, w: *Ogólne zagadnienia psychologii społecznej w przedsiębiorstwie przemysłowym*, s. 52-61, PTE, Poznań. (1975) 3. *Elementy psychologii inżynierskiej*, w: *Psychologia i socjologia pracy dla kadry kierowniczej*, s. 45-66, PTEG, Poznań. (1979) 4. *Zmęczenie, monotonia i rekreacja*, w: *Psychologia pracy*, s. 157-178, Wyd. Naukowe UAM, Poznań. (1990) 5. *Badania towarzyszące II etapu*, w: *Robotnicy '84-'85*, red. M. Ziolkowski, s. 250-268, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź. 6. *Warsztat psychologa*, w: *Filozofia warsztatu*, red. A. Nowicki, s. 27-50, Wyd. UMCS, Lublin. 7. *Sytuacje manipulacji – jednostka – strategie postępowania o charakterze ataku/rezygnacji*, w: *Atak-rezygnacja. Strategie działania*, red. K. Ostrowska, s. 42-74, Warszawa: wyd. bn. (1992) 8. *Sytuacje zewnętrznie frustrujące – podmiot – taktyki postępowania*, w: *Studia z psychologii*, t. IV, współautorzy: E. Kosnarewicz, A. Kosnarewicz, s. 33-61, Wyd. ATK, Warszawa. 9. *Wstęp*, s. 7-12 oraz 36 biogramów (ok. 80 ss. druku): E. Abramowski, s. 13-17; K. Ajdukiewicz, s. 17-18; E. Brzezicki, s. 36-37; J. Budkiewicz, s. 39-40; T. Czeżowski, s. 50-51; I. Dąbńska, s. 57-58; L. Dobrzyńska-Rybińska, s. 62; H. Elzenberg, s. 72; E. Estkowski, s. 73; E. Geblewicz, s. 76-78; J. Hosiasson-Lindenbaumowa, s. 96; S. Igel, s. 97; M.W. Kozłowski, s. 125-127; M. Kreutz, s. 129-131; M. Librachowa, s. 135-136; Z. Lempicki, s. 138; A. Malewski, s. 141-142; E. Markin, s. 144-145; P. Massonius, s. 145-147; J. Metallmann, s. 149-150; M. Ossowska, s. 159-160; S. Ossowski, s. 160-162; L. Petrażycki, s. 165-166; R. Radziwiłłowicz, s. 171-172; W. Rubczyński, s. 173-174; H. Słoniewska, s. 178-180; A. Stogbauer, s. 181; S. Studencki, s. 183-185; W. Szokalski, s. 185-186; K. Twardowski, s. 198-202; W. Weryho, s. 204-205; A. Wiegner, s. 205-206; R. Wiśniacka, s. 209-210; T. Witwicki, s. 213-214; W. Witwicki, s. 214-218; Cz. Znamierowski, s. 221-223. 10. *Dlaczego warto zajmować się historią myśli psychologicznej?*, w: *Metodologiczne i teoretyczne problemy psychologii*, red. E. Aranowska, Wyd. UW, Warszawa, s. 47-54, współautorzy: E. Kosnarewicz, A. Kosnarewicz, A. Kozłowski, G. Zalejko. 11. *Wstęp*, w: *Ukraińcy w Polsce: poszukiwania i odkrycia*, red. J. Leoński, T. Rzepa, współautor: J. Leoński, s. 1-4, Wyd. WBP, Koszalin-Poznań. 12. *Moja ojczyzna w wypowiedziach młodych Ukraińców*, w: *Ukraińcy w Polsce: poszukiwania i odkrycia*, red. J. Leoński, T. Rzepa, współautor: J. Leoński, s. 57-63, Wyd. WBP, Koszalin-Poznań. 13. *Semiotyczne akcenty w pracach Władysława Witwickiego*, w: *Akty semiotyczne, ich wytwory i mechanizmy*, red. I. Kurcz, J. Bo-

bryk, s. 11–26, Zakład Semiotyki Logicznej UW, Warszawa. 14. *Komunikacja w rozumieniu psychologicznym*, w: *Akty semiotyczne, ich wytwory i mechanizmy*, red. I. Kurcz, J. Bobryk, s. 27–44, Zakład Semiotyki Logicznej UW, Warszawa. 15. Wstęp, w: *Portrety psychologiczne*, UAM, Poznań, s. 7–10. 16. *O portrecie psychologicznym*, w: *Filozofia portretu*, red. A. Nowicki, s. 35–63, Wyd. UMCS, Lublin. 17. Wstęp, w: *Portrety Polaków z Petersburga*, „Wspólnota Polska”, Poznań, s. 5–12, współautor: J. Leoński. 18. Wstęp, w: *Historia psychologii polskiej w autobiografiach*, część I, Poznań: *Impresje*, s. 7–11. (1993) 19. *Metoda psychobiograficzna: nadzieja czy klęska?*, w: *O biografii i metodzie biograficznej*, red. J. Leoński, T. Rzepa, s. NAKOM, Poznań, s. 33–42. 20. Wstęp, w: *O biografii i metodzie biograficznej*, red. J. Leoński, T. Rzepa, NAKOM, Poznań, s. 7–13, współautor: J. Leoński. 21. *Humanistyczne rysy polskiej psychologii międzywojennej*, w: *Mysł psychologiczna w Polsce odrodzonej*, red. A. Bańka, R. Derbis, „Gemini”, Poznań–Częstochowa, s. 9–16. 22. *Development of Psychology in the Lvov–Warsaw School. An attempt at periodization*, in: R. Stachowski (red.), *Roots of Polish Psychology*, Institut of Psychology, Poznań, s. 47–48 (notki: „Ruch Filozoficzny” 1994, R. LI, nr 2, s. 201a). 23. *Psychology as seen by Kazimierz Twardowski*, in: *Roots of Polish Psychology*, R. Stachowski (red.), Institut of Psychology, Poznań, s. 34–43 [notki: „Ruch Filozoficzny” 1994, R. LI, nr 2, s. 201a]. 24. R. Stachowski (red.), *Conventional and planned psychology*, in: *Roots of Polish Psychology*, Institut of Psychology, Poznań, s. 51–65 [notki: „Ruch Filozoficzny” 1994, R. LI, nr 2, s. 201a]. (1994) 25. Wstęp, w: *Szkice do portretów*, red. T. Rzepa, J. Leoński, Ośrodek Badań Biograficznych, Szczecin, s. 9–12, współautor: J. Leoński. (1995) 26. Wstęp, w: *Historia psychologii polskiej w autobiografiach*, część II, red. T. Rzepa, Ośrodek Badań Biograficznych, Szczecin, s. 7–13. 27. Wstęp, w: *Zastosowanie metody biograficznej w humanistyce*, red. J. Leoński, T. Rzepa, *Dictum Sapienti Sat*, Szczecin, s. 5–9. 28. *Biografia jako podstawa portretu psychologicznego*, w: *Zastosowanie metody biograficznej w humanistyce*, red. J. Leoński, T. Rzepa, *Dictum Sapienti Sat*, Szczecin, s. 174–186.

f) Artykuły

(1975) 1. *Analiza obiektywnych przyczyn wypadków przy pracy w Wielkopolskich Fabrykach Mebli*, „Przemysł Drzewny”, nr 3, współautor: T. Olszewski, s. 8–9. (1976) 2. *W sprawie klasyfikacji pracy*, „Przegląd Organizacji”, nr 12, s. 528–529. (1977) 3. *Problemy monotonii i jej przeciwdziałania w świetle badań eksperymentalnych*, w: *Sytuacja psychologii pracy w Polsce*, s. 234–239, Wyd. IFiS PAN, Warszawa. 4. *O czasie wolnym*, „Przegląd Organizacji”, nr 5, s. 238–239. 5. *Realizacja potrzeb samoafirmacji w czasie wolnym od pracy wyrazem wysokiego poziomu jakości życia*, „Przegląd Organizacji”, nr 9, s. 429–430. 6. *Temperamentalne uwarunkowania spędzania czasu wolnego po pracy*, w: *Psychologia w służbie człowieka w społeczeństwie socjalistycznym*, s. 69–70, Katowice: bw. (1980) 7. *Temperamentalne uwarunkowania spędzania czasu wolnego po pracy*, „Ergonomia”, nr 2/3, s. 251–252. 8. *Typologiczne determinanty funkcjonowania operatora w minimalnym reżimie pracy*, „Ergonomia”, nr 2/3, s. 151–164. (1981) 9. *Doświadczenie indywidualne i doświadczenie językowe jako efekt orientacji człowieka w otoczeniu semiotycznym*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 3, współautor: S. Frydrychowicz, s. 453–470. 10. *O konstytuowaniu się doświadczenia językowego*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 4, współautor: S. Frydrychowicz, s. 681–191. 11. *Postrzeganie miary rzeczy i zdarzeń jako składnik procesu przetwarzania informacji*, w: *Metodologiczne problemy psychologii pracy*, s. 231–238, Kra-

- ków: bw. (1982) 12. *Doświadczenie językowe jednym z warunków orientacji w sytuacji pracy*, w: *Teoretyczne problemy psychologii pracy*, s. 122–128, Kraków: bw. (1983) 13. *Podmiotowość jako warunek transformacji znaku w znak językowy*, „*Studia Semiotyczne*”, t. XIII, współautor: S. Frydrychowicz, s. 123–132. 14. *Przegląd poglądów na temat istoty i interpretacji pojęć*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 3, s. 607–615. 15. *Relacja „jednostka – społeczeństwo – systemy znaków – rzeczywistość” w perspektywie psychosemiotycznej*, „*Studia Semiotyczne*”, t. XIII, współautorzy: S. Frydrychowicz, M. Ziolkowski, s. 111–122. 16. *W odpowiedzi na czarno-białą wizję niektórych pojęć psychologicznych*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 4, współautor: S. Frydrychowicz, s. 987–997. (1984) 17. *Kilka uwag o sądach gradacyjnych*, „*Poznańskie Studia z Filozofii Nauki*”, nr 8, s. 165–177, Warszawa-Poznań: PWN. 18. *Typological determinants of operator in monotony work*, „*Polish Psychological Bulletin*”, nr 2, s. 135–142. (1985) 19. *Język jako narzędzie procesu kategoryzacji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1985, t. 21, nr 2, s. 169–175. 20. *Znaki miary w wiedzy potocznej*, „*Człowiek i społeczeństwo*”, s. 131–141, Poznań: Wyd. Naukowe. (1987) 21. *Autoprezentacja Władysława Witwickiego w listach do syna*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1987, t. 23, nr 2, s. 129–145. (1987) 22. *Władysław Witwicki inaczej – jako aforysta*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 3, s. 635–642. (1988) 23. *Czy Władysław Witwicki utożsamiał się z Sokratesem?*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 8(273), s. 115–130. 24. *Psychologia humanistyczna Władysława Witwickiego*, „*Przegląd Humanistyczny*”, nr 7(274), s. 13–33. 25. *O zasadności i sposobach badania dziejów myśli psychologicznej*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 2, s. 355–377, współautorzy: E. Kosnarewicz, A. Kosnarewicz, A. Kozłowski, G. Zalejko. 26. *Wspomnienia o Władysławie Witwickim*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 3, s. 835–852. 27. *Czesław Znamierowski*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 3, s. 972–977. (1989) 28. *Adam Wiegner*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 1, s. 267–270. (1989) 29. *Poglądy psychologiczne Władysława Witwickiego w początkowym okresie jego działalności naukowej (1900–1919)*, „*Euhemer*”, nr 1(151), s. 29–42. 30. *Problemy religii w kontekście uwag na temat wychowania w listach Władysława Witwickiego do syna Tadeusza*, „*Euhemer*”, nr 1(151), s. 65–80. 31. *Próba psychologicznego portretu Andrzeja Nowickiego*, „*Przegląd Humanistyczny*”, nr 7, s. 103–115. 32. *Psychosemiotyczne ujęcie komunikacji interpersonalnej*, w: *Z zagadnień komunikowania interpersonalnego*, s. 27–32, Kraków: bw. 33. *Andrzej Nowicki jako uczeń Władysława Witwickiego*, „*Euhemer*”, nr 4(154), s. 26–42. 34. *Psychologiczny portret twórcy filozofii portretu*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 10 (287), s. 13–23. 35. *Wkład Władysława Witwickiego do psychologii*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 3, s. 91–100. (1990) 36. *Geneza, istota i konsekwencje teorii kratyzmu Władysława Witwickiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1990, t. 26, nr 1, s. 221–233. 37. *Twórca filozoficznej szkoły lwowsko-warszawskiej a psychologia*, Sprawozdanie nr 105 za r. 1988, s. 68–74, PTPN, Poznań. 38. *Psychologia Władysława Witwickiego w świetle teorii E I S*, „*Ruch Filozoficzny*”, R. XLVII, nr 2, s. 125–127. 39. *Kurt Lewin*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 2, s. 451–456. 40. *William James, The Principles of Psychology*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 4, s. 889–895. 41. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 3, s. 665–669. (1991) 42. *Psychologiczne poglądy Kazimierza Twardowskiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1991, t. 27, nr 2, s. 163–175. 43. *Psychology of the Lvov-Warsaw School*, „*Cheiron Newsletter*”, Autumn, s. 40–46, współautor: A. Kosnarewicz. 44. *Orientacja indywidualistyczna – orientacja kolektywistyczna*, „*Zdrowie Psychiczne*”, nr 1–4, s. 15–25. 45. *O portrecie psychologicznym*, „*Przegląd Psychologiczny*”, nr 1, s. 167–173. 46. *Podstawowe problemy psychobiografistyki*, „*Ruch Filozoficzny*”, R. XLVIII, nr 2, s. 150–153.

blemy psychobiografistyki, „Ruch Filozoficzny”, R. XLVIII, nr 2, s. 150–153. 47. *Wiktor Feliks Szokalski (1811–1891)*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 4, s. 685–687. (1992) 48. *Władysław Witwicki podczas okupacji (na podstawie materiałów epistolarnych)*, „Edukacja Filozoficzna”, t. 13, s. 221–226. 49. *Teoria prymatu pozytywu a wyjaśnianie braku w języku naturalnym*, „Studia Metodologiczne”, nr 27 s. 149–160, współautor: Z. Vetulani. 50. *Jeszcze o filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej*, „Ruch Filozoficzny”, nr 1–2, s. 7–17. 51. *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, R. I, nr 1, s. 35–46. 52. *Od redakcji*, „Rocznik Koszaliński”, współautor: J. Leoński, s. 3–7. 53. *Psychologiczny portret mieszkańca Pomorza Środkowego*, „Rocznik Koszaliński”, s. 23–38. 54. *Hermann Aubert. Ernst von Brucke*, „Przegląd Psychologiczny” nr 3, s. 421–424. (1993) 55. *Co wnoszą badania biograficzne do refleksji nad psychologicznymi wymiarami jakości życia?*, „Ruch Prawniczy Ekonomiczny i Socjologiczny”, R. LV, z. 2, s. 103–109. 56. *Roots of the Methodology of Polish Psychology*, „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, F. Cognilione, J. Woleński (red.), t. 28, s. 233–250, Amsterdam–Atlanta: RODOPI, współautor: R. Stachowski. 57. *Problem definiowania w naukach humanistycznych*, „Zdrowie Psychiczne”, nr 1–2, s. 126–132, współautor: D. Chmielewska. 58. *Stulecie urodzin Mieczysława Kreutzta (1893–1917)*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 1, s. 142–145. 59. *O postawie nieinterwencji*, „Ruch Filozoficzny”, R. L, nr 3, s. 316–323. 60. *Przeszłość sportretowana w pamiętnikach (na podstawie pamiętników mieszkańców Ziemi Zachodnich)*, w: *Rocznik Koszaliński*, red. T. Rzepa, J. Leoński, WBP, Koszalin, s. 111–119, współautor: J. Leoński. (1994) 61. *Semiotyczne myśli Władysława Witwickiego wyrażone w listach*, „Studia Semiotyczne”, t. XVIII, s. 43–48. 62. *Jak młodzież postrzega wybrane sfery własnego życia?*, „Ruch Prawniczy Ekonomiczny i Socjologiczny”, R. LVI, nr 1, s. 117–124, współautorzy: J. Leoński, R. Szelaąg. 63. *Autoportrety psychologów zawarte w autobiografiach naukowych*, „Zdrowie Psychiczne”, nr 1–2, s. 72–82. 64. *Portrety psychologiczne filozofów ze Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (na podstawie wypowiedzi autobiograficznych)*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, R. III, nr 3, s. 81–98. 65. *Mistrz a uczeń. Porównanie psychologicznych poglądów Kazimierza Twardowskiego i Władysława Witwickiego*, „Człowiek i Społeczeństwo”, t. XI, s. 73–86. 66. *Typowa historia życia „zasłużonego działacza” koszalińskiego ruchu robotniczego*, „Rocznik Koszaliński”, red. T. Rzepa, J. Leoński, WBP, Koszalin, s. 80–88. 67. *Elementy świadomości narodowej Polaków mieszkających w Sankt-Petersburgu*, w: „Przegląd Zachodniopomorski”, t. IX (XXXVIII), nr 3, s. 59–67, współautor: J. Leoński. (1995) 68. *Psychologiczne uwarunkowania tolerancji wobec mniejszości narodowych (na przykładzie relacji między Polakami a Niemcami)*, w: *Edukacja międzykulturowa. W kręgu po trzeb, oczekiwań i stereotypów*, red. J. Nikitorowicz, Trans-Humana, Białystok, s. 289–301. 69. *Jak radzili sobie z zagadnieniem duszy psychologowie z przełomu XIX i XX wieku?*, w: *Ciało i dusza. Rozważania filozoficzno-antropologiczne*, „Sprawozdania Wydziału Filologiczno-Filozoficznego”, nr 108, Wyd. PTPN, Poznań, s. 39–46. 70. *Dlaczego Kazimierz Twardowski nie zbudował systemu filozoficznego?*, „Ruch Filozoficzny”, R. LII, nr 1, s. 73–80. 71. *Autobiografia wewnętrzna jako przedmiot badań psychologicznych*, „Studia Sociologica”, nr 6, s. 55–71. 72. *Diagnoza stanu instytucji kulturalnych województwa koszalińskiego*, „Studia Sociologica”, nr 6, s. 147–171, współautor: J. Leoński. 73. *Na czym polega mądrość? Poszukiwanie odpowiedzi w autobiografii filozofa*, „Przegląd Humanistyczny” 3 (330), s. 45–55.

g) Recenzje

(1975) 1. L. Stawowska, *Diagnoza typów osobowości*, Katowice, 1973, „Przegląd Psychologiczny”, nr 3, s. 443–444. (1980) 2. M. Frese, S. Greif, N. Sommer (red.), *Industrielle Psychopathologie*, Bern–Stuttgart–Wien, „Przegląd Psychologiczny”, nr 2, s. 391–394. (1981) 3. Cz. S. Nosal, *Mechanizmy funkcjonowania intelektu: zdolności, style poznawcze, przetwarzanie informacji*, Wrocław, 1979, „Przegląd Psychologiczny” nr 3, s. 619–623. (1982) 4. M. Bense, *Przez pryzmat znaku*, Warszawa, 1980, „Studia Filozoficzne”, nr 5/6, s. 179–184, współautor: S. Frydrychowicz. (1983) 5. *Co warto i należy wiedzieć o semiotyce?*, J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa, 1982, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 263–267. (1985) 6. *Co kryje się „poza” kulturą?*, E. T. Hall, *Poza kulturą*, Warszawa, 1984, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 3, s. 232–237. (1986) 7. *Co psychologom proponują biolodzy?*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 1, s. 233–236. (1986) 8. *Kilka uwag na marginesie książki J. Woleńskiego o filozoficznej szkole lwowsko-warszawskiej*, Warszawa, 1985, „Studia Filozoficzne”, nr 12, s. 227–232. (1992) 9. G. Richards, *On Psychological Language and the Physiomorphic Basic of Human Nature*, London – New York 1989, „Zdrowie Psychiczne”, nr 1–2, s. 191–193. 10. R. Jadczyk, *Kazimierz Twardowski – twórca szkoły lwowsko-warszawskiej*, 1991, Toruń, s. 143, „Ruch Filozoficzny”, R. XLIX, nr 2, s. 186–187. (1993) 11. L. Janiszewski, R. Woźniak, *Polacy i Niemcy*, Szczecin 1992, „Ruch Prawniczy Ekonomiczny i Socjologiczny”, R. 55, współautor: J. Leoński, s. 136–138. 12. K. Twardowski, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, „Przegląd Psychologiczny”, t. XXXVI, 2, s. 260–261. (1994) 13. *Spoleczności Ziemi Lubuskiej. Studia i materiały z badań socjologicznych*, red. J. Leoński, Wyd. Instytut Śląski, Opole 1993, ss. 134, „Przegląd Zachodni”, nr 2(271), s. 225–229.

h) Omówienia i sprawozdania

(1988) 1. Władysław Witwicki, *Analiza psychologiczna ambicji*, „Przegląd Psychologiczny” nr 4, s. 1097–1099. 2. S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, „Przegląd Literatury Metodologicznej. Biuletyn Informacyjny”, nr 5, s. 32–34. 3. R. Mayntz, K. Holm, P. Huebner, *Wprowadzenie do metodologii socjologii empirycznej*, „Przegląd Literatury Metodologicznej. Biuletyn Informacyjny”, nr 5, s. 34–36. (1989) 4. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, „Przegląd Literatury Metodologicznej. Biuletyn Informacyjny”, nr 6, s. 11–13. (1989) 5. *Sprawozdanie z sesji naukowej poświęconej Witwickiemu*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 3, s. 305. (1990) 6. W. McKinley Runyan, *Psychology and Historical Interpretation*, „Przegląd Literatury Metodologicznej. Biuletyn Informacyjny”, nr 7, s. 74–76. 7. W. McKinley Runyan, *Life Histories and Psychobiography*, „Przegląd Literatury Metodologicznej. Biuletyn Informacyjny”, nr 7, s. 76–78. 8. *Psychology of the Lvov–Warsaw School*, Abstracts, 9th Annual Conference of Cheiron European Society for the History of Behavioral and Social Sciences, Weimar, współautor: A. Kosnarewicz. (1992) 9. L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michala Bachtina w kontekście edukacji*, Toruń 1991; oraz 11 omówień artykułów z zakresu psychosemiotyki, zamieszczonych w naukowych czasopismach zachodnich, „Sygnały Semiotyczne”, nr 1, s. 52–53 oraz na s. 66–74. 10. Ryszard Stachowski, biogram, „Rocznik Koszaliński”, s. 8–9. 11. *Z przeglądu czasopism psychologicznych*, „Ruch Filozoficzny”, s. 70–75. (1993) 12. G. Richards, *On Psychological Language and the Physiomorphic Basic of Human Nature*. London–New York: Routledge, 1989; oraz 14 omówień artykułów z zakresu psychosemiotyki, zamieszczonych

w naukowych czasopismach zachodnich, w: „Sygnały Semiotyczne”, nr 2, s. 97–98 oraz na s. 89–99. 13. Czesław Partacz, biogram, „Rocznik Koszaliński”, s. 5–6. (1994) *Człowiek szukający etyki* (R. Jadczak, *Człowiek szukający etyki. Filozofia moralna Kazimierza Twardowskiego*), „Przegląd Humanistyczny”, nr 4, s. 177–178. (1995) 14. 10 omówień artykułów z zakresu semiotyki, zamieszczonych w naukowych czasopismach zachodnich, „Studia Semiotyczne”, nr 3, s. 62–72.

i) Tłumaczenia

(1984) 1. F. Klix, *Badania zdolności – czy nowa droga w poznawczej diagnostyce inteligencji*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 2, s. 289–320. (1992) 2. Maxie C. Maultsby, *Racjonalna Terapia Zachowania. Podręcznik psychoterapii*, Fundacja Alterna, Poznań, ss. 282 (współpraca z Mariuszem Wirgą). (1992) 3. Maxie C. Maultsby, Allie Hendricks, *ABC twoich emocji. Poradnik terapeutyczny, emocje*, Fundacja Alterna, Poznań, ss. 128 (współpraca z Aleksandrą Wirgą)

j) Redakcje naukowe i wydawnicze

(1980) 1. M. Frese, S. Greif, N. Sommer (red.), *Industrielle Psychopathologie*, PWN, Bern–Stuttgart–Wien, 1978. 2. (1982) W. Woronowicz, *Psychologiczna analiza porady dla uczniów z zaburzeniami w zachowaniu się*, IKNiBO. (1991) 3. M. Wirga, *Zwyciężyć chorobę*, CIA–Books–Svaro, Ltd., Poznań, (1993) 4. J. Ochorowicz, *Wybór pism*, BKP, PWN. (1994) 4. W. Szewczuk, *Nowa teoria marzeń sennych*, TEXT, Kraków.

WOJCIECH SADY

Wojciech Sady urodził się 19 czerwca 1952 r. w Lublinie, gdzie w latach 1967–1971 uczęszczał do II LO im. Jana Zamoyskiego. Jako finalista XX Olimpiady Fizycznej rozpoczął w 1971 r. studia na Wydziale Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego; tytuł magistra fizyki uzyskał w 1977 r. W czasie studiów pasjonował się problematyką religijną i filozoficzną; czytał wiele (zwłaszcza książki o buddyzmie J. Krishnamurtiego, Witkacego a potem obie filozofie Wittgensteina), ale u nikogo nauk w tych dziedzinach nie pobierał. Bardzo wiele znaczyły dla niego i znaczą góry i muzyka (Bach, Coltrane, Hendrix). Z poetów najwyżej ceni Leśmiana i Herberta, z pisarzy Dostojewskiego, z malarzy Gaguina, Chagalla, Witkacego, z fotografów Josefa Sudka.

Po studiach, ożeniwszy się (ma syna, Lecha, ur. w 1984 r.), przeprowadził się do Poznania, gdzie w latach 1977–1980 pracował jako nauczyciel szkół średnich. W tym czasie nawiązał współpracę z Instytutem Filozofii UAM, czego owocem była praca doktorska pt. *Kontekst odkrycia naukowego*, napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Jana Sucha. Pracę obronił na Wydziale Nauk Społecznych UAM w Poznaniu w marcu 1980; jej podstawowe idee opublikowane zostały w n-rach 5/1980 i 4/1981 „Studiów Filozoficznych”.

Od 1976 r. był członkiem Klubu Otryckiego (do żadnej innej organizacji czy partii nigdy nie należał), a w 1982 r. jednym z założycieli filozoficznego dwumiesięcznika „Colloquia Communia”, pomysłu tego wówczas jako organ Klubu.

W latach 1980–1982 pracował na stanowisku adiunkta w Wyższej Szkole Inżynierskiej w Koszalinie, a w latach 1982–1986 na stanowisku specjalisty w zawodzie w UAM w Poznaniu (jako nauczyciela akademickiego nie chciano go zatrudnić). Pod koniec studiów związał się z Klubem Otryckim (do żadnej innej organizacji nigdy nie należał), a w 1982 r. był jednym z założycieli, a potem członkiem Kolegium Redakcyjnego dwumiesięcznika *Colloquia Communia*, pomyślanego pierwotnie jako organ Klubu. W tym czasie jego zainteresowania koncentrowały się na obu filozofiach Wittgensteina. W pierwszym konkursie miesięcznika „Problemy” pod hasłem Szukamy Popularyzatorów Wiedzy w 1985 r. otrzymał wyróżnienie za artykuł o dwóch filozofach Wittgensteina; w 1986 r., w drugim konkursie pod tym samym hasłem, jedną z trzech równorzędnych nagród głównych za artykuł o metodologii Lakatosa. W latach 1986–1990 pracował na stanowisku adiunkta w Zakładzie Socjologii i Filozofii Akademii Rolniczej w Poznaniu, a od października 1990 na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od marca 1991 do czerwca 1992 pracował w Chemistry Department, University of Alabama, Tuscaloosa, USA, prowadząc, metodami rezonansu magnetycznego, badania nad porowatą strukturą węgla kamiennych. Po powrocie znów podjął pracę w UMCS.

W połowie lat osiemdziesiątych powrócił do filozofii nauki, zwłaszcza do zagadnienia racjonalności odkryć naukowych. 14 grudnia 1992 r. odbyło się na Wydziale Nauk Społecznych UAM w Poznaniu jego kolokwium habilitacyjne, którego podstawą była książka *Racjonalna rekonstrukcja odkryć naukowych* (recenzenci: Elżbieta Pietruska-Madej, Stefan Amsterdamski, Jan Such). 28 czerwca 1993 r. Centralna Komisja zatwierdziła uchwałę Rady WNS UAM o nadaniu mu stopnia doktora habilitowanego w zakresie filozofii – filozofii nauki. 30 września 1994 r. mianowany został na stanowisko profesora nadzwyczajnego w UMCS w Lublinie. Od 1993 r. wykłada też w Akademii Sztuk Pięknych w Poznaniu.

W 1994 r. przetłumaczył książki Lakatosa, Russella i Wittgensteina, a w 1998 r. książkę Dummetta. Swoje studia nad filozofiami i metodologiami nauki XX w. podsumował w książce *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana* (2000). Przygotował też książkę *Ludwik Fleck o społecznej naturze poznania*, która ma się wkrótce ukazać jako trzeci tom serii „Filozofia polska XX wieku”.

Od 1 października 1995 r. pracuje na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Instytucie Filozofii w Wyższej Szkole Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego w Zielonej Górze. Prowadzi wykłady z ontologii, historii filozofii, historii religii i historii fizyki. Był promotorem dwóch prac doktorskich: Katarzyna Gurczyńska, *Metafizyczne tezy Traktatu logiczno-filozoficznego Ludwiga Wittgensteina*, WFiS UMCS, Lublin 1997; Wiesław Walentukiewicz, *Definicje deiktyczne w pracach młodego Wittgensteina*, WFiS UMCS, Lublin 1998.

BIBLIOGRAFIA

a) Monografie, studia i rozprawy

1. *Racjonalna rekonstrukcja odkryć naukowych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 1990, ss 149. 3. *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Wydawnictwo

Funna, Wrocław 2000, ss. 369. 4. Ludwik Fleck o społecznej naturze poznania, Prószyński i S-ka, Warszawa, w druku.

b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Procedury badawcze w naukach empirycznych*, „Studia Filozoficzne” 1980, nr 5, s. 117–131.
2. *Co się weryfikuje w doświadczeniu?*, (w:) J. Such (red.), *O swoistości uzasadniania wiedzy w różnych naukach*, PWN, Poznań 1980, s. 37–50.
3. *O mechanizmie rewolucji naukowych*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 4, s. 3–16.
4. *O stosunku filozofów do nauki*, „Colloquia Communia” 1982, nr 1, s. 3–16.
5. *Co to znaczy, że coś istnieje?*, „Studia Filozoficzne” 1982, nr 11–12, s. 3–20.
6. *Logika indukcji a funkcja praw nauki*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8–9, s. 291–304.
7. *Przeciwko instrumentalizmowi*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 10, s. 145–152.
8. *Ludwiga Wittgensteina filozofia przeciw filozofii*, „Colloquia Communia” 1984, nr 2, s. 5–10.
9. *Język i świat. Wprowadzenie do „Traktatu logiczno-filozoficznego”*, „Colloquia Communia” 1984, nr 2, s. 11–48.
10. *Gry językowe i sposoby życia. Wprowadzenie do Dociekań filozoficznych*, „Colloquia Communia” 1984, nr 2, s. 57–96.
11. *Jeszcze raz o tym samym*, „Studia Filozoficzne” 1985, nr 1, s. 151–157.
12. *The Tasks of the Philosophy of Science after Lakatos* (w:) W. Leinfellner, F. M. Wuketits (red.), *The Tasks of Contemporary Philosophy*, Vienna 1986 s. 223–225.
13. *Naukowcy: rewolucjonści czy konserwatyści?*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 4, s. 51–66.
14. *O trzech sensach, w jakich metodologia Lakatosa jest metodologią normatywną*, „Colloquia Communia” 1987, nr 3–4, s. 33–56.
15. *On the Mechanism of Scientific Revolutions* (w:) T. Buksiński (red.), *Laws and Theories in Empirical Sciences*, PWN, Poznań, 1988 s. 25–42.
16. *The Rational Reconstruction of Discovery of Neptune Planet*, (w:) P. Weingartner, G. Schurz (red.), *Reports of the 13th Wittgenstein Symposium*, Vienna 1989, s. 106–109.
17. *Rewolucje w nauce, jako argument przeciw relatywizmowi*, (w:) J. Pomorski (red.), *Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 1990, s. 73–97.
18. *Odpowiedź moim krytykom* (w:) ibidem, s. 147–158.
19. *Głosy w dyskusji nad referatami Józefa Życińskiego i Jerzego Szymury* (w:) ibidem, s. 47–51, 194–195.
20. *Racjonalna rekonstrukcja odkryć naukowych – idea ogólna ilustrowana przykładami*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1990, nr 1–2, s. 53–70.
21. *Larry Laudana modele racjonalności*, „Colloquia Communia” 1991, nr 1–3, s. 95–118.
22. *Zmiany programu racjonalnych rekonstrukcji wiedzy naukowej*, „Colloquia Communia” 1991, nr 1–3, s. 199–211.
23. W. Sady, D. Tucker, L. Kispert, D. R. Spears, *The Effect of Vacuum Drying on Molecular Accessibility in Weathered APCS Coal Samples: Structural and Chemical Changes*, „Prepr. Pap. Am. Chem. Soc. Div. Fuel Chem.” 1993, t. 38, s. 1323–1329.
24. D. Tucker, L. Kispert, W. Sady, *The Effect of Oxidation versus Weathering in Air on the Structure of the APCS Coal Samples Determined by the EPR Spin Probe Method*, „Prepr. Pap. Am. Chem. Soc. Div. Fuel Chem.” 1993, t. 38, s. 1330–1334.
25. D. R. Spears, W. Sady, D. Tucker, L. D. Kispert, *EPR–Spin Probe Studies of Model Polymers: Separation of Covalent Cross-linking Effects From Hydrogen Bonding Effects in Swelling Argonne Premium Coal Samples*, „Energy and Fuel” 1993, t. 72.
26. *Przedmowa* (w:) L. Wittgenstein, *O pewności, Aletheia*, Warszawa, 1993, s. 5–16.
27. *Od tłumacza* (w:) Imre Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa, 1995, s. IX–XXVII.
28. *Miejsce Problemów filozofii w twórczości Bertranda Russella* (w:) Bertrand Russell, *Problemy filozofii*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa, 1995, s. 182–188.
29. *Wprowadzenie* (w:) Ludwig Wittgenstein, *Uwagi o etyce i religii*, Znak, Kraków, 1995, s. 7–57.
30. *Kryteria racjonalności systemów etycznych* (w:) J. Pańniczek i in. (red.), *Między logiką a etyką*,

Wydawnictwo UMCS, Lublin, 1995, s. 427–436. 31. *Tractatus logico-philosophicus* (w:) B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa, 1995, t. 3, s. 419–428. 32. *Cztery wielkie nurty metodologii nauki XX wieku*, „*Filozofia Nauki*” 1996, nr 2, s. 79–94. 33. *Pojęcie prawdy w naukach przyrodniczych*, „*Znak*” 1996, nr 9, s. 21–33. 34. *O reakcjach filozofów na etyczny nihilizm narzucany przez naukowy obraz świata*, w: *Człowiek, kultura, przemiany*, (w:) Jan Plazowski, Marek Suwara (red.), Wyd. UJ, Kraków 1998, s. 79–89. 35. *O szklanej mucholapce, w której uwięził nas Sokrates*, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*” 1998, nr 3, s. 201–204. 36. *Ludwik Fleck – Thought Collectives and Thought Styles*, (w:) W. Krajewski (red.), „*Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*” 2000, 20, s. 161–169. 37. *Poznawczy status praw logiki w „Traktacie logiczno-filozoficznym”*, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*” 2000, nr 2, s. 27–36. 38. *Dlaczego kreacjonizm ‘naukowy’ nie jest naukowy i dlaczego nie prowadzi do teizmu?*, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*” 2000, nr 4.

c) Skrypty i podręczniki

1. Wittgenstein, *Życie i dzieło*, Daimonion, Lublin 1993, ss. 165. 2. *Dzieje mechaniki od Arystotelesa do Einsteina, część pierwsza*, Polskie Stowarzyszenie Dydaktyków Fizyki, Poznań 1993, ss. 31.

d) Artykuły popularnonaukowe

1. *Jak nauka poznaje świat?*, „*Problemy*” 1981, nr 2, s. 17–20. 2. *Jak Maxwell znalazł równania Maxwella?*, „*Problemy*” 1982, nr 6, s. 33–38. 3. *Ludwiga Wittgensteina poglądy na naturę i poprawną metodę filozofii*, „*Problemy*” 1985, nr 2, s. 2–8. 4. *Historyczne tło eksperymentu Michelsona–Morleya*, „*Problemy*” 1985, nr 6, s. 7–13. 5. *Jak Imre Lakatos odróżnić chciał naukę od pseudonauki?*, „*Problemy*” 1987, nr 2, s. 7–13. 6. *Narodziny nowożytnej fizyki*, „*Problemy*” 1987, nr 10, s. 21–24 i 33–36. 7. *O tym, jak G. F. Fitzgerald naukową sławę zdobył*, „*Problemy*” 1989, nr 1, s. 34–35. 8. *Wprowadzenie do buddyzmów* (seria artykułów popularnych), „*Czas Kultury*”: *O Bogu, który ludzi się, że jest stwórcą świata* – 1994, nr 3, s. 70–71, *O niezwyklej okazji, jaką mamy, będąc ludźmi* – 1994, nr 4, s. 66–67, *O człowieku, który wykorzystał szansę zostania Buddą (cz. 1)* – 1994, nr 5–6, s. 100–103, *O człowieku, który wykorzystał szansę zostania Buddą (cz. 2)* – 1995, nr 1, s. 63–65.

e) Recenzje

1. *Geneza teorii kwantów* (K. Szymborski, *Relacje teorii i eksperymentu w genezie fizyki kwantowej*), „*Studia Filozoficzne*” 1981, nr 7–8, s. 260–264. 2. *Alfreda Gawrońskiego pochwała filozofii analitycznej*, (A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa?*), „*Studia Filozoficzne*” 1986, nr 8, s. 147–150. 3. *Pseudopodręcznik* (M. Łojek, *Teksty filozoficzne dla uczniów szkół średnich*), „*Przegląd Tygodniowy*” 1987, nr 35. 4. *Nauka, prawda, racjonalność*, (A. Grobler, *Prawda i racjonalność naukowa*), *Znak* 1995, nr 6, s. 120–126. 5. *Filozofia współczesna w krzywym zwierciadle* (W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*), „*Znak*” 1996, nr 2. 6. *O recenzenckich zmyśleniach Pawła Okołowskiego*, „*Edukacja Filozoficzna*” 1996, t. 22, s. 143–146 (odpowiedź na krytyczną recenzję z t. 21). 7. *Bzdury o Wittgensteinie i nie tylko* (A. Zaporowski, *Wittgenstein a kultura*), „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*” 1997, nr 1, s. 191–195.

e) Przekłady

1. Ludwig Wittgenstein, *O pewności*, przełożyli Małgorzata Sady, Wojciech Sady, Aletheia, Warszawa 1993, ss. 127. 2. Ludwig Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, przełożyli Małgorzata Kawecka (Kowalewska), Wojciech Sady, Wiesław Walentukiewicz, wstępem poprzedził Wojciech Sady, Biblioteka Filozofów Religii, Znak, Kraków 1995, ss. 211. 3. Imre Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przełożył i wstępem poprzedził Wojciech Sady, przekład przejrzał Władysław Krajewski, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1995, ss. XXXVIII + 379. 4. Jiddu Krishnamurti, *Jedyna rewolucja*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań, 1995, ss. 168. 5. Bertrand Russell, *Problemy filozofii*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1995, ss. 192. 6. Michael Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, przełożył Wojciech Sady, przekład przejrzał Roman Murawski, wstęp Adam Grobler, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1998, ss. 562.

JAN WŁADYSŁAW SARNA

Urodzony w 1936 roku. Posiada podwójne obywatelstwo – polskie i amerykańskie. W 1943 roku rozpoczął naukę w Szkole Podstawowej w Juszczyźnie (G.G.), którą ukończył w 1950 r. Naukę w szkole średniej rozpoczął w 1952 roku. W 1954 roku został aresztowany przez Urząd Bezpieczeństwa i za przestępstwo polityczne przewidziane w art. 170 KK w związku z art. 29 MKK otrzymał wyrok skazujący. Po ukończeniu szkoły średniej w 1956 roku przez okres trzech lat odbywał zasadniczą służbę wojskową.

W roku 1959 został przyjęty na studia w Uniwersytecie Jagiellońskim, które ukończył z wynikiem bardzo dobrym w 1964 r. uzyskując stopień magistra filozofii.

Od roku 1964 do roku 1969 pracował w II Liceum Ogólnokształcącym im. J. Śniadeckiego w Kielcach w charakterze nauczyciela propedeutyki filozofii. Od roku 1969 do roku 1987 pracował w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Kielcach, najpierw jako starszy asystent, następnie jako adiunkt, a od roku 1987 jako docent mianowany, prowadząc zajęcia dydaktyczne z historii filozofii i logiki.

W latach 1970–1973 odbywał studia doktoranckie na katedrze historii filozofii Uniwersytetu im. Łomonosowa, gdzie na podstawie rozprawy o filozofii S. I. Witkiewicza uzyskał stopień doktora filozofii. Jego promotorem był prof. I. S. Narski. W latach 1985–1986 odbywał zaoczny staż habilitacyjny na katedrze filozofii Moskiewskiego Instytutu Pedagogicznego, zakończony kolokwium habilitacyjnym. Tematem jego rozprawy habilitacyjnej były założenia i implikacje transcendentnej filozofii.

Od roku 1988 do roku 1992 pracował jako docent mianowany w AWF w Katowicach oraz w wymiarze 1/2 etatu w Śląskiej Akademii Medycznej, prowadząc zajęcia z historii filozofii i logiki oraz pełniąc w AWF funkcję kierownika Zakładu Filozofii. Od 1 X 1992 r. pracuje w Uniwersytecie Opolskim jako profesor nadzwyczajny, prowadząc zajęcia z historii filozofii i logiki oraz pełniąc funkcję kierownika Zakładu Historii Filozofii. Jest członkiem zwyczajnym Związku Więźniów Politycznych Okresu Stalinowskiego.

J. W. Sarna jest autorem 8 prac zwartych, współautorem 7 książek o zasięgu ogólnopolskim i międzynarodowym (m.in. „Analecta Husserliana”, „The Yearbook of Phenomenological Research”, „Woprosy teoreticznego nasłedija I. Kanta”, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie”), autorem tłumaczenia na język polski pracy B. W. Biriukowa i J. S. Gellera *Cybernetyka w naukach humanistycznych* (Ossolineum 1983), autorem wstępu, wyboru i opracowania *Myśli o Polsce, sztuce i filozofii S. I. Witkiewicza* oraz autorem kilkudziesięciu artykułów opublikowanych w języku polskim („Studia Filozoficzne”, „Człowiek i Światopogląd”, „Euhemer”, „Studia Kieleckie”), rosyjskim („Filosofskie Nauki”), niemieckim („Deutsche Zeitschrift für Philosophie”) i angielskim („Dialectics and Humanism”, „Analecta Husserliana”) na temat filozofii S.J. Witkiewicza, R. Ingardena, E. Husserla, H. Bergsona, I. Kanta i G. Berkeleya, a także na temat fenomenologii, stosunku języka do rzeczywistości pozajęzykowej, stosunku filozofii do nauk przyrodniczych i in. Ogłosił także kilkadziesiąt artykułów popularnonaukowych i publicystycznych, m.in. w „Faktach i Myślach”, „Wychowaniu”, „Głosie Nauczycielskim” i „Przemianach” na tematy filozoficzne, pedagogiczne, społeczno-polityczne i in. Jest autorem powiastek filozoficznych, opublikowanych w zbiorze „Faryzeusze” pod pseudonimem Sławomir Karski.

BIBLIOGRAFIA

a) Monografie, studia i rozprawy

1. *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Kielce 1978, ss. 232. 2. *Fenomenologia Romana Ingardena na tle filozofii Edmunda Husserla*, Kielce 1981, ss. 273. 3. *Filozofia G. Berkeleya – idealizm czy realizm?*, Opole 1996, ss. 75. 4. *Człowiek i filozofia*, Opole 1997, ss. 126. Wydanie drugie (poszerzone), Kielce 2000, ss. 226. 5. S. I. Witkiewicz, *Myśli o Polsce, sztuce, filozofii* (wybór i wstęp J. W. Sarna), Kielce 1996, ss. 175. 6. *Człowiek i religie*, Wrocław 2000, ss. 166. 7. *Religia a moralność*, Toruń 2000, ss. 133.

b) Artykuły i komunikaty naukowe

1. *Wychowawcze i estetyczne funkcje literatury*, „Język Polski” 1969, nr 6, s. 1–7. 2. *O podziale nauk*, „Ruch Pedagogiczny” 1970, nr 1, s. 94–99. 3. *Teorija prostranstwa i wriemieni S. I. Witkiewicza*, (w:) *Istoriķofilosofskij sbornik*, Moskwa 1972, Wyd. Uniwersytetu im. Łomonosowa, s. 180–196. 4. *O filosofskich wozzrienijach S. I. Witkiewicza*, „Filosofskie Nauki” 1973, nr 2, s. 132–133. 5. *O obiektywną interpretację filozofii S. I. Witkiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1974, nr 8, s. 79–90. 6. *Stanisław Ignacy Witkiewicz (w 90. rocznicę urodzin)*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 5, s. 3–19. 7. *Apriornoje poznanije w ponimaniu Kanta i fenomenologii*, (w:) *Woprosy teoreticznego nasłedija I. Kanta*, Kaliningrad 1976, s. 111–117. 8. *Nowyj filosofskij żurnal Polski „Dialectics and Humanism” (obzor sodierżanija godowego komplekta)*, „Filosofskie Nauki”, nr 2, s. 120. Współautor: Ludwik Śliwa. 9. *Stanisław Ignacy Witkiewicz (In Commemoration of His Ninetieth Birthday)*, „Dialectics and Humanism” 1975, nr 3, s. 183–195. 10. *Zagadnienie religii w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Euhemer” 1976, nr 3, s. 63–69. 11. *Die geschichtsphilosophischen Ideen von S. I. Witkiewicz*, (w:) *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1976, z. 12, s. 1540–1545. 12. *Ontologia sztuki w ujęciu Romana Ingardena*, „Studia Kieleckie” 1977, nr 3, s. 5–23. 13. *Filozofia marksistowska a nauki przyrodnicze*, (w:) *Światopoglądowe problemy w procesie dydaktyczno-wychowawczym wyższej szkoły pedagogicznej*, Kielce 1977. 14. *Czy*

Berkeleya można rehabilitować?, „Studia Filozoficzne” 1978, nr 2, s. 149–155. 15. Zróżnicowanie i integracja nauki a materializm cybernetyczny „Studia Kieleckie” 1978, nr 4, s. 23–33. 16. Zagadnienia twórczości artystycznej w ujęciu S. I. Witkiewicza, „Studia Kieleckie” 1979, nr 3/4, s. 59–70. 17. Niektóre założenia „filozofii bez założeń”, (w:) *Nauka i Światopogląd*, Kraków 1979, s. 86–96. 18. Witkiewicz a Bergson i „inni mitomani”, (w:) *Spotkanie z Witkacym*, Jelenia Góra 1979, s. 47–65. 19. Mózg ludzki i jego „funkcje” w ujęciu cybernetycznym, (w:) *Świadomość i rozwój*, Kraków 1980, s. 111–120. 20. O filozofskiej ocenie „realistycznej” „fenomenologii Romana Ingardena”, „Filosofskie Nauki” 1980, nr 4, s. 121–129. 21. Stanisław Ignacy Witkiewicz, (w:) *Filozofia wieku dwudziestego*, Rzeszów 1983, s. 83–90. 22. Język – logika – rzeczywistość, „Człowiek i Światopogląd” 1984, nr 9, s. 95–108. 23. Materialistyczna teoria odbicia, „Człowiek i Światopogląd” 1986, nr 4, s. 149–160. 24. *On some presuppositions of Husserl's „presuppositionless” philosophy*, „Analecta Husserliana”, t. XXVII, s. 239–255. 25. *Fenomenologia a buddyzm Zen*, „Kieleckie Studia Historyczne” 1988, nr 5, s. 73–88. 26. Stanisław Witkiewicz jako ideolog regionalizmu podhalańskiego, (w:) *W hołdzie Aleksandrowi Patkowskiemu (w setną rocznicę urodzin)*, Kielce 1991, s. 93–104. 27. *Idea współlittnienia narodów w historii filozofii*, (w:) *Śląsk Opolski. Nadzieje i zagrożenia demokratycznych przemian*, Opole 1994, s. 144–152. 28. Człowiek i śmierć, (w:) *W kręgu filozoficznym problemów dialogu*, Opole 1994, s. 92–105. 29. *Psychologia fenomenologiczna jako opis świadomości „sztucznych psychasteniaków”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego. Nauki Społeczno-Polityczne”, nr 10, Zeszyt Filozoficzny II, Opole 1994, s. 5–16. 30. *Tolerancja jako zasada współlittnienia*, (w:) *Śląsk Opolski. W drodze do normalności*, Opole 1997, s. 313–318. 31. *Narodowość i obywatelstwo na pograniczu kulturowym*, „Kwartalnik Opolski”, Opole 1998, nr 2, s. 3–8. 32. *Moralność i etyka w systemie edukacji*, (w:) *Rozumienie i zrozumienie OHP*, Opole-Głucholazy 1998, s. 519–529. 33. *Stanisława Ignacego Witkiewicza teoria pojęć*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego. Nauki Społeczno-Polityczne”, t. 12, Opole 1998, s. 85–99. 34. *Wielokulturowy charakter pogranicza a świadomość narodowa jego mieszkańców*, w: *Śląsk Opolski i Opawski*, Opawa 1999, s. 132–136. 35. *W sprawie doświadczenia i przeżywania*, „Res Humana”, 2000, s. 34–35. 36. *Czy przestrzega się normę moralną „Nie zabijaj”?*, „Res Humana”, 2000, s. 15–17.

c) Recenzje

1. *Dniwniki polskiego rewolucjoniera-myslieli*, „Filosofskie Nauki” 1974, nr 6, s. 111–113. 2. *Filozofia G. W. Leibniza*, „Studia Filozoficzne” 1975, nr 4, s. 192–195. 3. *H. Hinz – Filozofia Hugona Kolltąja*, „Filosofskie Nauki” 1976, nr 6, s. 118–120. 4. *Kant a współczesność*, „Studia Kieleckie” 1978, nr 4. Współautor: L. Zakrzewski.

d) Inne opracowania

1. *Nauczanie filozofii w szkołach wyższych*, „Edukacja Filozoficzna” 1988, nr 6. 2. *Czy parapsychologia jest nauką?*, „Przemiany” 1988, nr 211, s. 16–18. 3. *Czy w sporcie potrzebna jest moralność?*, „Tempo” 1991, nr 75 (3747) z 16 maja. Współautor: J. Waligóra. 4. *Śmierć filozofa*, „Trybuna Opolska” 1993, nr 151, s. 5. 5. *W poszukiwaniu kamienia filozoficznego*. Cykl 45 artykułów popularnonaukowych (pod pseudonimem Sofroniskos). „Słowo Ludu” – magazyn sobotnio-niedzielnny, 1984–1985. 6. *Religie świata*. Cykl 30 artykułów

popularnonaukowych (pod pseudonimem Jerzy Zieliński), Magazyn sobotnio-niedzielny „Słowo Ludu”, 1986 r.

e) Przekłady

1. B. W. Biriukow, J. S. Geller, *Cybernetyka w naukach humanistycznych*, Wyd. Ossolineum 1983, ss. 468 (tłum. z jęz. Rosyjskiego). 2. W. Schreiber, *Współczesne kontrowersje wokół utylitaryzmu J. St. Milla*, „Studia Kieleckie” 1978, nr 4, s. 35–48. (tłum. z języka rosyjskiego).

Przegląd czasopism

Zestawił W. Mincer

I

American Philosophical Quarterly, 37 (2000) nr 1–2. HELM B.: Emotional reason: how to deliberate about value (nr 1); KEKES J.: The enforcement of morality (nr 1); CAMPBELL S.: Could your life have been different? (nr 1); PAUEN M.: Painless pain: property dualism and the causal role of phenomenal consciousness (nr 1); SNOW N.: Empathy (nr 1); ELDER C. L.: Familiar objects and the sorites of decomposition (nr 1); SAKA P.: *Ought* does not imply *can* (nr 2); PHILLIPS J.: Two theories of fictional discourse (nr 2); McINERNEY P. K.: Conceptions of persons and persons through time (nr 2); HALES S. D.: The problem of intuition (nr 2); RICHMOND A.: Epicurean evolution and the anthropic principle (nr 2); KELLER S.: How do I love thee? Let me count the properties (nr 2); BENATAR D.: The wrong of wrongful-life (nr 2).

II

Anuario Filosófico [wyd.] Universidad de Navarra 31 (1998) nr 1–3. Nr 1/2: Retórica y poética. REAL C. A.: Disgresión o transferencia de procedimientos retóricos en el *Ad Helviam* Senecano; AVALLE-ARCE J. B.: La poética y el bachiller Sansón Carrasco; BAGNI P.: CROSS Ch.: *Sed caret fine*: la idea de lo perpetuo en la filosofía y la poesía medievales; FUHRMANN M.: El *Ars poetica* de Horacio como poema didáctico; MURPHY J. J.: La metarretórica de Aristóteles; ODERO J. M.: Filosofía y literatura de ficción; OESTERREICH P. L.: Metafísica y retórica; SPANG K.: *De nuptiis rhetoricae et poeticae*; UEDING G.: *Rhetorica movet*. Acerca de la genealogía retórica del *pathos*; WALKER J.: Dionisio de Halicarnaso y la idea de "crítica de la retórica"; Nr 3: Edith Stein. SANCHO F. J.:

Filosofía y vida: el itinerario filosófico de Edith Stein; LEMBECK K.–H.: De la crítica a la mística. Edith Stein y el neokantismo de Marburgo; SEPP H. R.: La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico; BECKMANN B.: Fuera, ante las puertas de la Iglesia: libertad y vínculos en S. Weil y E. Stein; GERL–FALKOVITZ H.–B.: La cuestión de la mujer según Edith Stein; SCHULZ P.: Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal; HAYA F.: Los supuestos fenomenológicos y el realismo metafísico en el pensamiento de Edith Stein; FERRER U.: Temporalidad e historia en E. Stein.

Anuario Filosófico [wyd.] Universidad de Navarra 32 (1999) nr 1. Acción, razón y verdad. Estudios sobre la filosofía práctica de Aristóteles. GÓMEZ–LOBO A.: La fundamentación de la ética aristotélica; NATALI C.: Problemas de la noción de causa final en Aristóteles; VIGO A. G.: Incontinenci, carácter y razón según Aristóteles; WIELAND W.: Norma y situación en la ética aristotélica; ZAGAL H.: *Synesis, euphyia y anchinoia* en Aristóteles; BERTÓK R., ÖFFENBERGER N.: Aristóteles y el principio de (no)contradicción; BOERI M. D.: Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia; G^a–HUIDOBRO J.: La recepción del derecho natural aristotélico en Tomás de Aquino; INCIARTE F.: Verdad práctica en Aristóteles y Duns Scoto; MARTINEZ J.: Religión y ética en Aristóteles y Santo Tomás; SKARICA M.: La recepción del concepto aristotélico de verdad práctica en Tomás de Aquino; VOLPI F.: Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo.

III

Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 48 (2000) nr 1–2. WILLIAMS B.: Die Zukunft der

Philosophie (nr 1); KERN A.: Philosophie und Skepsis: Hume – Kant – Cavell (nr 1); DONAGGIO E.: Zwischen Nietzsche und Heidegger: Karl Löwths anthropologische Philosophie des faktischen Lebens (nr 1); SCHNÄDELBACH H.: "Sinn" in der Geschichte?: über Grenzen des Historismus (nr 1); KITZSTEINER H. D.: Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie: Plädoyer für eine geschichtsphilosophisch angeleitete Kulturgeschichte (nr 1); ROHBECK J.: Zum geschichtsphilosophischen Programm der Frühromantik bei Friedrich Schlegel (nr 1); WOHLRAPP H.: Krieg für Menschenrechte? (nr 1); LADWIG B.: Militärische Interventionen zwischen Moralismus und Legalismus (nr 1); RORTY R.: Darwin versus "Erkenntnistheorie": eine Antwort auf János Boros (nr 1); PUTNAM R. A.: Warum keine feministische Theorie der Gerechtigkeit? (nr 2); BEAUFORT J.: Gesetzte Grenzen, begrenzte Setzungen: Fichte'sche Begrifflichkeit in Helmuth Plessners *Phänomenologie des Lebendigen* (nr 2); HAUCKE K.: Plessners "Grenzen der Gemeinschaft": eine Kritik des deutschen Idealismus (nr 2); FISCHER J.: Exzentrische Positionalität: Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie (nr 2); SCHMÜCKER R.: Gibt es einen gerechten Krieg? (nr 2); KONDYLIS P.: Die Hegelauffassung von Lukács und der marxistische Linkshegelianismus (nr 2).

IV

Ethical Theory and Moral Practice 2 (1999) nr 1–4. Nr 1: Quality of life: the concept and its application in health care. NORDENFELT L.: Introduction; SANDOE P.: Quality of life – three competing views; BIRNBACHER D.: Quality of life – evaluation or description?; FITZPATRICK R.: Principles and problems in the assessment of quality of life in health care; WILLIAMS A.: Inequalities in health and intergenerational equity; MACK E.: In defense of individualism (nr 2); LILLEHAMMER H.: Analytical dispositionalism and practical reason (nr 2); LIPPERT-RASMUSSEN K.: Life-prolonging killings and their relevance to ethics (nr 2); EGONSSON D.: Local solidarity (nr 2); LOLLAND S.: Justice and game advantage in

sporting games (nr 2); Nr 3: Ethics: meta, normative and applied. WEDGWOOD R.: The price of non-reductive moral realism; WALLACE R. J.: Three conceptions of rational agency; MASON E.: Do consequentialists have one thought too many?; LAW I.: Rule-consequentialism's dilemma; CULLITY G.: Virtue ethics, theory, and warrant; LITTLE M. O.: Abortion, intimacy, and the duty to gestate; Nr 4: Justice in philosophy and social science. SCHMIDT V. H.: Introduction: across the disciplinary borders; BIRNBACHER D.: Ethics and social science: which kind of co-operation?; SWIFT A.: Public opinion and political philosophy: the relation between social-scientific and philosophical analyses of distributive justice; BOUDON R., BETTON E.: Explaining the feelings of justice; HARDIN R.: From bode ethics to distributive justice.

V

Ethics, 110 (1999/2000) nr 1–3. SUNSTEIN C. R., ULLMANN-MARGALIT E.: Second-order decisions (nr 1); HOLTMAN S. W.: Kant, ideal theory, and the justice of exclusionary zoning (nr 1); KITCHER Ph.: Essence and perfection (nr 1); BARCLAY L.: The answer to Kekes's question (nr 1); FISCHER J. M.: Recent work on moral responsibility (nr 1); LaFOLLETTE H.: Gun control (nr 2); MILLGRAM E.: Mill's proof of the principle of utility (nr 2); McCABE D.: Knowing about the good: a problem with antiperfectionism (nr 2); ARNESON R. J.: Luck egalitarianism and prioritarianism (nr 2); CARROLL N.: Art and ethical criticism: an overview of recent directions of research (nr 2); GREENSPAN P.: Emotional strategies and rationality (nr 3); ARPALY N.: On acting rationally against one's best judgment (nr 3); McMAHON Ch.: Discourse and morality (nr 3); WELLMAN Ch. h.: Relational facts in liberal political theory: is there magic in the pronoun „my"? (nr 3).

VI

Les Études Philosophiques, 1998 nr 1-4.

Nr. 1: L'interprétation ésotériste de Platon. BRISSON L.: Présentation; RICHARD M.-D.: La critique de A. Boeckh de l'*Introduction générale* de F. Schleiermacher aux *Dialogues* de Platon; KRÄMER H.: La doctrine non écrite de Platon; STEINTHAL H.: L'enseignement oral dispensée par Platon; SZLEZÁK Th. A.: Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon; MIGLIORI M.: De la critique de Schleiermacher aux commentaires récents: évolution et articulation du nouveau paradigme de Tübingen-Milan; MOVIA G.: Les doctrines non écrites de Platon et la métaphysique de la transcendance; REALE G.: Le *Phèdre*: manifeste programmatique de Platon, écrivain et philosophe; Nr 2: Recherches en phénoménologie. McGUIRE B.: L'origine monadique de la logique selon Husserl; KOUNKOU Ch.: L'ego et la conscience: contribution à l'interprétation de la transcendance de l'ego de Sartre; GROSOS Ph.: Michel Henry ou le dernier système; VILLELA-PÉTTIT M.: Art et vérité: la réhabilitation herméneutique de la mimésis et ses limites; Nr 3: Herder. BOLLACHER M.: Johann Gottfried Herder et la conception de l'humanisme; PÉNISSON P.: Le *Shakespeare* de Herder; BÜTTGEN Ph.: Philosophie, théologie, luthéranisme; BIENENSTOCK M.: Herder, lecteur de Kant, de la métaphysique à l'esthétisme: Johann Gottfried Herder, *Essai sur l'être* (1764); CRÉPON M.: Le jeu de Kant et Spinoza dans le livre XV des *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*; Nr 4: Le phénoménal et sa tradition. LAVIGNE J.-F.: Le phénoménal et sa tradition; RICHIR M.: Qu'est-ce qu'un phénomène?; LAVIGNE J. F.: Vérité phénoménale et phénomène de la vérité dans *Être et temps*; GROS-AZORIN C.: Phénomène du corps (LEIB): une entente participative; BADIE M. F.: La notion de «phénoménalité infinie» dans *Les Leçons sur la philosophie de la religion* de Hegel; NANCY J.-L.: La déconstruction du christianisme; RODRIGO P.: Ontologie fondamentale, sophistique et politique: de l'«impensé» à l'«incompréhensible»; THOUARD D.: Tradition directe et tradi-

tion indirecte: remarques sur l'interrogation de Platon par Schleiermacher et ses utilisations.

VII

The Journal of Philosophy, 96 (1999) nr 1-8. HUGGETT N.: Atomic metaphysics (nr 1); SORENSEN R.: Seeing intersecting eclipses (nr 1); JONES K.: Second-hand moral knowledge (nr 2); HERSHENOV D. B.: Restitution and revenge (nr 2); KEELEY B. L.: Of conspiracy theories (nr 3); HINTIKKA J.: The emperor's new intuitions (nr 3); MORREAU M.: Supervaluation can leave truth-value gaps after all (nr 3); YI B.: Is two a property? (nr 4); MILLIKAN R. G.: Wings, spoons, pills, and quills: a pluralist theory of function (nr 4); KANE R.: Responsibility, luck, and chance: reflections on free will (nr 5); HOLTON R.: Intention and weakness of will (nr 5); GOLDMAN A. I.: Internalism exposed (nr 6); LANGE M.: Calibration and epistemological role of Bayesian conditionalization (nr 6); SIDER Th.: Presentism and ontological commitment (nr 7); CALLENDER C.: Reducing thermodynamics to statistical mechanics: the case of entropy (nr 7); FODOR J., LEPORE E.: All at sea in semantic space: Churchland on meaning similarity (nr 8); KATZ B. D.: On a supposed counterexample to modus ponens (nr 8); TIFFANY E.: Semantics San Diego style (nr 8).

VIII

Mind, 109 (2000) nr 433. GEORGE A.: On washing the fur without wetting it: Quine, Carnap, and Analyticity; GOLDIE P.: Explaining expressions of emotion; PERCIVAL Ph.: Lewis's dilemma of explanation under indeterminism exposed and resolved; READ S.: Truthmakers and the disjunction thesis; AHMED A.: Hale on some arguments for the necessity of necessity; HALE B.: Reply to Ahmed; KÖLBEL M.: Edgington on compounds of conditionals; EDGINGTON D.: General conditional statements: a response to Kölbel; SMITH N. J. J.: The principle of uniform solution (of the paradoxes of self-reference); PRIEST G.: On the principle of uniform solution: a reply to Smith.

IX

Revue de métaphysique et de morale, 103 (1998) nr 1, 3-4. RICOEUR P.: La marque du passé (nr 1); KOSELLECK R.: Les monuments aux morts comme fondateurs de l'identité des survivants (nr 1); POMIAN K.: De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire (nr 1); CRAIG C., ELIOT T. S.: I. A. Richards and empiricism's art of memory (nr 1); BARASH J. A.: Les sources de la mémoire (nr 1); HOLZHEY H.: Dieu et l'âme: les rapports entre la critique de la métaphysique et la philosophie de la religion chez Hermann Cohen (nr 3); PETTOELLO R.: De Herbart à Kant: quelques considérations sur le réalisme de Alois Riehl (nr 3); FERRARI M.: Neokantismo come filosofia della cultura: Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert (nr 3); DASTUR F.: La problématique catégoriale dans la tradition néokantienne (Lotze, Rickert, Lask) (nr 3); CAPELLÈRE F.: Généalogie d'un néokantisme français: à propos d'Émile Bouroux (nr 3); FREUDENTHAL G.: L'héritage de la physique stoïcienne dans la pensée juive médiévale (nr 4); LERNER R.: Winged words to Yemen: Moshe Idel Abulafia's Secrets of the guide: a linguistic turn (nr 4); KRIEGEL M.: Réflexion philosophique et appartenance identitaire chez les penseurs juifs médiévaux (nr 4); HARVEY W. Z.: L'univers infini de Hasday Crescas (nr 4); STRAUSS L.: Sur l'orientation philosophique et l'enseignement politique d'Avranel (nr 4).

X

Revue Internationale de Philosophie, 52 (1998) nr 1-4. Nr 1. Auguste Comte, BRAUNSTEIN J.-F.: Antipsychologisme et philosophie du cerveau chez Auguste Comte; SCHARFF R. C.: Comte and Heidegger on the historicity of science; PICKERING M.: Auguste Comte and the return to primitivism; WEIRICH P.: Comte et Mill sur l'économie politique; GRANGE J.: Du corps politique à l'organisme social; HAAC O. A.: Auguste Comte et l'Orient; PETTIT A.: Du catholicisme au positivisme; KREMER-MARIETTI

A.: Auguste Comte et l'éthique de l'avenir; Nr 2: Thomas Aquinas, DAVIES B.: Aquinas on what God is not; WIPPEL J. F.: Thomas Aquinas on demonstrating God's omnipotence; AERTSEN J. A.: The philosophical importance of the doctrine of the transcendentals in Thomas Aquinas; HUGHES Ch.: Matter and actuality in Aquinas; STUMP E.: Aquinas's account of the mechanisms of intellective cognition; McDONALD S.: Aquinas's libertarian account of free choice; Nr 3: Jacques Derrida, MEYER M.: From grammarology to problematology; GIOVANANGELI D.: Le retard de la conscience; THEIN K.: La décision de l'analogie: remarque sur Derrida, lecteur de Platon; SALLIS J.: Daydream; NORRIS Ch.: Deconstruction, ontology, and philosophy of science: Derrida on Aristotle; PLOTNISKY A.: Points and counterpoints: between Hegel and Derrida; JOHNSON Ch.: Derrida and science; DERRIDA J.: Comme si c'était possible, "within such limits"; Nr 4: Johann Gottlieb Fichte, FRANK M.: Préface: Fichtes *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1796-1799); WAIBEL V.: Philosophie als System; BREAZEALE D.: Fichte's *Nova Methodo Phenomenologica*: on the methodological role of "intellectual intuition" in the later Jena *Wissenschaftslehre*; STOLZENBERG J., WILLE R.: Ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes; ZÖLLER G.: Die Individualität des Ich in Fichtes zweiter Jenaer *Wissenschaftslehre*; RADRIZZANI I.: Place de la *Destinatio de l'homme* dans l'oeuvre fichtéenne.

XI

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 2000 nr 1: Les Lois de Platon, BALAUDÉ J.-F.: Les temps dans les *Lois*; CASTEL-BOUCHOUCHI A.: L'espace civique: le plan de la cité des *Lois*; LAURENT J.: L'éducation et l'enfance dans les *Lois*; LISI F. L.: Les fondements métaphysiques du *nomos* dans les *Lois I*; NESCHKE-HENTSCHKE A.: Marsile Ficin lecteur des *Lois*; SCHÖPSDAU K.: Vertu et plaisir: sur *Lois V*, 732 d 8-734 e2; BRISSON L., PHADEAU J.-F.: Bibliographie.

Zapiski bibliograficzne (Bibliographical Notes)

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

a) Prace opublikowane w Polsce (Polish publications)

Filozofia w ogóle (Philosophy in general)

- Baumgartner H. M.:** Europa als Thema und Herausforderung der Philosophie. – *Zblitz. Pol. Niem.* 1999 nr 1 s. 58–66.
- Beck H.:** The relation of European thought to the „Logos” and „Logic”: a possible contribution to cultural world integration? – *Ling. ac Commun.* 2 (1993) s. 45–55.
- Duch W.:** Czym jest kognitywistyka? – *Kognit. i Media w Eduk.* 1 (1998) s. 9–48. Sum.
- Jasiński B.:** Leksykon filozofów współczesnych. Olsztyn: „Ethos”, 1999 – 507 s.
- Kolakowski L.:** Mini-wykłady o maxi-sprawach. Seria 2. Kraków: „Znak”, 1999 – 110 s.
- Kwapiszewski J., Maciejewski Z.:** Kontekst moralny jako podstawa filozofii. – *Zesz. Nauk. Polit. Pozn. Hum.* 46 (1998) s. 57–73. Sum. [Poglądy J. Tischnera].
- Lejman J.:** Prawda i styl w filozofowaniu. – *Akcent* 1999 nr 2 s. 128–141.
- Machnac J.:** Zaproszenie do (samodzielnego) myślenia. – *Forum Philos.* 3 (1998) s. 97–109.
- Zsfg.** [Wprowadzenie do filozoficznego myślenia w Niemczech].
- Pelc J.:** Filozofia i eseistyka filozoficzna a naukowe badanie i nauczanie filozofii. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 93–120. Sum.
- Selected contributions to the Third World Congress of Universalism.** P. 1–2. – *Dialog. a. Univers.* 1998 nr 10 s. 3–115; nr 11/12 s. 3–202.
- Szczyrba S.:** Od „śmierci Boga” do „śmierci filozofii”: kilka uwag o przyczynach samodekonstrukcji filozofii. – *Rocz. Filoz.* 1997/1998 z. 2 s. 119–136. Rés. [Toż – Łódz. Stud. Teol. 6 (1997) s. 141–156].
- Zwoliński A.:** Źródła ekofilozofii. – *Pol. Sac.* 3 (1998) s. 173–189. Sum.

Teksty źródłowe i ich przekłady (Sources and their translations)

- Descartes R.:** List do Chanuta z 6 czerwca 1647. Tł. z fr. J. Kopania. – *Idea* 10 (1998) s. 159–168.
- Eliade M.:** Mit wiecznego powrotu. Przel. K. Kocjan. Warszawa: „KR”, 1998 – 198 s.
- Freud S.:** Pisma społeczne. Przel. A. Ochocki, M. Poreba, R. Reszke. Oprac. R. Reszke. Warszawa: „KR”, 1998 – 535 s. (Dzieła / Sigmund Freud; t. 4).
- Heidegger M.:** Wyzwolenie. Przel. J. Mizera. Kraków: Wydaw. Baran i Suszczyński, 1998 – 46 s.

Nietzsche F. W.: To rzekł Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo. Przel. S. Lisiecka i Z. Jaskuła. Posł. M. P. Markowski. Warszawa: PIW, 1999 - 438 s.

Seneca L. A.: Myśli. Wybrał, przel. i oprac. S. Stabryła. Warszawa: „Verum”, 1999 - 424 s.

Historia filozofii
(History of philosophy)

Bafia S.: Komentarz św. Tomasza z Akwinu do De Hebdomadibus i De Trinitate Boecjusza: dyskusja św. Tomasza z Akwinu z augustynizmem. Kraków: PAT, 1998 - 269 s. [Tyt. równoległe w jęz. niem.].

Borek P.: Marian Zdziechowski i Eliza Orzeszkowa - wspólne drogi myśli. - *Rocz. Nauk.-Dydak. WSP Krak. Pr. Hist.-Lit.* 12 (1998) s. 29-43.

Braque R.: Historia filozofii jako wyzwolenie. Tł. z niem. - *Idea* 10 (1998) s. 7-12.

Darowski R.: Studia z filozofii jezuitów w Polsce w XVII i XVIII wieku. Kraków: Wyd. Filoz. TJ, 1998 - 372 s. [Tyt. równoległe w jęz. franc.].

Domański J.: Zmiana jako kategoria filozoficzna: kilka refleksji na materiale z filozofii starożytnej. - *Stud. Mediew.* 33 (1998) s. 13-30. Zsfg.

Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku. Red. P. Gutowski, T. Szubka. Lublin: TN KUL, 1998 - 550 s. (Prace Wydziału Filozoficznego / Towarzystwo Naukowe KUL. Przekłady).

Jakuszko H.: Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera. Lublin: UMCS, 1999 - 170 s.

Jung-Palczewska E.: Delimitation between theology and natural philosophy: the case of God's infinite power in Thomas Wylton. - *Stud. Mediew.* 33 (1998) s. 65-71.

Kamińska V.: Kilka uwag o genezie polskiego mesjanizmu. - *Debiuty Nauk. WSHE* 1 (1998) s. 21-32.

Kazmierczak M.: Wczesny neokantyzm. Poznań: AWF, 1999 - 237 s. (Monografie / Akademia Wychowania Fizycznego w Poznaniu; nr 337).

Kojkol J.: Przeciw idealistycznej wizji kantyzmu: kantyzm w ujęciu Stanisława Garfein-Garskiego. - *Slup. Stud. Filoz.* 1 (1998) s. 205-224.

Kubok D.: „Chaos” a „apeiron”. - *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 21-34. Sum.

Kuczyńska A.: Nostalgia jako projekt: u źródeł renesansowej filozofii zgody. - *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 17-30.

Kwiatkowski W.: Kierkegaard i Nietzsche - męstwo bycia poza dobrem i złem. - *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 153-173. Sum.

Lorenc I.: Zamknięcie czy rozproszenie?: „trzecia krytyka” a kres filozofii przedstawienia. - *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 41-53.

Markiewicz B.: O sprawach drobnych. - *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 253-258. Sum. [Na marginesie Kanta „Krytyki władzy sądownia”].

Milkowski M.: Heroizm idylliczny - Epikur w oczach Nietzschego. - *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 122-135. Sum.

Miś A.: Filozofia jako wynalazek mężczyzn: przypadek pewnej analizy genealogicznej. - *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 112-123.

Nowak-Juchacz E.: „Existenz” i egzystencjalizm w perspektywie myśli Heglowskiej. - *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 33 (1998) s. 105-124. Sum.

Nowosad E.: Doskonałość czy barbarzyństwo?: etapy rozumienia „starożytności” od Odrodzenia do czasów Hegla. - *Meander* 1998 nr 5 s. 487-495. Sum.

Orth E. W.: Wilhelm Dilthey und die Phänomenologie Edmund Husserls. – *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 27–43.

Pisarek H.: Hegel o potrzebie nowego odczytania metodologii Spinozy. – *Zbliż. Pol. Niem.* 1998 nr 3 s. 13–19. Zsfg.

Polus–Rogalska K.: Pięć jedności w filozofii starożytnej. – *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 47–61. Zsfg.

Przybylski A.: Paula de Mana lektury Nietzschego. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 175–184. Sum.

Ratajska K.: Neomesjanistyczni spadkobiercy Mickiewicza. Łódź: UL, 1998 – 217 s.

Rosenthal S. B.: Sign and time: Mead's pathway beyond Derrida. – *Ling. ac Commun.* 2 (1993) s. 57–64.

[**Rosyjska filozofia XX w. i myśl zachodnia:** materiały z sesji. Oprac.: W. Rydzewski.]. – *Arch. Hist. Filoz.* 43 (1998) s. 113–224.

Sitek R.: O Warszawskiej Szkole Historyków Idei. – *Phaenomena* 3 (1996) s. 35–50.

Śleziński K.: Elementy platonizmu u Rogera Penrose'a. Kraków: PAT, 1999 – 294 s. (Rozprawy Doktorskie / Papińska Akademia Teologiczna w Krakowie).

Stasiewicz–Jasiukowa I.: Recepcja poglądów Christiana Wolffa w środowiskach katolickich polskiego Oświecenia. – *Analecta* 1998 nr 2 s. 53–69. Sum.

Surma R.: Filozofia grecka. Myslowice: „Shalom Publishing”, 1998 – 111 s.

Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej. Red. L. Suchanek. Kraków: UJ, 1998 – 208 s. (Prace Katedry Literatury i Kultury Rosyjskiej UJ; 1).

Wohlfart G.: Das Schweigen: Philosophische Bemerkungen zum Begriff des Schweigens bei Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger und Wittgenstein. – *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 131–144.

Wohlfart G.: O milczeniu – Nietzsche i Kierkegaard: filozoficzne uwagi o pojęciu milczenia w pracach Nietzschego i Kierkegarda. Tł. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 215–222.

Zawadzki A.: Filozoficzny dziennik intymny: de Biran, Amiel, Elzenberg. – *Teksty Drugie* 1999 nr 1/2 s. 65–84.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Bończa–Tomaszewski N.: Rewolucja, Apokalipsa, Apokastaza: eschatologiczne wątki myślenia rewolucyjnego w marksizmie. – *Arch. Hist. Filoz.* 43 (1998) s. 79–94. Sum.

Bortkiewicz P.: Rola roztropności w dobie myślenia ponowoczesnego. – *Tar. Stud. Teol.* 17 (1998) s. 3–22. Somm.

Burlikowski B.: O polskich sporach wokół filozofii w powojennych latach czterdziestych i pięćdziesiątych dzisiaj – czyli w latach dziewięćdziesiątych. – *Phaenomena* 3 (1996) s. 19–34 [O krytyce marksizmu przez S. Ossowskiego].

Gulda P.: U filozoficznych źródeł postmodernizmu. – *Slup. Stud. Filoz.* 1 (1998) s. 91–110.

Kleszcz L.: Pochwała absurdu. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 33 (1998) s. 9–22. Sum.

Kowalska M.: Postmodernistyczna dekonstrukcja dialektyki i transcendentalizmu. – *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 147–158.

Malinowski A.: Krytyczna teoria szkoły frankfurckiej a procesy transformacji ustrojowej w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. – *Slup. Stud. Filoz.* 1 (1998) s. 19–58.

Olejarczyk A.: Labirynty absurdu, absurd labiryntu. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 33 (1998) s. 49–63. Sum.

Różanowski R.: Absurd nasz powszedni. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 33 (1998) s. 37–48. Zstg.

Werner M.: „Albo-albo” czyli nihilizm. – *Teksty Drugie* 1998 nr 6 s. 98–114.

Wójcik B.: Świadomość ponowoczesna i jej krytyka: funkcjonalizm homunkularny w interpretacji świadomości Daniela C. Dennetta. Kraków: Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wyzd. Filoz. PAT, 1997 – 275 s.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Majkrzak H.: Rola przyjaźni w życiu duchowym św. Augustyna. Kraków: PAT, 1999 – 231 s. (Rozprawy Doktorskie / Papińska Akademia Teologiczna w Krakowie. Wydział Filozoficzny).

Dierse U.: Hans Blumenberg: die Zweideutigkeit des Menschen. – *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 121–129.

Wyrostkiewicz H.: Martin Buber – cadyk filozofii. – *Nowa Okol. Poet.* 2 (1999) s. 128–140.

Henryk Elzenberg (1887–1967): dziedzictwo idei: filozofia – aksjologia – kultura: materiały z konferencji, Toruń 15–16 maja 1997 r. Red. W. Tyburski. Toruń: UMK, 1999 – 181 s.

Kuksewicz Z.: Henry of Wesalia, a fourteenth century Erfurt Averroist. – *Stud. Mediew.* 33 (1998) s. 139–164.

Dobosz A.: Filozofia Dawida Hume'a a opozycja: zachowania rutynowe – zachowania nierutynowe. – *Zesz. Nauk. Polit. Pozn. Hum.* 47 (1998) s. 95–102. Sum.

Rolewski J.: Rozum, nauka, świat przeżywany: studium filozofii „późnego” Husserla. Toruń: UMK, 1999 – 151 s.

Ingarden R.: Dzieje mojej „kariery” uniwersyteckiej; Z „Dziennika”; Dlaczego pisałem po niemiecku? Oprac. R. Jadczyk. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 183–215.

Ingarden R.: Sprawozdanie z działalności w Uniwersytecie Jagiellońskim i wspomnienia z tego czasu. Oprac. J. Perzanowski. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 216–228.

Ingarden R. S.: Wstęp do „Archiwaliów” Ojca. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 171–182.

Jadczyk R.: Koleje starań o profesurę dla Romana Ingardena we Lwowie. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 229–242.

Przybyłowski A.: Kanta filozofia granic wytrzymałości. – *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 175–182.

Herer M.: Od melancholii do wiary [Kierkegaard]. – *Szt. i Filoz.* 15 (1998) s. 76–87.

Pieniążek P.: W poszukiwaniu absolutu: erotyzm w myśli Lévinasa. – *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 77–94.

Wyrostkiewicz H.: Twarz – droga do poznania człowieka: Emmanuela Lévinasa „filozofia twarzy”. – *Fraza* 1997 nr 3 s. 202–208.

Kokot W.: „Fides et ratio” po polsku: filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego. – *PAL Prz. Artyst.-Lit.* 1999 nr 5 s. 102–105.

Costello J.: John Macmurray's personal universe. – *Forum Philos.* 3 (1998) s. 7–24.

Rybowicz A.: Wprowadzenie do personalistycznej koncepcji wszechświata według Johna Macmurray (1891–1976). – *Forum Philos.* 3 (1998) s. 25–32.

Pluta O.: Philosophie außerhalb der Universität: materialistisches Denken bei Bernat Metge. - *Stud. Mediew.* 33 (1998) s. 165-171.

De Man P.: Retoryka perswazji (Nietzsche). Tł. z ang. - *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 185-195. [Fragm. książki].

Kwiatkowski W.: Uwagi o bezdrożach profetycznego myślenia w filozofii Nietzschego. - *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 137-151. Sum.

Mazur T.: Rozumienie czy interpretacja filozofii Nietzschego. - *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 107-119. Sum.

Nehamas A.: Immanentny i transcendentny perspektywizm u Nietzschego. Tł. - *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 197-214.

Pieniążek P.: Nietzsche - Wola nieznanego. - *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 89-105. Sum.

Ronen S.: Prawda i perspektywizm u Nietzschego. Tł. - *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 57-70. Sum.

Wohlfart G.: „Narodziny tragedii” Nietzschego. Tł. z ang. - *Szt. i Filoz.* 15 (1998) s. 45-57.

Knebel S. K.: Antonio Perez SJ (1599-1649) in seinen Beziehungen zur polnischen Jesuitenscholastik. Tł. - *Forum Philos.* 3 (1998) s. 219-228. [Tekst również w jęz. pol.]

Grott B.: Bizantyjski nepoganin Georgios Gemistos Pleton na tle epoki: zarys problematyki badawczej. - *Nomos* 24/25 (1998/99) s. 37-46.

Kupis B.: Próba rekonstrukcji poglądów filozoficznych Kwintusa Sekstiusza [Quintusa Sextusa]. - *Meander* 1998 nr 5 s. 445-455. Summ.

Wilk A.: Bertrand Russell: biografia polityczna. Wrocław: „Atla 2”, 1999 - 216 s.

Puszko H.: Filozof i polityka - przypadek Sartre'a. - *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 243-251. Sum.

Ogór R.: Sinnkonstitution und Sinnverstehen: zu Alfred Schütz' phänomenologischer Grundlegung der verstehenden Handlungstheorie in „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt”. - *Ling. ac Commun.* 2 (1993) s. 65-84.

Szczyrba S.: Rys biograficzny ks. prof. dra hab. Szczepana W. Ślagi. - *Łódz. Stud. Teol.* 6 (1997) s. 3-10. [Tamże s. 11-58 - materiały sesji naukowej w związku z pierwszą rocznicą śmierci ks. prof. Ślagi].

Łotys Z.: Stanisław Staszic: filozof i reformator społeczny. Olsztyn: WSP, 1999 - 219 s. (Studia i Materiały WSP w Olsztynie; nr 158).

Folaron S.: Nikolaus Taurellus der erste deutsche Philosoph und seine philosophische Anthropologie. - *Acta Univ. Wratisl. Germ.* 121 (1998) s. 13-24.

Darowski R.: Pedro Viana SJ (1549-1609) et son activité de philosophe en Lituanie. *Forum Philos.* 3 (1998) s. 199-217. Streszcz.

Woyciechowska T. D.: Spuścizna Mieczysława Wallisa. - *Szt. i Filoz.* 15 (1998) s. 225-227.

Gerlach H.-M.: Christian Wolff czyli „O wolności filozofowania”. Tł. - *Zbliż. Pol. Niem.* 1998 nr 3 s. 54-63.

Dybel P.: Koncepcja ideologii Slavoj Žižka. - *Zag. Naukozn.* 1998 z. 4 s. 499-510.

Ontologia i metafizyka (Ontology. Metaphysics)

Bańka J.: Jak według Plotyna Pierwsze jest Pierwszą Przyczyną? - *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 7-20. Sum.

Bańka J. S.: Ontologia i hipoteza filokryptologii. - *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 35-46. Zsfg.

Bastek A.: Filozoficzne aspekty pytania o twórczość. – *Hum. i Przyrodzn.* 4 (1998) s. 23–44. Sum.

Kaluźny Z.: Les catégories dans „L'Exigit ordo”: étude de l'ontologie formelle de Nicolas d'Autrécourt. – *Stud. Mediev.* 33 (1998) s. 97–124.

Makota J.: Metoda fenomenologiczna i jej stosowanie przez Romana Ingardena w ontologii ogólnej i estetyce. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 19–31.

Olech A.: The theticness and the reality. – *Rep. on Philos.* 18 (1998) s. 101–111.

Przełęcki M.: O przeżyciach metafizycznych. – *Szt. i Filoz.* 15 (1998) s. 7–15.

Radzioch L.: O atrakcyjności dociekań metafizycznych. – *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 63–79. Sum.

Skarga B.: Metafizyka obecności a metafizyka śladu. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 5–17. [Derrida i Husserl].

Sousedik S.: Possum intelligere quid est homo vel phoenix: ein Beitrag zur Deutung einer schwierigen Stelle in De ente et essentia des hl. Thomas von Aquin. – *Stud. Mediev.* 33 (1998) s. 59–64.

Swinburne R.: Dowody na istnienie Boga. Tł. – *Rocz. Filoz.* 1997/1998 z. 2 s. 171–185.

Wojtkowska K.: Istota „istoty” u Ingardena. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 119–141.

Filozofia języka
(Philosophy of language)

Andrzejewski B., Leśniewski N.: Die Frage der Interlingua in der Philosophie von Władysław Mieczysław Kozłowski. – *Ling. ac Commun.* 2 (1993) s. 107–111.

Guczalski K.: Wittgenstein's critique of the Augustinian picture of language. – *Rep. on Philos.* 18 (1998) s. 121–127.

Leśniewski N.: Going – outside: towards the conception of language in „Being and Time”. – *Ling. ac Commun.* 2 (1993) s. 131–136.

Skibiński A.: Semantyka ogólna jako metametodologia badań nad językiem. – *Investig. Linguist.* 4 (1998) s. 23–61. Sum.

Stahmer H. M.: Mowa i rzeczywistość w trzecim tysiącleciu: dziedzictwo Eugena Rosenstocka-Huessy, Michaila Bachtina, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga. Tł. z ang. – *Forum Philos.* 3 (1998) s. 137–156. Sum.

Wieczorek K. A.: Jak słowa zmieniają świat? – *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 115–128. Sum. [Teoria aktów mowy J. L. Austina i J. R. Searle'a].

Wisser R.: Vom Sehen der „Ideen” und der „Wahrheit” der Wahrheit, oder, wie und was Sprache zur Sprache bringt. – *Ling. ac Commun.* 2 (1993) s. 5–19.

Teoria poznania
(Epistemology)

Chrudzimski A.: Epistemiczna normatywność: uwagi na marginesie Ingardenowskiej koncepcji teorii poznania. – *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 33–68.

Chrudzimski A.: Transcendentalizm formalny i gry językowe: refleksje na tematy kantowskie. – *Idea* 10 (1998) s. 49–79.

Czarnecki T.: Is Moore's common-sense epistemology a failure? – *Rep. on Philos.* 18 (1998) s. 83–99.

Kawalec P.: A pragmatic flaw in a concept of inferential epistemic justification. – *Rep. on Philos.* 18 (1998) s. 71–81.

Lessing H.-U.: „Der Schmerz ist das Auge des Geistes”: zu Helmuth Plessners Begriff der geisteswissenschaftlichen Erfahrung. – *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 77–89.

Lorenc I.: Scena świadomości: wokół problematyki przedstawienia u Husserla. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 229–242. Sum.

Michalak U.: Racjonalne poznanie rzeczywistości. – *Łódz. Stud. Teol.* 6 (1997) s. 87–97.

Świączkowska H.: Leibniz o myśleniu symbolicznym i uniwersaliach. – *Idea* 10 (1998) s. 39–47.

Urchs M.: Rewizja przekonań: jak zmienić przekonania w sposób racjonalny? – *Kognit. i Media w Eduk.* 1 (1998) s. 131–144. Sum.

Woleński J.: Theories of truth in Austrian philosophy. – *Rep. on Philos.* 18 (1998) s. 13–49.

Żgleń U.: Wprowadzenie do problematyki filozofii umysłu. – *Kognit. i Media w Eduk.* 1 (1998) s. 111–129. Sum.

Ziemska R.: What is epistemic externalism? – *Rep. on Philos.* 18 (1998) s. 53–70.

Historia i filozofia nauki (History and philosophy of science)

Bochenek N.: Co metafora robi w nauce? – *Zesz. Nauk. Polit. Pozn. Hum.* 46 (1998) s. 117–122. Sum.

Drozdek A.: Odkrycie i determinizm. – *Zesz. Nauk. Polit. Pozn. Hum.* 46 (1998) s. 111–116. Sum.

Leszek W.: Nieempiryczne procedury badawcze w naukach przyrodniczych i technicznych. Radom: ITE, 1999 – 127 s. (Studia i Rozprawy / Instytut Technologii Eksploatacji).

Ostasz L.: Refleksje o metodach, jakimi posługuje się człowiek. – *Zag. Naukozn.* 1998 z. 4 s. 511–521.

Płonka-Syroka B.: Metodologia T.S. Kuhna a historia medycyny: (na marginesie 30. rocznicy

wydania polskiego „Struktury rewolucji naukowych”) – *Kwart. Hist. Nauki* 1998 nr 3/4 s. 37–65.

Schmitz H.: Wissenschaft und Lebenserfahrung. – *Ling. ac Commun.* 2 (1993) s. 35–43.

Sobczyńska D.: Badania nad eksperymentem przyrodniczym w filozofii nauki. – *Europa Wsch. Zach.* 2 (1998) s. 19–22.

Wiedza a podmiotowość. Red. A. Motyka. Warszawa: IFiS PAN, 1998 – 153 s. (Phoenix: filozoficzne problemy wiedzy, t. 1).

Logika i metodologia.

Semiotyka

(Logic. Methodology. Semiotics)

Bajburin A.: Semiotyczne aspekty funkcjonowania rzeczy. Tł. – *Konteksty* 1998 nr 3/4 s. 109–117. Sum.

Bremer J.: W. Sellars' modifizierte Identitätstheorie. – *Forum Philos.* 3 (1998) s. 157–183. Streszcz.

Bryll G., Kostrzycka Z.: Badania formalne nad logiką stoicką. Warszawa: OAK, 1998 – 116 s. (Rozprawy Naukowe / OAK – Oficyna Akademicka. Nauki Społeczne).

Devlin K. J.: Żegnaj Kartezjuszu: rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu. Przeł. B. Stanosz. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999 – 394 s.

Dobosz A.: Uwagi na temat tzw. paradoksalnych praw logiki klasycznej w kontekście problematyki dotyczącej twórczości naukowej. Cz. 2. – *Zesz. Nauk. Polit. Pozn. Hum.* 46 (1998) s. 87–95. Sum.

Łaciak P.: Status metodologiczny dekonstrukcji. – *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 129–143. Sum. [Poglądy J. Derridy].

Magdziarek L.: Podstawy woluntarystycznej teorii sądów według Kartezjusza. – *Stud. Parad.* 8 (1998) s. 99–108.

Mirek R.: Identity and individuals. - *Rep. on Philos.* 18 (1998) s. 113-120.

Miś A.: Zasada hierarchii. - *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 245-248. Sum.

Rotter K.: Uwagi o Fregem i logice filozoficznej. Cz. 2: Ogólna forma pojęcia. - *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 143-169.

Soin M.: Paradoks Kripkego. - *Arch. Hist. Filoz.* 43 (1998) s. 47-59. Zsfg. [Dot. myśli L. Wittgensteina].

Uryasz-Majewska A.: Wybrane podstawowe pojęcia starożytnej logiki chińskiej. - *Investig. Linguist.* 3 (1998) s. 91-189. Sum.

Wiehl R.: Gadamers hermeneutischer Erfahrungsbegriff. - *Ling. ac Commun.* 2 (1993) s. 21-33.

Williams Ch. J. F.: The prosentential theory of truth. - *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 147-154.

Woleński J.: Essays in the history of logic and logical philosophy. Kraków: UJ, 1999 - 279 s. (Dialogikon; vol. 8).

Psychologia
(Psychology)

Dybel P.: Freud i Jaspers - dwie hermeneutyki. - *Świat Psychoanal.* 1998 nr 2 s. 5-18.

Fromm E.: Anatomia ludzkiej destrukcyjności. Przeł. J. Karłowski. Słowo wst. M. Chalubiński. Poznań: Rebis, 1999 - XX, 591 s.

Fromm E.: Rewizja psychoanalizy. Z ang. tl. R. Saciuk. Warszawa: PWN, 1998 - 134 s.

Ingarden R. S.: Kognitywna dynamika mózgu a modalności. - *Kognit. i Media w Eduk.* 1 (1999) s. 147-169. Sum.

Ledzińska M.: Prace o problematyce psychologicznej opublikowane w piśmiennictwie polskim: artykuły i książki. - *Psychol. Wychow.* 1999 nr 3 s. 273-286.

Piróg M.: Psyche i symbol: teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej. Kraków: „Nomos”, 1999 - 178 s.

Rzepa T.: Humanistyczne rysy psychologii w szkole lwowsko-warszawskiej. - *Zesz. Nauk. USzczec. Psyche* 1 (1997) s. 7-23. Sum.

Stępniewska-Gęsik H.: Tropienie Lacana: śladami Heideggera i Lévinasa. - *PAL Prz. Artyst.-Lit.* 1999 nr 5 s. 43-50.

Stasiakiewicz M.: Twórczość i interakcja. Poznań: UAM, 1999 - 189 s. (Psychologia i Pedagogika / Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; nr 112).

Szałek P.: Lewica freudowska: od psychoanalizy do irracjonalizmu. Łódź: UL, 1999 - 286 s.

Trąbka J.: Communicational and educational aspects of the transpersonal psychology (TP). - *Hum. i Przyrodozn.* 4 (1998) s. 5-11. Streszcz.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

Anzulewicz H.: Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus: theologische Grundlegung und ihre bioethischen Implikationen. - *Stud. Mediew.* 33 (1998) s. 35-49.

Człowiek - technika - środowisko: człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku. Red. A. Kiepas. Katowice: Uniw. Śl. Inst. Filoz., 1999 - 220 s.

Człowiekiem się rodzę, osobą się staję: praca zbiorowa pod red. J. Choroszego. Wrocław: „Signum”, 1998 - 102 s.

Folaron S.: Nikolaus Taurellus der erste deutsche Philosoph und seine philosophische Anthropologie. - *Acta Univ. Wratisl. Germ.* 121 (1998) s. 13-24.

Gadacz T.: Samotność. - *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 51-63. Sum.

Kessler D.: Śmierć jest częścią życia: o prawo do godnego umierania. Z ang. przeł. E. Czerwińska. Warszawa: „Świat Książki”, 1999 – 207 s.

Kuderowicz Z.: Frieden oder Krieg – eine Alternative in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. – *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 109–118.

Moń R.: Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości: potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa. Warszawa: ATK, 1999 – 294 s.

Nowik A. M.: Koncepcja duszy człowieka w dziełach Arystotelesa. – *Zarządz. i Eduk.* 1998 nr 4/5 s. 259–270.

Paczkowska-Łagowska E.: Der Mensch als Macht: Helmuth Plessners Anthropologie der geschichtlichen Erfahrung. – *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 59–75.

Schnädelbach H.: Der Mensch – ein „animal rationale”? – *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 47–58.

Waloszczyk K.: Humanizm transcendentalny jako współczesne ujęcie sensu życia. – *Hum. i Przyrodozn.* 4 (1998) s. 45–55. Sum. [W związku z książką L. Perry’ego „Człowiek–Bóg, czyli o sensie życia”].

Węclawik P.: Antropologia filozoficzna Maxa Schelera: jej geneza, przedmiot i metoda. – *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 103–113. Zsfg.

Wojtyła K.: Rozważania o istocie człowieka. Kraków: WAM, 1999 – 128 s.

Zdybicka Z. J.: Alienacja zasadnicza: człowiek Bogiem. – *Rocz. Filoz.* 1997/1998 z. 2 s. 1–68.

Etyka i teoria postępowania (Ethics)

Amengual G.: Zu einer begrifflichen Bestimmung von „Solidarität”. – *Ling. ac Commun.* 2 (1993) s. 113–130.

Boczar M.: Zagadnienie podstawy moralności działań ludzkich w myśli etycznej Abelarda. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 79–92. Sum.

Chmielewski A.: Przygodność i absurd istnienia, czyli o prawomocności etycznych strategii sensotwórczych. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 33 (1998) s. 125–164. Sum.

Chmielewski A.: Relatywizm: zagrożenie czy szansa? – *Etyka* 31 (1998) s. 27–58.

Chrudzimski A.: Brentanowska filozofia moralności. – *Etyka* 31 (1998) s. 109–124. Sum.

Demińska-Siury D.: Refleksje nad poglądami Seneki na temat wolności, – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 65–77. Sum.

Dura A.: O wieloznaczności pojęcia „etyka chrześcijańska”. – *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 175–191. Sum.

Gensler M.: The concept of human free will in Antonius Andreae’s Sentences’ commentary. – *Stud. Mediev.* 33 (1998) s. 73–78.

Górnicka J.: „Cogito” jako warunek moralnego dyskursu: wątki kartezjańskie w filozofii moralnej Franza Brentana. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 121–127. Sum.

Holówka J.: Roztropność i etyka. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 29–49. Sum.

Jankowski H.: O marksizmie, sprawiedliwości i moralnych niepokojach. Rozm. przepr. M. Środa. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 7–22.

Jedynak S.: O banalności intuicji. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 193–198. Sum.

Kwapiszewski J.: Miejsce etyki w twórczości filozoficznej ks. Józefa Tischnera. – *Slup. Stud. Filoz.* 1 (1998) s. 225–244.

Lekka-Kowalik A.: Etyka badań naukowych – nowa dyscyplina filozoficzna. – *Rocz. Filoz.* 1997/1998 z. 2 s. 83–118. Sum.

Luków P.: Maksymy, równość i wrażliwość moralna. – *Etyka* 31 (1998) s. 93–108. Sum.

Majkrzak H.: Il problema dell'amicizia nel pensiero di Aristotele. – *Forum Philos.* 3 (1998) s. 185–197. Streszcz.

Palacios J. M.: Istota formalizmu etycznego. Tł. z hiszp. – *Rocz. Filoz.* 1997/1998 z. 2 s. 187–202. [Koncepcje Kanta].

Pluta M.: Emmanuela Lévinasa etyka odpowiedzialności. – *Łódz. Stud. Teol.* 7 (1998) s. 133–148. Rés.

Pohl D.: Intuicjonizm deontologiczny Harolda A. Pricharda. – *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 145–161. Sum.

Potępa M.: Kant i Hegel: spór między teorią moralności a teorią etyczności. – *Arch. Hist. Filoz.* 43 (1998) s. 3–20. Zsfg.

Przełęcki M.: Protest przeciw krzywdzie czy pomoc krzywdzonemu? – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 23–27. Sum.

Przybył B.: Percepcja wartości w etyce G. E. Moore'a. – *Etyka* 31 (1998) s. 125–144. Sum.

Rorty R.: Etyka bez powszechnych powinności. Tł. – *Etyka* 31 (1998) s. 9–25.

Safranski R.: Zło: dramat wolności. Przel. I. Kania. Warszawa: „Czytelnik”, 1999 – 299 s.

Ślipko T.: Sprawiedliwość w świetle etyki. – *Forum Philos.* 3 (1998) s. 33–52. [Koncepcje Ch. Perelmana].

Styczeń T.: Etyka jako antropologia normatywna [oraz polem.] Herbut J.: Auto-informacja auto-imperatywem? – *Rocz. Filoz.* 1997/1998 z. 2 s. 5–49.

Swoboda A.: Epikurejskie rozumienie przyjemności i szczęścia. – *Rocz. Filoz.* 1997/1998 z. 2 s. 69–82. Somm.

Szahaj A.: O fundamentalizmie i nie tylko. – *Etyka* 31 (1998) s. 59–75. Sum.

Szatkowski A.: Autonomia pacjenta. – *Etyka* 31 (1998) s. 169–180. Sum.

Szatkowski S.: Filozof jako „ekspert moralny”. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 161–177. Sum.

Szostek A.: Dobro wspólne: kluczowa kategoria polityczna: przyczynek do zagadnienia: moralność a polityka. – *Etyka* 31 (1998) s. 83–90. Sum.

Tulibacki W.: Śmierć jako wartość. – *Hum. i Przyrodzn.* 4 (1998) s. 57–64. Sum.

Wiśniewski R.: Probabilizm etyczny. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 129–144. Sum.

Wróbel Sz.: Czy wymóg indywidualnej autokreacji i ponadjednostkowej solidarności są równie zasadne i równie niewspólmiernie? – *Arch. Hist. Filoz.* 43 (1998) s. 37–46. Sum.

Wronecka J.: Le concept d'amour chez Ibn 'Arabi. – *Hemispheres* 13 (1998) s. 99–117.

Estetyka i filozofia sztuki (Aesthetics. Philosophy of art)

Benisz H.: Estetyka Nietzschego jako nowa filozofia człowieka. – *Prz. Filoz.* 1998 nr 4 s. 71–88. Sum.

Czarny J.: Nadprzyrodzone i przyrodzone źródła piękna. – *Wroc. Prz. Teol.* 1997 nr 2 s. 59–67.

Dankowska J.: Miejsce muzyki w filozofii Schopenhauera. – *Zesz. Nauk. Ak. Muzycz. Warsz.* 40 (1998) s. 11–32. Zsfg.

Działoszyński B.: Fryderyka Nietzschego rozmyślenia o muzyce. – *Szt. i Filoz.* 15 (1998) s. 58–75.

Dziemidok B.: Perceptualizm estetyczny Virgila Aldricha i Jerome'a Stolnitza. – *Slup. Stud. Filoz.* 1 (1998) s. 147–156.

Kucia M.: Absurd jako kategoria estetyczna. – *Acta Univ. Wratisl. Filoz.* 33 (1998) s. 23–36. Sum.

Kuczyńska A.: Alfabet znaków codzienności: ciało i ubiór. - *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 199-206. Sum.

Liszewska M.: Estetyczna percepcja natury. - *Hum. i Przyrodozn.* 4 (1998) s. 101-110. Sum.

Makota J.: Metoda fenomenologiczna i jej stosowanie przez Romana Ingardena w ontologii ogólnej i estetyce. - *Kwart. Filoz.* 1999 z. 2 s. 19-31.

Popczyk M.: Ekologiczny paradygmat w sztuce i estetyce. - *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 193-207. Sum.

Szczepańska-Pabiszczak B.: Formizm w poglądach estetycznych Leona Chwistka. - *Czlow. i Spol.* 16 (1998) s. 73-85. Sum.

Szyszkowska M.: Kategorie prawdy i pozoru w filozofii Theodora Adorna. - *Szt. i Filoz.* 15 (1998) s. 149-162.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Geisler R.: Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie. Częstochowa: WSP, 1999 - 175 s.

Giammusso S.: Politische Kultur als Spiel der Zivilisation: eine Auslegung von Plessners frühem politisch-sozialphilosophischen Ansatz. - *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 91-108.

Gniazdowski A.: Hermeneutyka polityczna jako poszukiwanie przestrzeni publicznej. - *Arch. Hist. Filoz.* 43 (1998) s. 21-36. Zsfg.

Hansen G.: Pomiędzy sprawiedliwością a przetrwaniem: naturalne uprawnienie do karania w filozofii politycznej Johna Locke'a. - *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 68-76.

Hrebenda Sz.: Mit jako społeczny sposób postrzegania rzeczywistości. - *Z Probl. Współcz. Myśli Polit.* 1 (1997) s. 9-22. Sum.

Kaute W.: Tradycja kultury europejskiej a podstawy filozofii demokracji nowożytnej. - *Z Probl. Współcz. Myśli Polit.* 1 (1997) s. 23-40. Sum.

Filozofia kultury
(Philosophy of culture)

Karpiński A.: Kryzys kultury. - *Shp. Stud. Filoz.* 1 (1998) s. 3-18. [Aspekty filozoficzne].

Maciejowski M.: Eduard von Hartmann wobec problemu rozwoju kultury. - *Fol. Philos.* 16 (1998) s. 89-102. Zsfg.

Paetzold H.: Aktualność filozofii kultury Ernsta Cassirera. Tł. - *Zbliż. Pol. Niem.* 1998 nr 3 s. 64-71.

Rosińska Z.: Hic Rhodus hic salta. - *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 31-40. [Transkulturalizm a wielokulturowość].

Ströker E.: Husserls Konzept der europäischen Kultur und sein Weg zur Überwindung der Krise. - *Rep. on Philos.* 15 (1995) s. 13-25.

Filozofia wychowania.
Filozofia sportu
(Philosophy of education. Philosophy of sport)

Bittner I.: Filozoficzne podstawy refleksji o kulturze fizycznej. - *Wychow. Fiz. Sport.* 1997 nr 1/2 s. 241-252. Sum.

Cygan J.: Przegląd wydawnictw: niemiecka filozofia sportu przed 2000 rokiem. - *Rocz. Nauk. AWF Warsz. Inst. Wychow. Fiz. Biała Podl.* 4 (1998) s. 149-153.

Pietrzak J.: Ontologiczne podstawy Nietzsche'ańskiej koncepcji wychowania. - *Shp. Stud. Filoz.* 1 (1998) s. 111-146.

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Gumieniuk B.: Prawa dziejowe a cywilizacje wg Feliksa Konecznego. - *Stud. Parad.* 8 (1998) s. 37-59.

Jacobs W. G.: Ujęcie filozofii historii we wczesnej twórczości F. W. J. Schellinga. Tł. z niem. – *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 125–135.

Micheeva I.: Istoriosofija Nikolaja Fedorova: istoki i suščnost' – *East Rev.* 3 (1998) s. 215–226.

Yamaguchi K.: Historia jako narracja w późnej filozofii Schellinga. Tł. z niem. – *Szt. i Filoz.* 12 (1996) s. 136–146.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Jacobs W. G.: Przyroda i bezwarunkowość we wczesnej filozofii Schellinga. Tł. z niem. – *Idea* 10 (1998) s. 81–93.

Morris R.: Krótka historia nieskończoności: Achilles i żółw w kwantowym Wszechświecie. Tł. J. Kowalski–Glikman. Warszawa: „CIS”, 1999 – 305 s. (Nauka u Progu Trzeciego Tysiąclecia; t. 15).

Przestrzeń w nauce współczesnej. T. 2. Red. S. Symotiuk, G. Nowak. Lublin: UMCS, 1999 – 191 s.

Filozofia medycyny
(Philosophy of medicine)

Szatkowski A.: Autonomia pacjenta. – *Etyka* 31 (1998) s. 169–180. Sum.

Szawarski Z.: Mądrość i sztuka leczenia. – *Prz. Filoz.* 1999 nr 1 s. 145–160. Sum.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Kaźmierczak Z.: Koncepcja fenomenologii religii w ujęciu Gerardusa van der Leeuwa. – *Idea* 10 (1998) s. 95–114.

Kondrat K.: Sześć znaczeń wyrażenia „pluralizm religijny”. – *Idea* 10 (1998) s. 129–145.

Miodoński L.: Filozofia religii Artura Schopenhauera. Wrocław: Univ. Wroc., 1996 – 161 s. (Acta Universitatis Wratislaviensis. Filozofia; 29).

Moskal P.: Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplanacji religii. – *Łódz. Stud. Teol.* 6 (1997) s. 99–139.

Moskal P.: Uzasadnienie wiary religijnej według Józefa M. Bocheńskiego. – *Rocz. Filoz.* 1997/1998 z. 2 s. 151–169. Zsfg.

Porycki R.: Wiara i rozum w świetle filozofii. – *Communio* 1999 nr 3 s. 39–50.

b) Piśmiennictwo obce
(Foreign publications)

Filozofia w ogóle
(Philosophy in general)

Collobert C.: Aux origines de la philosophie. Paris: le Pommier, 1999 – 180 s. Ff 85,00.

Dalber H.: Bibliography of Islamic philosophy. Vol. 1–2. Leiden: Brill, 1999 – LIV, 974 s. + 548 s. (Handbuch der Orientalistik; Abt. 1. Der Nahe und Mittlere Osten; Bd. 43). Fl. 756,00.

Philosophie in der schulischen Praxis / Workshop zur Didaktik der Philosophie. Hrsg. F. Witzleben. Bern: Lang, 1999 – 220 s. DM 58,00.

Présentation générale du vocabulaire. Nice: Centre de recherches d'histoire des idées, 1999 – 205 s. (No spécial: *Les Cahiers de Noésis*, 1 (1999). Ff 80,00. [Prezentacja projektu słownika hist. i kryt. współcz. filozofii frankojęzycznej].

Savater F.: Dictionnaire philosophique personnel. Paris: Grasset, 1999 – 409 s. Ff 149,00.

Van Sevenant A.: Importer en philosophie. Paris: Paris-Méditerranée, 1999 – 120 s. [Problem przekazu znaczeń w filozofii]. Ff 120,00.

Teksty źródłowe
i ich przekłady
(Sources and their translations)

Marcel G.: Essai de philosophie concrète. Paris: Gallimard, 1999 – 359 s. Ff 40,00.

Suarez F.: La distinction de l'étant fini et de son être: dispute métaphysique XXXI. Ed. et trad. du latin J.-P. Coujou. Paris: Vrin, 1999 – 289 s. (Bibliothèque des textes philosophiques). Ff 198,00.

Historia filozofii
(History of philosophy)

Antike Philosophie: mit einer Schwerpunkt zum Meisterargument = Ancient Philosophy. Hrsg. U. Meixner, A. Newen. Paderborn: mentis, 1999 – 274 s. (Philosophiegeschichte und logische Analyse; 2). DM 58,00.

Baudart A.: Socrate et Jésus: tous les sépare... tous les rapproche. Paris: Le Pommier, 1999 – 300 s. Ff 129,00.

Benoist J.: L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick. Paris: Vrin, 1999 – 221 s. Ff 150,00.

Bertrand J.-M.: De l'écriture à l'oralité: lectures des Lois de Platon. Paris: Publications de la Sorbonne, 1999 – 470 s. Ff 200,00.

Courtine D.: Le souci du monde: dialogue entre Hannah Arendt et quelques uns de ses contemporains: Adorno, Buber, Celan, Heidegger, Horkheimer, Jaspers. Paris: Vrin, 1999 – 227 s. Ff 135,00.

Dixon P.: Nietzsche and Jung: salling a deeper night. Bern: Lang, 1999 – 320 s. (Contemporary existentialism' vol. 8). DM 95,00.

Nehamas A.: Virtues of authenticity: essays on Plato and Socrates. Princeton: Univ. Press, 1999 – XXVI, 372 s. \$ 27,50.

Redlich D.: Die Idee der Gleichheit aus dem Geist der Aristokratie: philosophische Theorie, utopische Fiktion und politische Praxis in der

griechischen Antike. Bern: Lang, 1999 – 310 s. Fs 65,00.

Sapientiam anemus: Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance: Festschrift für Eckhard Kessler zum 60. Geburtstag. Hrsg. P. R. Blum. München: Fink, 1999 – 219 s. DM 98,00.

Sauvanet P.: Le rythme grec: d'Héraclite à Aristote. Paris: PUF, 1999 – 128 s. Ff 48,00.

Współczesne kierunki
filozoficzne
(Contemporary philosophical trends)

Brecht – Eisler – Marcuse 100: Fragen kritischer Theorie heute hrsg. von V. R. Diaz. Berlin: Argument-Verl., 1999 – 193 s. (Berliner Beiträge zur kritischen Theorie; Bd. 1). DM 34,80.

Busch Th. W.: Circulating being: from embodiment to incorporation: essays in late existentialism. New York: Fordham Univ. Press, 1999 – 140 s. £ 35,00.

Heider P. B.: Jürgen Habermas und Dieter Henrich: neue Perspektiven auf Identität und Wirklichkeit. Freiburg/Br.: Alber, 1999 – 166 s. DM 69,50.

Monografie o filozofach
i pisarzach filozofujących
(Monographs on philosophers)

Quattara B.: Adorno: philosophie et éthique. Paris: L'Harmattan, 1999 – 112 s. Ff 70,00.

Olkowski D.: Gilles Deleuze and the ruin of representation. Berkeley: Univ. of California Press, 1999 – 310 s. \$ 48,00.

Howells Ch.: Derrida: deconstruction from phenomenology to ethics. Oxford: Blackwell, 1999 – XI, 175 s. \$ 54,95.

Hirt A.: Versus: Hegel et la philosophie à l'épreuve de la poésie. Paris: Kimé, 1999 – 200 s. Ff 140,00.

Inwood M.: A Heidegger dictionary. Oxford: Blackwell, 1999 - XVI, 284 s. \$ 54,95.

Pöggeler O.: Heidegger in seiner Zeit. München: Fink, 1999 - 304 s. DM 48,00.

La **philosophie** saisie par l'histoire: hommage à Jacques d'Hondt. Dir. M. Vadee, J.-C. Bourdin. Paris: Kimé, 1999 - 256 s. Ff 160,00.

Dumas D.: Geschichtlichkeit und Transzendentalphilosophie: zur Frage ihrer Vermittlung vor dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls. Bern: Lang, 1999 - 290 s. DM 84,00.

Kaufman A.: Welfare in the Kantian state. Oxford: Clarendon Press, 1999 - XII, 180 s. £ 40,00.

Kierkegaard aujourd'hui: recherches kierkegaardiennes au Danemark et en France: actes du colloque, La Sorbonne, 1996. Ed. J. Caron. Odense: Univ. Press, 1999 - 180 s. (Odense University literary and cultural studies; 7). Ff 145,00.

Tornay A.: L'oubli du bien: la réponse de Levinas. Genève: Slatkine, 1999 - 526 s. (Travaux des universités suisses; 5). Ff 380,00.

Gualandi A.: Lyotard. Paris: Belles lettres, 1999 - 180 s. (Figures du savoir; 17). Ff 39,00.

Cox Ch.: Nietzsche: naturalism and interpretation. Berkeley: Univ. of California Press, 1999 - 286 s. £ 45,00.

Kessler M.: Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique. Paris: PUF, 1999 - 328 s. Ff 198,00.

Kremer-Marietti A.: Nietzsche: l'homme et ses labyrinthes. Paris: L'Harmattan, 1999 - 320 s. Ff 160,00.

Rudebusch G.: Socrates, pleasure and value. Oxford Univ. Press, 1999 - 192 s. \$ 35,00.

Ramond Ch.: Le vocabulaire de Spinoza. Paris: Ellipses-Marketing, 1999 - 64 s. Ff 32,00.

Nodé-Langlois M.: Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin. Paris: Ellipses-Marketing, 1999 - 63 s. Ff 32,00.

Mazzotta G.: The new map of the world: the poetic philosophy of Giambattista Vico. Princeton: Univ. Press, 1999 - XVIII, 267 s. \$ 45,00.

Ontologia i metafizyka
(Ontology. Metaphysics)

Alliez E.: Les temps capitaux. 2-1. La capitale de temps: Ire partie, l'état des choses. Paris: Cerf, 1999 - 121 s. Ff 89,00.

The **Arguments** of time. Ed. J. Butterfield. Oxford Univ. Press, 1999 - 253 s. £ 28,00.

Bardout J.-Ch.: Malebranche et la métaphysique. Paris: PUF, 1999 - 328 s. Ff 149,00.

De Praetere Th.: Le principe de non-contradiction et la question de l'individualité du sujet. Leuven: Peeters, 1999 - 288 s. (Bibliothèque philosophique de Louvain; 50). Ff 288,00.

Granger G.-G.: La pensée de 'espace. Paris: O. Jacob, 1999 - 238 s. Ff 180,00.

Klassische Metaphysik. Hrsg. U. Meixner. Freiburg/Br.: Alber, 1999 - 221 s. (Alber-Texte Philosophie; Bd. 1). DM 28,00.

Romano C.: L'événement et le temps. Paris: PUF, 1999 - 336 s. Ff 198,00.

Stalnaker R. C.: Context and content: essays on intentionality in speech and thought. Oxford Univ. Press, 1999 - 296 s. \$ 65,00.

Volkman-Schluck K.-H.: Plato: der Anfang der Metaphysik. Hrsg. I. Bandau, I. Strohmeyer. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 - 133 s. DM 36,00.

Filozofia języka
(Philosophy of language)

Historical semantics and cognition. Ed. A. Blank, P. Koch. Berlin: Mouton de Gruyter, 1999 - VIII, 312 s. (Cognitive linguistics research; 13). DM 198,00.

Schmid H.: Kunst des Hörens: Orte und Grenzen philosophischer Spracherfahrung. Köln: Böhlau, 1999 - IX, 275 s. (Collegium Hermeneuticum; Bd. 2). DM 68,00.

Sprachphilosophie. Hrsg. Ch. Bernes. Freiburg/Br.: Alber, 1999 - 216 s. (Alber-Texte Philosophie; Bd. 4). DM 28,00.

Teoria poznania
(Epistemology)

Collins A.: Possible experience: understanding Kant's *Critique of pure reason*. Berkeley: California Univ. Press, 1999 - XIX, 200 s. \$ 40,00.

Erkenntnistheorie. Hrsg. H.-U. Baumgarten. Freiburg/Br.: Alber, 1999 - 200 s. (Alber-Texte Philosophie; Bd. 3). DM 28,00.

Harman G.: Reasoning, meaning, and mind. Oxford Univ. Press, 1999 - 304 s. \$ 65,00.

Identifikation und Repräsentation. Hrsg. A. Schäfer, M. Wimmer. Opladen: Leske und Budrich, 1999 - 278 s. (Grenzüberschreitungen; Bd. 2). DM 48,00.

Katz J. L.: Realistic rationalism. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999 - XXXIV, 226 s. \$ 35,00.

Nadeau R.: Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie. Paris: PUF, 1999 - XXXII, 864 s. Ff 188,00.

Papouso D.: Der Schnitt zwischen dem Idealen und dem Realen: Schopenhauers Erkenntnisphilosophie. Bonn: Sinclair, 1999 - 183 s. DM 29,80.

Peacocke Ch.: Being known. Oxford Univ. Press, 1999 - 368 s. \$ 65,00.

Historia i filozofia nauki
(History and philosophy of science)

Artigas M.: The ethical nature of Karl Popper's theory of knowledge: including Popper's unpublished comments on Bartley and critical rationalism. Bern: Lang, 1999 - 153 s. Fs 37,00.

Dictionnaire d'histoire et de la philosophie des sciences. Dir. D. Lecourt. Paris: PUF, 1999 - 1056 s. Ff 990,00.

Wissenschaftsphilosophie. Hrsg. V. Gadenne, A. Visintin. Freiburg/Br.: Alber, 1999 - 192 s. (Alber-Texte Philosophie; Bd. 5). DM 28,00.

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

Antike Philosophie: mit einer Schwerpunkt zum Meisterargument = Ancient Philosophy. Hrsg. U. Meixner, A. Newen. Paderborn: mentis, 1999 - 274 s. (Philosophiegeschichte und logische Analyse; 2). DM 58,00.

Boolos G.: Logic, logic and logic. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1999 - 443 s. £ 14,50.

Bourdeau M.: Pensée symbolique et intuition. Paris: PUF, 1999 - 136 s. Ff 48,00.

Imbert C.: Pour une histoire de la logique: un héritage platonicien. Paris: PUF, 1999 - 312 s. Ff 148,00.

Intuitionismus und Relevanz. Hrsg. Y. Shramko. Berlin: Logos, 1999 - VIII, 181 s. (Logische Philosophie; Bd. 3). DM 59,00.

The logic of strategy. Ed. by Ch. Bicchieri, R. Jeffrey, B. Skyrms. Oxford Univ. Press, 1999 - 192 s. \$ 42,00.

The new theory of reference. Eds. P. W. Humphreys, J. H. Fetzer. Dordrecht: Kluwer, 1999 - 290 s.

Roeper P., Leblanc H.: Probability theory and probability logic. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1999 - 240 s. £ 40,00.

Psychologia
(Psychology)

Bolzinger A.: La réception de Freud en France. Paris: L'Harmattan, 1999 - 194 s. Ff 120,00.
Grand dictionnaire de la psychologie. Nouv. éd. Paris: Larousse, 1999 - 1024 s. Ff 395,00.

Historical semantics and cognition. Ed. A. Blank, P. Koch. Berlin: Mouton de Gruyter, 1999 - VIII, 312 s. (Cognitive linguistics research; 13). DM 198,00.

Kanning U. P.: Die Psychologie der Personenbeurteilung. Göttingen: Hogrefe, 1999 - 299 s. DM 59,00.

Ohayon A.: L'impossible rencontre: psychologie et psychanalyse en France 1919-1969. Paris: La Découverte, 1999 - 438 s. Ff 195,00.

Redding P.: The logic of affect. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1999 - 204 s. \$ 35,00.

Antropologia filozoficzna
(Philosophical anthropology)

Autrui. Ed. M. Szymkowiak. Paris: Flammarion, 1999 - 256 s. Ff 39,00. [Antologia tekstów].

Franz Th.: Der Mensch und seine Grundphänomene: Eugen Finks Existentialanthropologie aus der Perspektive der Strukturanthropologie Heinrich Rombachs. Freiburg/Br.: Rombach, 1999 - 193 s. DM 68,00.

Hermeneutik des Selbst - Im Zeichen des Anderen: zur Philosophie Paul Ricoeurs. Hrsg. B. Liebsch. Freiburg/Br.: Alber, 1999 - 335 s. DM 88,00.

Trigg R.: Ideas of human nature. Oxford: Blackwell, 1999 - 216 s. £ 50,00.

Etyka i teoria postępowania
(Ethics)

Atlan H.: Les étincelles de hasard. 1. La connaissance spermatique. Paris: Seuil, 1999 - 432 s. Ff 149,00.

Blackburn S.: Ruling passions: a theory of practical reasoning. Oxford Univ. Press, 1999 - 344 s. \$ 29,95.

Le clonage humain. R. P. Droit [et al.]. Paris: Seuil, 1999 - 208 s. Ff 120,00.

Ethik. Hrsg. P. Welsen. Freiburg/Br.: Alber, 1999 - 192 s. (Alber-Texte Philosophie; Bd. 2). DM 28,00.

Frankfurt H. G.: Necessity, volition, and love. New York: Cambridge, 1999 - XII, 180 s. \$ 54,95.

Genard J.-L.: La grammaire de la responsabilité. Paris: Cerf, 1999 - 208 s. Ff 95,00.

Grimaldi N.: Ambigüités de la liberté. Paris: PUF, 1999 - 184 s. Ff 110,00.

Harris G. W.: Agent centered morality: an Aristotelian alternative to Kantian internalism. Berkeley: Univ. of California Press, 1999 - 434 s. \$ 60,00.

Hauskeller M.: Geschichte der Ethik. Mittelalter. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1999 - 230 s. DM 24,90.

Das herausgeforderte Selbst: Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik. Hrsg. A. Breitling. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 - 210 s. DM 48,00.

Johnston P.: The contradictions of modern moral philosophy. London: Routledge, 1999 - 180. £ 50,00.

A most detestable crime: new philosophical essays on rape. Ed. K. Burgess-Jackson. Oxford Univ. Press, 1999 - 336 s. \$ 45,00.

Murray P. D.: Nietzsche's affirmative morality: a reevaluation based in the Dionysian world view. Berlin: de Gruyter, 1999 - XVI, 320 s. (Monographien und Texte zur Nietzsche Forschung; Bd. 42). DM 248,00.

Negativität des Weltlaufs: zum Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie. Hrsg. K.-J. Grün. Hildesheim: Olms, 1999 - 220 s.

(Philosophische Texte und Studien; Bd. 49). DM 49,80.

Salehi D.: Kritik des ethischen Relativismus. Marburg: Tectum-Verl., 1999 – 153 s. DM 39,80.

Shaver R.: Rational egoism: a selective and critical history. New York: Cambridge, 1999 – XII, 162 s. \$ 49,95.

Wood A.: Kant's ethical thought. Cambridge Univ. Press, 1999 – 436 s. £ 35,00.

Estetyka i filozofia sztuki
(Aesthetics. Philosophy of art)

Banham G.: Kant and the ends of aesthetics. London: Macmillan, 1999 – 211 s. £ 42,50.

Berger K.: A theory of art. Oxford Univ. Press, 1999 – 336 s. \$ 35,00.

Bère F.: Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité selon Shaftesbury. Paris: H. Champion, 1999 – 430 s. (Les Dix-huitièmes siècles; 36). Ff 410.

Düwell M.: Ästhetische Erfahrung und Moral: zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen. Freiburg/Br.: Alber, 1999 – 336 s. DM 68,00.

Knops S.: Bestimmung und Ursprung literarisch-ästhetischer Erkenntnis im frühen und mittleren 18. Jahrhundert: (Gottsched, Breitingen und Baumgarten). Aachen: Shaker, 1999 – 235 s. DM 98,00. [Dys. dokt. Univ. Aachen].

Lee B. J.: Kunst als Korrelat und Korrektiv der Wirklichkeit: Dialektik der Kunstautonomie im Verhältnis zur Aufklärungskritik und negativen Dialektik bei Theodor W. Adorno. – Bern: Lang, 1999 – 323 s. DM 89,00.

Lipperheide Ch.: Die Ästhetik des Erhabenen bei Friedrich Nietzsche: die Verwindung der

Metaphysik der Erhabenheit. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 – 103 s. DM 26,00.

Filozofia społeczeństw
i nauk społecznych
(Social philosophy. Philosophy of politics)

Bertrand J.-M.: De l'écriture à l'oralité: lectures des Lois de Platon. Paris: Publications de la Sorbonne, 1999 – 470 s. Ff 200,00.

Böhlke E.: „Esprit de nation“: Montesquieu's politische Philosophie. Berlin: Berlin-Verl. Spitz, 1999 – 272 s. DM 59,00.

Deliberative politics: essays on democracy and disagreement. Ed. S. Macedo. Oxford Univ. Press, 1999 – 240 s. \$ 59,95.

Hoffman P.: Freedom, equality, power: the ontological consequences of the political philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau. Bern: Lang, 1999 – 380 s. (Studies in European thought; vol. 16). DM 102,00.

Lessnoff M. W.: Political philosophers of the twentieth century. Oxford: Blackwell, 1999 – VI, 304 s. \$ 59,95.

Filozofia państwa
i prawa
(Philosophy of law)

Mahlmann M.: Rationalismus in der praktischen Theorie: Normentheorie und praktische Kompetenz. Baden-Baden: Nomos-Verl. Ges., 1999 – 365 s. (Studien zur Rechtsphilosophie und Rechtstheorie; Bd. 22). DM 88,00.

Ripstein A.: Equality, responsibility, and the law. New York: Cambridge, 1999 – XII, 307 s. \$ 54,95.

Schattenfroh S.: Die Staatsphilosophie Giovanni Gentiles und die Versuche ihrer Verwirklichung

im faschistischen Italien. Bern: Lang, 1999 – 210 s. DM 69,00.

Filozofia wychowania
(Philosophy of education)

Burckhart H.: Diskursethik, Diskursanthropologie, Diskurspädagogik: reflexiv-normative Grundlegung kritischer Pädagogik. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 – 394 s. DM 98,00.

Filozofia historii
i nauk historycznych
(Philosophy of history)

Negativität des Weltlaufs: zum Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie. Hrsg. K.-J. Grün. Hildesheim: Olms, 1999 – 220 s. (Philosophische Texte und Studien; Bd. 49). DM 49,80.

Thielen J.: Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999 – 542 s. (Trierer Studien zur Kulturphilosophie; Bd. 3). DM 128,00.

Filozofia przyrody
i nauk przyrodniczych
(Philosophy of nature)

Février N.: La théorie hégélienne du mouvement à Iéna, 1803–1806. Paris: L'Harmattan, 1999 – 160 s. Ff 90,00.

Garber D.: La physique métaphysique de Descartes. Paris: PUF, 1999 – 496 s. Ff 248,00.

Filozofia matematyki
(Philosophy of mathematics)

Bouleau N.: Philosophies des mathématiques et de la modélisation: du chercheur à l'ingénieur. Paris: L'Harmattan, 1999 – 368 s. Ff 190,00.

Filozofia religii
(Philosophy of religion)

Bagger M. C.: Religious experience, justification and history. Cambridge Univ. Press, 1999 – 238 s. £ 37,50.

Jantzen G. M.: Becoming divine: towards a feminist philosophy of religion. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1999 – VIII, 296 s. \$49,95.

Labarrière P.-J.: Croire et comprendre: approche philosophique de l'expérience chrétienne. Paris: Cerf, 1999 – 195 s. Ff 130,00.

Laube M.: Im Banne der Sprache: die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert. Berlin: de Gruyter, 1999 – IX, 498 s. (Theologische Bibliothek Töpelmann; Bd. 65). DM 208,00.

Viladesau R.: Theological aesthetics. Oxford Univ. Press, 1999 – 294 s. £ 32,50.

Wiadomości bieżące

WIADOMOŚCI WYDAWNICZE

Publikacje jednostkowe

Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej (PTF, Warszawa 1999, ss. 339). Publikacja wydana pod redakcją naukową Barbary Markiewicz, Jacka J. Jadackiego i Ryszarda Jadcza. Jak stwierdza we „Wstępie” Barbara Markiewicz, książka prezentuje część materiałów opracowanych w ramach badań prowadzonych w latach 1995–1997. Pod względem strukturalnym monografia dzieli się na cztery części: 1. Początki i historyczne formy filozoficznego ruchu naukowego, 2. Struktury i formy działalności towarzystw filozoficznych, 3. Polskie Towarzystwo Filozoficzne w ujęciu monograficznym, 4. Ludzie, ich losy i dzieło. Dołączono też kalendarium, wykaz członków honorowych PTF, ilustracje i skorowidz nazwisk. Pierwsze dwie części książki zawierają prace głównie napisane przez B. Markiewicz i R. Jadcza. Na część trzecią złożyły się sprawozdania z historii działalności oddziałów Towarzystwa (za wyjątkiem Oddziału Warszawskiego, gdyż – zmarły w 1998 r. – Ryszard Jadcza nie zdążył tego sprawozdania przygotować). Ostatnia część obejmuje artykuły prezentujące sylwetki wybitnych członków Towarzystwa (Kazimierza Twardowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza, Romana Ingardena, Tadeusza Czeżowskiego, Witolda Rubczyńskiego i Klemensa Szaniawskiego), a ponadto przedruki z „Ruchu Filozoficznego” wspomnień pośmiertnych o następujących osobach:

H. Struwe, A. Mahrburg, M. Straszewski, W. Weryho, Z. M. Zawirski, W. Witwicki, I. Dąmbska, D. Gromska.

Roman Stanisław Ingarden: Roman Witold Ingarden. Życie filozofa w okresie toruńskim (1921–1926) (Wydawnictwo Uniwersytetu M. Kopernika, Toruń 2000, ss. 187, ilustracje). Autor pisze w „Przedmowie”, że celem tej pracy jest „dać możliwie dokładny obraz działalności ojca w okresie jego pobytu w Toruniu w latach dwudziestych. W obrazie tym uwzględnione ma być tło historyczne, tj. pochodzenie i skład jego rodziny, wykształcenie, zamilowanie i mentalność ojca, przyczyny przyjazdu do Torunia i wyjazdu z Torunia, ówczesne środowisko Torunia itp., a także pewne rzutowanie w przyszłość, tj. te elementy późniejszych zjawisk, które bezpośrednio łączyły się z opisanymi zdarzeniami i osobami”. Istotnie, cel ten został drobiazgowo zrealizowany w czterech rozdziałach i dwóch aneksach tej książki, dopełnionej licznymi fotografiami i kopiami portretów wykonanych przez S.I. Witkiewicza. Zwraca uwagę staranna forma edytorska.

Dariusz Kubok: Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej (Wydawca: Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998, ss. 168). Do centralnych kategorii dociekań filozoficznych przedsokratyków autor zaliczył pojęcia *apeiron* (nieskończoność, nieokreśloność, nieograniczoność) i *peras* (granica, kres, koniec). W rozprawie poddał szczegółowej analizie formowanie się tych fundamentalnych – nie tylko dla starogreckiej filozofii – kategorii, ponieważ ich poznanie pozwala głębiej spojrzeć na źródła dyskusji o skończoności i nieskończoności, także określoności i nieokre-

śloności. Udobitniony został fakt, iż pierwszym pojęciem filozoficznym, które wytworzyła myśl grecka, było pojęcie *apeiron*, stąd początek filozofii jest zarazem filozofią początku (*arche*). W opozycji do pojęcia *apeiron* pojawił się termin *peras*, który był wyrazem podstawowego przeświadczenia myślicieli greckich, że rzeczywistość jest uporządkowana i harmonijnie zestrojona. Relacja chaos – porządek, swoista dla przedfilozoficznego okresu myśli greckiej, przybrała postać opozycji *apeiron* – *peras*, wokół której koncentrował się wysiłek poznawczy pierwszych miłośników mądrości. Ewolucja odniesień między tymi kategoriami znalazła odzwierciedlenie w strukturze rozdziałów rozprawy – porównanie poglądów Anaksymandra z poglądami Parmenidesa pozwoliło wydobyć dwa różne typy samej filozofii: 1. otwartej na nieokreśloność i pogodzonej ze skończonością wszystkich bytów, 2. filozofii domkniętej, roszczonej sobie pretensje do poznania całości bytu oraz zamykającej się na wszelkie przejawy nieokreśloności, w której dominującą rolę zyskała kategoria *peras*. (C.Gl.)

Ksiądz Kardynał Dr August Hlond Prymas Polski. Działalność i dzieła (Górnos Śląskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk im. Walentego Różdzieńskiego, Katowice 1998, ss. 118). Książka udostępnia materiały – przygotowane do druku przez prof. zw. dra hab. Józefa Śliwioka – będące pokłosiem sesji naukowej, jaką w 50-tą rocznicę śmierci kard. Augusta Hlonda zorganizowała w październiku 1998 r. Wszechnica Górnos Śląskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk im. Walentego Różdzieńskiego w Katowicach. Sesja odbyła się w sali Muzeum Śląskiego stolicy Śląska. Jej zadaniem było przybliżyć postać Hlonda, syna ziemi śląskiej, współczesnemu społeczeństwu poprzez ukazanie jego miejsca nie tylko w historii Kościoła, ale także w losach polskiej kultury pierwszej połowy XX wieku. Tematyka pomieszczonej w książce artykułów odpowiada temu zadaniu: podjęte zostały w nich wątki twórczości literackiej Hlonda, przemyśleń filozoficzno-historiozoficznych oraz działalności teologiczno-duszpasterskiej Kardynała. Ich zbiór otwiera *Słowo wstępne* abpa metropolity katowickiego dra Damiana Zimonia, a artykuły przygotowali: G. Szewczyk: Literacka twórczość kardynała Augusta Józefa Hlonda; J. Myszor: Ks. August Hlond – program duszpasterski dla Górnej Śląska

(1992–1996); C. Glombik: Kardynał August Hlond wobec idei słowiańskiej; B. Kolodziej: August Kardynał Hlond Prymas Polski w trosce o Polską emigrację; J. Krętosz: Prymas Polski August Hlond – twórca polskiej organizacji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych po II wojnie światowej. Książkę uzupełniają głosy dyskutantów oraz album zdjęć z sesji. (C. Gl.)

Andrzej Maryniarczyk SDB: Metafizyka w ekologii (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, ss. 183). Książka ta jest wyrazem przekonania, że odkrywanie analogii bytowania rzeczy jest podstawową metodą poznawczą i właściwą postawą dla ekologa-humanisty. Celem zaś autora jest ukazanie związku pomiędzy rozumieniem rzeczywistości a działaniem człowieka. Książka składa się z trzech części: 1. U źródeł narodzin ekologii, 2. W poszukiwaniu zagubionego obrazu świata, 3. Prawda o realistycznym obrazie świata. Słowo wstępne do książki napisał A. M. Krapiec.

Agnieszka Kijewska: Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron Eriugeny i Teodyryka z Chartres (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, ss. 284). Książka jest rozprawą habilitacyjną autorki. Składa się ze wstępu i trzech części oraz zakończenia. Kijewska stara się wykazać ciągłość myśli filozoficznej pomiędzy wiekiem IX a XII. W szczególności porównuje komentarze do Księgi Rodzaju (heksaamerony) napisane przez Jana Szkota Eriugeny oraz Teodyryka z Chartres, w których krzyżują się filozofia, nauka i egzegeza biblijna. W zakończeniu autorka przyznaje, że przeprowadzone przez nią badania nie pozwalają na jednoznaczny odpowiedź, czy Eriugena wywarł wpływ na szkołę w Chartres.

Moses Mendelssohn: O oczywistości w naukach metafizycznych. (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999, ss. 136). Jest to pierwszy polski przekład pracy nagrodzonej na konkursie Królewskiej Akademii Berlińskiej w 1763 r. Tłumaczenia dokonali Radosław Kuliński i Tomasz Malysz. Tekst uzupełnili przypisami i komentarzami, w których zamieszczone są fragmenty innych prac zgłoszonych na konkurs, m.in. Kanta i Abota. Mendelssohn (1725–1786) był reprezentantem berlińskiego Oświecenia. W tej rozprawie pisał o oczywistości podstaw matematyki, podstaw metafizyki i podstaw natural-

nej teologii.

Giovanni Reale: Historia filozofii starożytnej. Tom IV. Szkoły epoki Cesarstwa (Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, ss. 696). Tak jak poprzednie tomy, tak i ten przełożył Edward Iwo Zieliński. W „Uwagach wstępnych” wyjaśniono, że tom zawiera omówienie szkół filozoficznych i ruchów filozoficzno-religijnych z okresu od końca ery pogańskiej do początków szóstego wieku po Chrystusie. Nowością podejścia jest próba zrekonstruowania tych składników duchowych, które doprowadziły do powstania ostatniego genialnego wytworu spekulacji greckiej, t.j. systemu Plotyna przedstawionego w „Eneadach”. Przy rekonstrukcji poplatoryńskiego neoplatonizmu autor wykorzystał najnowsze publikacje, które radykalnie zmieniły tradycyjny obraz i przyjęte sądy. Tom dzieli się na trzy części: pierwsza omawia końcową fazę szkoły perypatetyckiej i innych wielkich szkół hellenistycznych, druga prezentuje myśl Filona z Aleksandrii i tzw. filozofię żydowską, a następnie medioplatonizm, neopitagoreizm i ich fuzję w poglądach Numeniosa, a ponadto hermetyzm i doktryny „Wyroczeni Chaldejskiej”. Ostatnia część poświęcona jest Plotynowi i końcowej fazie filozofii grecko-pogańskiej. Zapowiedziane jest wydanie piątego tomu, który ma zawierać słownik, indeksy i bibliografię.

Andrew Pyle (ed.): Key Philosophers in Conversation (Routledge, London 1999, ss. 272, cena GBP 12.99 broszura). Jest to zbiór wywiadów z czołowymi filozofami Zachodu: W.V.O. Quinem, M. Dummettem, R. Scrutonem, B. Williamsem, P. Strawsonem, D. Gauthierem, A. Mortonem, J. Cottinghamem i innymi. Poruszano zagadnienia z filozofii umysłu, etyki, nauki, filozofii politycznej i historii filozofii.

Ilham Dilman: Free Will. An Historical and Philosophical Introduction (Routledge, London 1999, ss. 288, cena GBP 14.99 broszura). Odwieczny spór pomiędzy zwolennikami wolnej woli a obrońcami determinizmu jest szczegółowo przedstawiony w tej książce. Autor bada poglądy na tę sprawę wybranych szesnastu filozofów od Homera począwszy a na Wittgensteinie skończywszy.

Rupert Read, Alice Crary (eds.): The New Wittgenstein (Routledge, London 2000,

ss. 504, cena GBP 17.99 broszura). Ten zbiór esejów, napisanych przez Stanleya Cavella, Jamesa Conanta, Corę Diamond, Petera Wincha i Hilarego Putnama, wskazuje możliwość reinterpretacji myśli Wittgensteina i stosowanych przez niego sposobów krytyki filozoficznej. Rzuca też nowe światło na jego stosunek do rozmaitych tradycji filozoficznych i obszarów ludzkich zainteresowań.

Helen Watt: Life and Death in Health Care Ethics. A Short Introduction (Routledge, London 2000, ss. 124, cena GBP 7.99 broszura). Autorka ocenia wybory podejmowane przez lekarzy i pacjentów w kwestiach skrócenia życia. Chodzi tu o problemy eutanazji, stanów wegetacji bez świadomości, aborcji, uszkodzeń płodu, klonowania i ryzyka zachowania życia kobiety ciężarnej. Książka nie zakłada uprzedniej wiedzy filozoficznej czytelnika.

Paul M. Pietroski: Causing Actions (Oxford Univ. Press, Oxford 2000, ss. 256, cena GBP 30 w oprawie). Autor przedstawia swą oryginalną, filozoficzną teorię ludzkich działań i ich mentalnych przyczyn. Zwraca uwagę, że często działamy z pewnych racji, wybieramy wśród rozmaitych opcji, opierając się na swych wierzeniach i pragnieniach. Jednakże ruchy cielesne zawsze mają biochemiczne przyczyny, więc mogło by się wydawać, że myślenie i działanie stanowią pewne procesy biochemiczne. Pietroski wszakże stara się uzasadnić pogląd, że myśli i czyny są w rzeczywistości czymś innym niż biochemicznymi procesami, aczkolwiek od nich zależą.

John Foster: The Nature of Perception (Oxford Univ. Press, Oxford 2000, ss. 264, cena GBP 35 w oprawie). John Foster prezentuje w tej publikacji rezultaty swych rozważań nad problemem, czym jest spostrzeżenie fizycznego przedmiotu, czy jest czymś podstawowym, czy daje się rozłożyć na prostsze składniki, a jeśli tak, to na jakie? Jego argumentacja podważa bezpośredni realizm i prowadzi do pewnej wersji teorii danych zmysłowych. W końcu autor opowiada się za tezą, że wcale nie postrzegamy rzeczy fizycznych, porzuca realizm na rzecz pewnej formy idealizmu.

Barry Stroud: Meaning, Understanding, and Practice. Philosophical Essays (Oxford Univ. Press, Oxford 2000, ss. 232, cena GBP 22.50 w oprawie). Autor jest profesorem filo-

zofii na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley. W tym zbiorze swych prac zajmuje się nie tylko pojęciami wymienionymi w tytule książki, lecz także innymi, np. koniecznością, intencjonalnością myśli. Pięć esejów skupia się wokół filozofii Wittgensteina. We wstępie Stroud wyjaśnia, jak jego myśli i dążenia rozwijały się w ciągu lat.

Dov M. Gabbay, Heinrich Wansing (eds.): *What is Negation?* (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1999, ss. 352, cena GBP 98 w oprawie). Negacja stała się ostatnio „gorącym tematem”, gdyż odgrywa istotną rolę przy wyborze systemów logicznych do specjalnych zastosowań. Z tego względu redaktorzy zwrócili się do szeregu wybitnych logików o współudział w opracowaniu tego tomu. Prace w nim zamieszczone ułożono w czterech działach: I. Modele, relewancja i niemożliwość, II. Parakonsystencja, parcjalność i logiczne programowanie, III. Absurdalność, fałszywość, odrzucalność, IV. Negacja, język naturalny, kłamca. Książka należy do serii „Applied Logic Series”.

Louis Torres, Michelle Marder Kamhi: *What Art Is. The Esthetic Theory of Ayn Rand* (Open Court Publ. Co., London 1999, ss. 450, cena GBP 17.50 broszura). Jako alternatywę poglądu, że wszystko może być uważane za sztukę, od „sztuki abstrakcyjnej” po „hiperfikację” i „muzykę przypadkową”, autorzy poddają badaniu filozofię sztuki lansowaną przez Ayn Rand, która proponuje pewną analizę poznawczych i emocjonalnych funkcji sztuki.

Hans Lenk: *Denken und Handlungsbindung. Mentaler Gehalt und Handlungsregeln* (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2000, ss. 416, cena DM 58 broszura). Autor, profesor Uniwersytetu w Karlsruhe, wychodzi z założenia, że poznanie i działanie nie może być pojęte w terminach czysto fizykalistyczno-materialistycznych. Toteż sięga do humanistyk po metodologiczne modele, ale także do nowszych badań w dziedzinie neurologii i nauk kognitywnych. Lenk chce w ten sposób uzyskać zrozumienie treści semantycznej obrazów mentalnych, przedstawić i znaczeń językowych. Łączy elementy Kantowskie i Wittgensteinowskie z ujęciami uzależniającymi myślenie od społecznych systemów reguł i warunków działania. Takie metodologiczno-poznawcze podejście ma być pomostem łączącym nauki humanistyczne i przy-

rodnicze.

Eckhard Hefrich: *Nietzsches tragische Gröse* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, ss. 200, cena DM 48 broszura). Zebrane w tej książce prace i wykłady powstały w latach 1964–1999 i są świadectwem ciągłego zmagania się z Nietzschem i jego oddziaływaniami. Autor kontynuuje bądź rozwija tezy swej monografii *Nietzsches Philosophie* z 1962 r.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George* (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, ss. X + 328, cena DM 78 broszura). We Fryburskiej trylogii wykładów „Das Wesen der Sprache” (1957/58) Heidegger używał zwrotu „delikatna, ale jasna różnica” odnośnie stosunku myślenia do poetyzowania. To odróżnienie pojawiło się na drodze hermeneutycznego omawiania późnej twórczości poetyckiej Stefana George’a. Autor książki, profesor filozofii Uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim, poddał badaniu to hermeneutyczne ujęcie.

Publikacje zbiorowe

Mieczysław Albert Krąpiec: *Dziewięć Tomów XIX, Człowiek w kulturze* (Redakcja Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, ss. 192). Jest to drugie wydanie tej książki. W „Słowie wstępnym” autor stwierdza, że kultura jest znakovym wyrazem człowieka i intelektualizacji natury. Stąd zagadnienie kim jest człowiek stanowi przedmiot rozważań pierwszego rozdziału. Z kolei fenomen ciała, jako konstytutywnego współczynnika człowieka, stał się tematem drugiego rozdziału, a pozycja człowieka w społeczności wzięta została pod uwagę w rozdziale trzecim. Problematyka istoty kultury, w szczególności kultury chrześcijańskiej, pojawia się dopiero w rozdziale czwartym. Mowa tu również o religii i jej humanizacji. Włączono ponadto w całość krótki rys historyczny kultury polskiej. Ostatnie trzy rozdziały traktują o wartościach humanistycznych (prawda, dobro, piękno), o „cywilizacji miłości” oraz o ludzkich wymiarach kultury chrześcijańskiej. Autor kończy optymistycznym stwierdzeniem, że celem ostatecznym ludzkiego przeznaczenia może być tylko dobro najwyższe, w stosunku do którego człowiek nie jest jedynie środkiem, lecz partnerem

i współuczestnikiem życia.

Martin Heidegger Gesamtausgabe. III Abteilung. Unveröffentlichte Abhandlungen, Band 75. Zu Hölderlin-Griechenlandreisen (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, ss. VI + 380, cena DM 88 broszura). Tom zawiera prace, przeważnie dotychczas nie publikowane, często nawet nie zakończone, a dotyczące twórczości Friedricha Hölderlina (1770-1843), niemieckiego poety okresu klasycyzmu.

Wydawnictwa ciągłe

Wojciech Słomski: Personalistyczna wizja wolności. Wokół koncepcji wolności osoby ludzkiej Emmanuela Mouniera (Wydawnictwo MIX, Warszawa 2000, ss. 158). Książka ta stanowi drugie, zmienione i poszerzone wydanie pracy opublikowanej w 1996 r. pt. *Wolność osoby ludzkiej według Emmanuela Mouniera*. Została wydana w serii „Rozprawy i studia” Wyższej Szkoły Psychoterapii i Rewalidacji im. prof. Janiny Doroszewskiej w Warszawie. Autor jest rektorem tej uczelni. Spis treści: Od autora, Wstęp, 1. Emmanuel Mounier – człowiek i filozof, 2. Pojęcie personalizmu, 3. Koncepcja osoby w personalizmie chrześcijańskim, 4. Filozoficzne podstawy personalizmu, 5. Wolność – jej znaczenie, rola i ważniejsze koncepcje, 6. Personalistyczna koncepcja wolności. Zakończenie.

Mirosław Żarowski: Tarcza Arystotelesa (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, ss. 260). Głównym tematem tej książki jest problem nieskończoności w filozofii Arystotelesa, w której nieskończoność łączona była z bytem potencjalnym, materią, możliwością, tym co akcydentalne. W rozważaniach swych autor zestawia i porównuje myśli Arystotelesa z pierwszymi filozofiami przyrody.

Immanuel Kant: Pisma teleologiczne. Z oryginału niemieckiego przełożyli Justyna Nowotniak i Dariusz Pakalski. Opracowanie Justyna Nowotniak, Mirosław Żelazny (Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2000, ss. 103). Jest to pozycja nowej serii „Klasyki filozofii niemieckiej” redagowanej przez Jarosława Rolewskiego i Mirosława Żelaznego. Zawiera dwie rozprawki Kanta: „O użytkowaniu zasad teleologicznych w filozofii” oraz „Pierwsze wprowadzenie do

Krytyki władzy sądowniczej”, które łącznie traktuje się jako pierwszą próbę wykładni poglądów rozwiniętych w trzeciej „Krytyce”. Wprowadzenie do problematyki teleologicznych pism Kanta oraz objaśnienia rzeczowe pierwszej rozprawki napisał M. Żelazny, zaś tłumaczka, Justyna Nowotniak, dołączyła swój krótki komentarz do drugiej rozprawki.

Tomasz Skura: Aspects of Refutation Procedures in Intuitionistic Logic and Related Modal Systems (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000. Publikacja z serii „Logika” Acta Universitatis Wratislaviensis prezentuje pewne rozwiązanie zagadnienia odrzucania syntaktycznego. Problemy syntaktyczne aksjomatyzacji i wyboru reguł wzbogacone są badaniami za pomocą drzew refutacyjnych oraz charakteryzacją semantyczną wykorzystującą modele, a ponadto charakteryzacją algebraiczną.

Leon Gumański: To Be Or Not To Be? Is That The Question? and Other Studies in Ontology. Epistemology and Logic (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1999, ss. 324, cena USD 83 broszura). Książka stanowi 66 tom serii „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”. Jest to zbiór prac autora publikowanych w latach 1960-1994, dwie z nich są w języku niemieckim.

Katalin G. Havas: It's Logical (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1999, ss. 144, cena USD 33 broszura). Książka z serii „Rodopi Philosophical Studies”. Rozpoczynając od analizy codziennych sytuacji poznawczych i logicznych analiz pewnych gier, autor rozwija koncepcję logiki stosowanej jako ogólnej metodologii rozumowań. Przystępnie przedstawia formy i operacje stosowane w procesach poznawczych występujących w nauce. Stosuje dialog jako postać wykładu.

James Giles (ed.): French Existentialism, Consciousness, Ethics, and Relations with Others (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1999, ss. VI + 219, cena USD 36 broszura). Książka ta daje krytyczną ocenę twórczości i koncepcji francuskich egzystencjalistów: Beauvoira, Merleau-Ponty'ego, Marcela, Camusa i Sartre'a, naświetlając ich wpływ na współczesną filozofię. Publikacja ta ukazała się w serii „Value Inquiry Book Series” jako 87 pozycja.

Hans Albert: Between Social Sciences,

Religion and Politics. Essays in Critical Rationalism (Editions Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1999, ss. 226, cena USD 50 broszura). Autor, jeden z głównych przedstawicieli niemieckiego krytycznego racjonalizmu, prezentuje w tym zbiorze prac swe stanowisko odnośnie ludzkiej praktyki, ekonomii, polityki i prawa, a także z zakresu filozofii religii i epistemologii. Będąc przeciwnikiem tradycji hermeneutycznej, nawiązuje do poglądów Poppera i wprowadza idee racjonalnej heurystyki. Książka ta należy do „Series in the Philosophy of Karl Popper and Critical Rationalism”.

Editions Rodopi (Amsterdam/Atlanta) informuje, że począwszy od 2000 roku seria „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” – wydana przez to wydawnictwo – będzie dostępna również w wersji elektronicznej.

M.W.F. Stone, Jonathan Wolff (eds.): The Proper Ambition of Science (Routledge, London 1999, ss. 240, cena GBP 45 w oprawie). Wydana z serii „London Studies in the History of Philosophy” książka ta ma za główny przedmiot rozważań stosunek pomiędzy naukowym poglądem na świat a innymi aspektami ludzkiego poznania. Zebrano tu dziewięć opracowań tej tematyki, ukazujących jak podchodzono do niej od czasów najdawniejszych aż po współczesność. Autorami prac są: B. Sharples, M.W.F. Stone, G.A.J. Rogers, J.R. Milton, Aaron Ridley, Ch. Hookway, D. Moran, T.E. Uebel, D. Papineau i Nancy Cartwright.

Vernon Pratt: Environment and Philosophy (Routledge, London 1999, ss. 192, cena GBP 13.99 broszura). Książka przystępnie omawia wyzwanie, jakie obecna wiedza o środowisku stawia dotychczasowemu przyzwyczajeniom człowieka. Rozważa się tu koncepcje nauki, problemy obiektywności oraz tendencje indywidualistyczne, a także bierze się pod rozwagę umowne rozmieszczanie ludzi w środowisku. Autor wprowadza czytelnika w fenomenologiczną perspektywę zagadnień. Porusza również problemy estetyczne związane z pięknem natury. Książka należy do serii „Routledge Introduction to Environment”.

Hugh J. Silverman: Philosophy and Desire (Routledge, London 2000, ss. 272, cena GBP 13.50 broszura). Autor omawia rozmaite rodzaje pragnień: pragnienie innej osoby,

pragnienie szczęścia, wiedzy, lepszego świata, pragnienie tego co niemożliwe, a także językowe formy wyrazu pragnień. Silverman (ze State University of New York) uwzględnił poglądy współczesnych filozofów, takich jak: Merleau-Ponty, Bataille, Sartre, de Beauvoir, Levinas, Irigaray, Barthes i Derrida. Publikacja ta została wydana w ramach serii „Continental Philosophy”.

Ilka Niiniluoto: Critical Scientific Realism (Oxford Univ. Press, Oxford 1999, ss. 344, cena GBP 35 w oprawie). Kolejna pozycja serii „Clarendon Library of Logic and Philosophy”, napisana przez profesora Uniwersytetu w Helsinkach, jest wyrazem dążenia, aby obronić realizm w filozofii nauki. Autor jednak bierze pod uwagę rozmaite odmiany realizmu występujące w poszczególnych dziedzinach filozofii i dopiero na ich tle rozwija własną koncepcję, zgodnie z którą postęp w nauce związany jest ze wzrastającym podobieństwem do prawdy (*truthlikeness*).

Robert Stern (ed.): Transcendental Arguments. Problems and Prospects (Oxford Univ. Press, Oxford 1999, ss. 336, cena GBP 35 w oprawie). Autorzy prac zebranych w tym tomie poddają badaniu istotę i rolę, a także wartość argumentów transcendentálnych, które zmierzają do tego, by wykazać prawdziwość sądów wątpliwych lub zanegowanych przez sceptyka. Prace zgromadzone w tej księdze zostały napisane specjalnie do tej publikacji, która należy do „Mind Association Occasional Series”.

Simon Blackburn, Keith Simmons (eds.): Truth (Oxford Univ. Press, Oxford 1999, ss. 370, cena 13.99 broszura). Książka z serii „Oxford Readings in Philosophy” składa się z tekstów na temat prawdy napisanych przez znanych filozofów i logików drugiej połowy XIX i XX wieku: F.H. Bradleya, H. H. Joachima, W. Jamesa, B. Russella, G. Fregego, F.P. Ramseya, L. Wittgensteina, A. Tarskiego, W.V.O. Quine’a, J.L. Austina, P.F. Strawsona, C. Wrighta, P. Horwicha, M. Dummetta, A. Gupte, D. Davidsona, R. Rorty’ego i H. Fielda. Redaktorzy poprzedzili teksty własnym wprowadzeniem.

Michael V. Weding: Aristotle’s Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta (Oxford Univ. Press, Oxford 2000, ss. 440, cena GBP 37.50 w oprawie). Autor argumentuje

przeciw rozpowszechnionemu mniemaniu, że koncepcje Arystotelesa dotyczące natury rzeczywistości są zasadniczo sprzeczne. Według nowej interpretacji Wedinga, różnice między wczesną teorią kategorii a późniejszą teorią z *Metafizyki* odzwierciedlają fakt, że Arystoteles zajmował się dwoma odrębnymi zagadnieniami: wcześniejsza teoria dotyczyła ontologii, późniejsza zaś wyjaśniania.

John Locke: The Reasonableness of Christianity (Clarendon Press, Oxford 1999, ss. 400, cena GBP 55 w oprawie). To jest kolejny tom serii „The Clarendon Edition of the Works of John Locke”. Dzieło z 1695 r. ukazało się po raz pierwszy w trzydziestym wydaniu. Locke utrzymywał, że istota wiary tkwi w Piśmie Św. i daje podstawę do tolerancyjnej zgody pomiędzy chrześcijanami. Redaktor tego wydania, John C. Higgins-Biddle, opatrzył je wstępem i licznymi notami ułatwiającymi zrozumienie religijnych poglądów Locke’a.

Joan Weiner: Frege (Oxford Univ. Press, Oxford 1999, ss. 128, cena GBP 5.99 broszura). Joan Weiner wskazuje tu drogi rozwojowe myśli Fregego oraz omawia jego motywacje i argumentacje w sposób pozwalający ocenić oryginalność i jasność koncepcji Gottloba Fregego. Książka ta należy do serii „Past Masters”.

Tassilo Eichberg: Kants Architektur der Vernunft, Zur methodenleitenden Metaphorik der Kritik der reinen Vernunft (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1999, ss. 208, cena DM 58 w oprawie). Autor przeprowadza rekonstrukcję struktury systemu *Krytyki czystego rozumu*. Za pomocą metafor architektonicznych i rysunku perspektywicznego oświetla znaczenie metody Kantowskiej i jego pojęcia systemu filozoficznego. Nawiązuje do metod Renesansowego malarstwa i architektury, ukazując kontekst kulturowo-historyczny Kantowskiej filozofii oraz rolę wyobraźni w genezie jego systemu. Książka została wydana w serii „Fermenta philosophica”.

Stefan Majetschak: Ludwig Wittgensteins Denkweg (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2000, ss. 432, cena DM 78 w oprawie). Tom 114 serii „Symposion”, napisany przez profesora filozofii Kunsthochschule Kassel, porusza nieznaną stronę filozofii Wittgensteina, który w zasadzie nie zabierał głosu w kwestiach etyki.

Jednakże autor uważa, że pisma Wittgensteina świadczą o etycznym napędzie myślenia tego filozofa. Chodziło mu bowiem o zmianę ówczesnych złych poglądów. We wczesnej swej filozofii Wittgenstein propagował ujęcie *sub specie aeternitatis*, w którym etyczny sens *Traktatu* wiąże się z obrazową teorią znaku zdaniowego. Nowy sposób myślenia w późniejszym okresie prowadził do ujęcia *sub specie hominis* otwierającego perspektywę na filozofię bez uniwersalistycznych pretensji.

Geert Keil: Handeln und Verursachen (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, ss. 500, cena DM 98 broszura). To studium z serii „Philosophische Abhandlungen” stanowi przyczynek do opisowej metafizyki pojęć przyczyny i działania, na tle przeciwieństwa przyczynowej teorii działania i teorii działania przyczynowego. Nowość ujęcia ma tu polegać na potraktowaniu stosunku przyczyna-działanie jako równości o dwóch niewiadomych. W pierwszej części książki przedstawiono krytykę kauzalnej teorii działania, a w drugiej – jej niezgodność z zasadą nomologicznego charakteru przyczynowości, w trzeciej omówiono możliwość odwrócenia stosunku przyczyna-działanie (interwencjonistyczna teoria przyczynowości).

Reinhard Heckmann: Die Nichtihintergebarkeit symbolischer Welterzeugung. Eine Untersuchung zum Absoluten der späten Wissenschaftslehre J. G. Fichtes (Frommann-Holzboog, Stuttgart 2000, ss. 470, cena DM 139 w oprawie). Wydanie dzieł Fichtego pociągnęło za sobą zainteresowanie zmianą jego poglądów w późniejszym okresie twórczości. Autor interpretuje tę zmianę twierdząc, że absolut Fichtego stał się tym x, z którego wywodzi się różnica pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Książka Heckmanna została wydana w serii „Spekulation und Erfahrung”.

Czasopisma

Kwartalnik Filozoficzny. Zeszyt 4 tomu XXVII (1999) zawiera następujące artykuły: Marek Drwiega – Od etyki wartości do agatologii. Kilka uwag o filozofii Józefa Tischnera; Stanisław Judycki – Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka; Alfred Gawroński – Czy „kolo klamców” jest

paradoksalne?; Józef Misiek – Antynomie semantyczne w języku potocznym; Tadeusz Szubka – Realizm i uniwersalizm w teorii prawdy. Stanowisko Williama P. Alstona; Maciej Witek – Uprzywilejowane wyrażenia; Marek Łagosz – Tak zwana brzytwa Ockhama a zasada ekonomii; Ryszard Mirek – Peirce a problem kwantyfikacji; Cezary Wodziński – Dlaczego jest raczej nic niż coś... Projekt ontologii apofantycznej; Leon Kusak i Adam Węgrzecki – Zarys historii towarzystw filozoficznych w Krakowie. Lata 1909–1918. W dziale przekładów zamieszczono tekst Jean Naberta „Bezsadane”. Jak zwykle są recenzje, a także sprawozdanie z sympozjum.

Kwartalnik Filozoficzny. Zeszyt 1 tomu XXVIII (2000) zawiera osiem artykułów: Barbara Skarga – Metafizyka obecności a metafizyka śladu. Cz. II; Marek Pepliński – Trzy koncepcje racjonalności przekonania o istnieniu Boga. Analiza argumentacji Alвина Plantinga; Jan Hertman – Pytanie główne filozofii a decydujący główny człowieka (o zagadnieniu istnienia Boga i zbawienia duszy nieśmiertelnej); Stanisław Buda – ...quod omnes dicunt Deum; Piotr Moskal – Problem doświadczenia religijnego jako racja przekonania teistycznych; Katarzyna Stark – Problem eschatologii w twórczości Sergiusza Bułgakowa, Mikołaja Bierdiajewa i Paula Evdokimowa; Ireneusz Ziemiński – Zarys ontologii śmierci. Próba filozoficznego opisu istoty śmierci; Karol Michalski – Sytuacje graniczne jako źródło filozofii w filozofii egzystencji Karla Jaspersa. W dziale przekładów zamieszczono pracę K.M. Wimmera pt. „Tezy, warunki i zadania filozofii o orientacji interkulturowej” w tłumaczeniu Jakuba Stuchlika. Ponadto w tym zeszycie znajduje się sprawozdanie z sympozjum „Człowiek – Nauka – Wiara” (19–21 XI 1999, w Uniwersytecie Warszawskim) oraz sześć recenzji z książek.

Filozofia Nauki. W numerze 3–4 (27–28) z 1999 r. zamieszczono sześć artykułów o zróżnicowanej tematyce, których autorami są: W. Marciszewski, M. Rosiak, M. Łagosz, R. Poczobut, A. Chrudzimski i I. Bondecka-Krzykowska. Ponadto znajdują się tu trzy teksty (autorzy: T. Rzepa, J. Bobryk i J. Woleński) zaprezentowane na sesji „Obraz świata, świat przeżyć i przeżycie znaczenia” poświęconej Władysławowi Witwickiemu (Warszawa 8 III

1999). Jest też nota o konferencji Ingardenowskiej w Toruniu (17–18 IV 1999), są recenzje a w dziale archiwaliów przedruk pracy S. Leśniewskiego z 1916 r. pt. *Podstawy ogólnej teorii mnogości*. I, a także listu z 1940 r. Alfreda Tarskiego do Józefa Bocheńskiego. Na końcu znajdują się streszczenia w języku angielskim.

Humanistyka i Przyrodoznawstwo. Tom 5. tego rocznika wydawanego przez Akademię Rolniczo-Techniczną w Olsztynie zawiera 34 prace przygotowane z okazji 60-lecia urodzin prof. Zbigniewa Hulla. Redaktorem tomu jest Witold Tulibacki. Wśród autorów znaleźli się także uczeni zagraniczni (z Czech, Hiszpanii, Łotwy, Rosji i Ukrainy). Prace ułożone zostały w trzech działach: I. Z zagadnień metafizologii, ekofilozofii i filozofii przyrody (autorzy: J. Niżnik, A. Papużyński, J. Trąbka, A. Kiepas, Z. Maciejewski, S. Opara, J. Jaroń, K. Lastowski, R. Rosa, A. Latawiec, P. Koziol, B. Byczko), II. Człowiek i świat współczesny (M. Michalik, E. Kośmicki, N. Wasiliewa, A. Strods, S. Popławski, W. Kaczocha, M. Jagłowski, D. Barbaśzyński, W. Rabinowicz, J. Kusik, J. Rusiecki), III. Z zagadnień antropologii filozoficznej (M. Szyszkowa, Z. Piątek, V. Zeman, A. Bastek, J. Kurowicki, L.J. Moreno, S. Jedynak, W. Tyburski, K. Kaszyński, W. Tulibacki, A. Demichev).

Toruński Przegląd Filozoficzny, wydany przez Instytut Filozofii UMK, pierwotnie pomyślany jako rocznik (zob. Ruch Filoz. t. XIV nr 3, s. 517) ukazuje się z opóźnieniem. Tom drugi (1999) pod redakcją Tomasza Komendzińskiego zawiera wywiad Zbigniewa Nerczuka z prof. Stefanem Swieżawskim i artykuły objęte formułą „Spory o filozofię”: J. Woleński – Dlaczego filozofia jest jaka jest?; R. Jadcak – Spór między Struven a Twardowskim o przedmiot, zakres i metody filozofii; H. Buczyńska-Garewicz – O filozofii Peirce’a i nowego pragmatyzmu. Ponadto zamieszczono zapis dyskusji na temat koncepcji Rorty’ego, prowadzonej przez seminarzystów prof. Stefana Morawskiego, a także komentarz A. Szahaja – Spór o Rorty’ego. Osobne trzy artykuły objęto wspólnym tytułem „Peirce, znak i metafora”. Mowa tam o indukcji w ujęciu Peirce’a (autor: R. Mirek), o wielobiegowości znaku językowego (Z. Wąsik) i o metaforycznym procesie

poznania zła (T. Komendziński). Jest również kronika opracowana przez Z. Nerczuka.

Przegląd Artystyczno-Literacki. W podwójnym numerze 11-12 (83-94) tego pisma, redagowanego przez Lecha Witkowskiego, znajduje się kilka prac z filozofii: dwa niepublikowane wystąpienia Romana Ingardena „U wrót uniwersytetu” i „Prawo człowieka do kształcenia się a racjonalny ustrój pracy kulturalnej”, przekład artykułu J. Derridy pt. „Opor” (Résistances) oraz tekst rozmowy Barbary Skargi z Lechem Witkowskim pt. „Obecność filozofii” (z 1995 r.). Tematyka filozoficzna występuje również w recenzji Beaty Spasik z książki Jadwigi Mizińskiej *Uśmiech Hioba. Filozoficzne troski współczesności* (1998).

Bulletin of the Section of Logic, wydawany przez Katedrę Logiki i Metodologii Uniwersytetu Łódzkiego, od początku 2000 roku będzie publikował wyłącznie pełne artykuły niezbyt dużej objętości. Redakcja odstąpiła od dotychczasowej praktyki drukowania także streszczeń. Materiały nadsyłane w celu publikacji są recenzowane. Za publikację w Biuletynie autorowi przyznawane będą 4 punkty, według decyzji Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Zeszyty tego czasopisma rozsyłane są bezpłatnie do około 230 logików Europy, Ameryki Północnej i Południowej, Azji, Australii i Nowej Zelandii.

Dialectica poświęciła podwójny numer 3-4 rocznika 53 (1999) Ruth Barcan Marcus, znanej amerykańskiej filozofce, specjalistce w zakresie logik modalnych. Numer zawiera prace następujących autorów: H. Lauener, Q. Smith, P. Engel, E. Sosa, P. Gochet, E. Gillet, T. Williamson, K. Lambert, J. Hintikka, N. Belnap, W. Essler, J. Labode, Stefanie Uesnay i J. Vuillemin.

Anuario Filosófico. Zeszyt 3 tomu XXXII (1999) ma jako temat główny związki filozofii z encykliką „Fides et ratio”. W dziewięciu artykułach omówiono m.in. stosunek encykliki do scientyzmu i nauki, do filozofii chrześcijańskiej, filozofii analitycznej i postmodernizmu. Wstępną prezentację tematyki przedstawił Victor Sanz, redaktor tego zeszytu. Każdy artykuł poprzedzony jest krótkim streszczeniem angielskim.

Philosophica – czasopismo wydawane przez Uniwersytet w Gandawie – poświęciło cały

tom 60 zmarłemu w 1996 r. Donaldowi Thomasowi Campbellowi, emerytowanemu profesorowi Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley, znanemu ze swych prac z dziedziny psychologii społecznej, metodologii i epistemologii nauk społecznych. Tom zawiera pięć obszernych prac nawiązujących do tematów poruszanych przez Campbella. Wstęp napisał Werner Callebaut, jeden z redaktorów tego pisma.

Bibliografie, leksykony, informatory

The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second edition (Cambridge Univ. Press, Cambridge 1999, s. 984, cena GBP 19.95 broszura, GBP 52.50 w oprawie). To uaktualnione wydanie, opracowane przez zespół pod redakcją Roberta Audi zostało wzbogacone 400 hasłami m.in. dotyczącymi 50 współczesnych filozofów (np. Althusser, Chomsky, Eco, Habermas, Levinas, Putnam, Quine, Rorty). W większym zakresie uwzględniono w tym wydaniu filozofię afrykańską, azjatycką i latyno-amerykańską.

Directory of American Philosophers 2000-2001 (Philosophy Documentation Center, Bowling Green 2000, ss. 600, cena USD 135 w oprawie). Jest to już dwudzieste wydanie tego informatora założonego przez Archie J. Bahma, a obecnie redagowanego przez Roberta L. Tompsona. Informacje obejmujące USA i Kanadę ułożone są alfabetycznie w działach: uniwersytety, asystentury, centra i instytucje, towarzystwa, wydawcy, czasopisma. Tom zawiera nazwiska i adresy ponad 12.500 filozofów oraz indeksy.

International Directory of Philosophy and Philosophers 1999-2000 (Philosophy Documentation Center, Bowling Green 1999, ss. 660, cena USD 118 w oprawie). Informator ukazuje się co dwa lata. Zawiera wiadomości o aktywności filozofów w 130 krajach Europy, Ameryki Łacińskiej, Azji, Afryki i Australii. Podaje adresy ponad 1.240 wydziałów filozoficznych oraz 12.230 zatrudnionych w nich filozofów. Są też indeksy.

ORGANIZACJE

Towarzystwo Przyjaciół Filozofii Ekologicznej zorganizowało w Warszawskim Ośrodku

Kultury dnia 11 IV 2000 r. kolejne spotkanie dyskusyjne o tematyce nawiązującej do książki Henryka Skolimowskiego *Święte siedlisko człowieka*. Spotkanie poprowadził Józef Jaroń.

Michael Oakeshott Society to nowe towarzystwo powołane do życia z okazji setnej rocznicy urodzin M. Oakeshotta (1901–1990). Pierwsza konferencja tego towarzystwa ma się odbyć w Caius College w Cambridge w dniach 11–14 IX 2001 r.

ZJAZDY I KONFERENCJE

Klemens Szaniawski. Między mądrością a nauką. Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Towarzystwo Naukowe w Warszawie oraz Instytut Filozofii UW wspólnie urządziły 13 III 2000 r. w Pałacu Staszica w Warszawie sesję naukową z okazji dziesiątej rocznicy śmierci Szaniawskiego. W programie znalazły się następujące referaty: Anna Jedynak – Osoba i dzieło Klemensa Szaniawskiego; Władysław Stróżewski – Klemensa Szaniawskiego myśli o uniwersytecie; Marek Rembierz – Wymogi racjonalności a twórczość filozoficzna. Kwestie metafizyczne w dociekaniach Klemensa Szaniawskiego; Jan Woleński – Teoria decyzji i epistemologia.

III Symposium Interdyscyplinarne nt. „Etyczne aspekty rehabilitacji” odbyło się w Warszawie 15 III 2000 r. Organizatorami byli: Katedra Psychospołecznych Podstaw Rehabilitacji AWF w Warszawie, Sekcja Etyki PTF oraz Gmina Warszawa–Centrum. Obrady toczyły się podczas czterech sesji: I. Filozoficzno-etyczne aspekty rehabilitacji, II. Rehabilitacja w perspektywie aksjologicznej, III. Problemy moralne relacji terapeutycznych, IV. Wybrane zagadnienia etyczne współczesnej medycyny. Wygłoszono 24 referaty. Po każdej sesji następowała dyskusja.

Władysława Tatarkiewicza bilans osiągnięć życiowych i naukowych był tematem sesji, która miała miejsce w Olsztyńskiej Szkole Wyższej dnia 7 IV 2000 r. Z referatami wystąpili: Ryszard Wiśniewski – Władysław Tatarkiewicz filozof czy zbieracz myśli?; Maria Gołaszewska – Władysława Tatarkiewicza koncepcje etyczne; Adam Bastka – Władysław Tatarkiewicz a problem twórczości.

Metaphor and Cognition. Theories of Metaphor. Interdisciplinary Power or Unification? Tak brzmiała tematyka międzynarodowej interdyscyplinarnej konferencji, która urządzona została 25–27 X 1999 r. w Instytucie Filozofii UMK w Toruniu. Głównym organizatorem był Tomasz Komendziński. W programie znalazły się referaty ponad 20 osób, a m.in. następujących uczestników z zagranicy: Mary Gerhart i Allan Russell (USA), Antal Borbely (USA), Bipin Indurkha (Japonia), Dylan Glynn (Australia). Ostatniego dnia dyskusję panelową poprowadził jako moderator Aleksander Szwedek. Dodatkowo 28 X odbyła się sesja w języku polskim pt. „W obliczu światła i Innego. Rozmowy o metaforach filozoficznych”.

23. Międzynarodowy Kongres Hegłowski będzie miał miejsce w Zagrzebiu w dniach 30 VIII–2 IX 2000 r. Kongres ma być poświęcony problematyce *Fenomenologii ducha*. Bliższych informacji można uzyskać pod adresem: XXIII. Hegel–Kongress, Svenčičište Zagreb, Fakultet političkih znanosti, Lepušiceva 6, Post Box 174, HR–1000 Zagreb, Chorwacja.

No Place for Cosmopolitans? Nad tym pytaniem zastanawiano się podczas konferencji w Tilburgu (Holandia) na tamtejszym Uniwersytecie Katolickim Brabancji 8 X 1999 r. Dyskusja była kontynuowana w Nowym Jorku 14 X 1999 r. oraz w Jerozolimie (luty 2000), a potem ma się toczyć w New Delhi (wiosną 2000 r.).

Nietzsche's Use of Language będzie przedmiotem obrad 21–23 IX 2000 r. międzynarodowego interdyscyplinarnego kongresu organizowanego na Uniwersytecie w Nijmegen pod przewodnictwem P. van Tongerena. Omawiane ma być słownictwo Nietzschego, jego użycie metafor i wpływ języka biblijnego. Kongres ma być dwujęzyczny, angielsko-niemiecki. Informacje: Dr Hester Ijsseling, Faculteit der Wijsbegeerte, Katholiek Universiteit Nijmegen, Postbus 9103, NL–6500, H.D. Nijmegen, Holandia.

Konferencja w Petersburgu, organizowana wspólnie przez tamtejszą Szkołę Religii i Filozofii oraz Goethe–Institut, ma się odbyć 3–6 VI 2000 r. w ramach projektu „Rosyjskojęzyczne wydania zasadniczych tekstów filozoficznych (Husserl, Heidegger) na podstawie normatyw-

nych koncepcji przekładu”.

Catholic International Traditions in the Humanities and the Social Sciences to temat kongresu zaplanowanego w Lowanium na 10-11 XI 2000 r. Organizatorami są: European Centre for Ethics oraz Erasmus Institute. Bliższych informacji udzielają organizatorzy pod adresem: Conference Planning Committee, European Centre for Ethics, Deberiotstraat 26, B-300 Leuven, Belgia.

X. Kongres Society for the Promotion of Eriugenian Studies (SPES) wyznaczono na 16-20 VIII 2000 r., a ma się odbyć w Maynooth i Dublinie. Tematem rozważań będzie historia i eschatologia u Eriugeny i w jego czasach. Informacje: The Departmental Secretary, Department of Philosophy, National University of Ireland, Maynooth, Co Kildare.

IVR World Congress on Philosophy of Law and Social Philosophy odbędzie się w Amsterdamie w dniach 20-24 VII 2001 r. Temat: „Pluralizm i prawo” (Sprawiedliwość, Państwo, Problemy globalne, Rozumowanie prawnicze). Informacje: Prof. Gerhard Spenger, Managing Editor of ARSP, POB 10 01 31, D-3351 Bielefeld.

23. Internationale Wittgenstein-Symposium, organizowane przez Wittgenstein-Gesellschaft, odbędzie się 13-19 VIII 2000 r. w Kirchberg am Wechsel pod naukowym kierownictwem Barry Smitha i Berit Brogaard. Referaty będą wygłaszane przez następujące osoby: G. Meggle, E. Morscher, K. Mulligan, E. Runggaldier, J. Serle i A. Ströll.

Problem zła był omawiany na X. Dorocznej Konferencji Filozoficznej w dniach 6-7 II 2000 r., która zorganizowana została przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Kalifornijskiego w Riverside. Udział wzięli m.in. David Brandes, Jack Milles, Eleonore Stump, Michael Tooley, Nicholas Wolterstorff, Harry Frankfurt, John Perry, Mark Ravizza, Gary Watson i Howard Wettstein.

NAUCZANIE

Collegium Phaenomenologicum w Umbrii organizuje w 2000 roku po raz dwudziesty piątą letnią szkołę w Villa Montesca koło Città di Castello (Włochy). Jako temat wiodący obrano „Przyczynki Heideggera do filozofii”.

Wykładowcami będą: D. Vallega-Neu, P. Trawny, D.J. Schmidt oraz M. De Beistegui. Informacji udziela: Hans Ruin, Philosophy Department, South Stockholm University College, Box 4101, 141 04 Huddinge, Szwecja.

WIADOMOŚCI OSOBISTE

Heleen Pott została z dniem 15 września 1999 r. mianowana profesorem nadzwyczajnym na Uniwersytecie Erazma w Rotterdamie.

Michel Ter Hark powołany został na stanowisko profesora historii filozofii Uniwersytetu w Groningen (Holandia).

Witold Tulibacki (Akademia Rolniczo-Techniczna w Olsztynie) zdał z wynikiem pozytywnym kolokwium habilitacyjne w dniu 28 IX 1999 r. Podstawą habilitacji przeprowadzonej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu była rozprawa „Etyka i naturalizm. problem naukowego kontekstu etyki”.

NEKROLOGIA

Didier Anzieu (ur. 8 VII 1923 r. w Melun), em. profesor psychologii Uniwersytetu w Nanterre, współzałożyciel Towarzystwa Psychoanalitycznego we Francji, zmarł w Paryżu 25 XI 1999 r. Był przeciwnikiem teorii i praktyk klinicznych J. Lacana. Wprowadził grupową terapię psychoanalityczną. Napisał m.in. *L'auto-analyse de Freud* (1959), *Une peau pour les pensées* (1986), *Le penser. Du Moi-peau au Moi-pensant* (1994).

Albert G. Dragalin (ur. 10 IV 1941 r.), rosyjski logik, uczeń A. A. Markowa, zmarł 18 XII 1998 r. w Debreczynie na Węgrzech. W 1983 r. opuścił Moskwę, wyjechał do Debreczyna, gdzie doktoryzował się i został profesorem a od 1993 r. przewodniczącym działu komputerologii na Uniwersytecie Lajosa Kosutha. Był jednym z najwybitniejszych rosyjskich konstruktywistów. Napisał m.in. książkę o intuicjonizmie matematycznym (1979) przełożoną na język angielski w 1988 r.

William Thomas Jones (ur. w 1910 r. w Natchez, Mississippi), profesor Pomona College oraz California Institut of Technology, zmarł 30 IX 1998 r. w Claremont (California). Był autorem pięciotomowego dzieła *A History of*

Western Philosophy.

Kazimierz Kloskowski (ur. 20 VIII 1953 r. w Gdańsku), profesor Akademii Teologii Katolickiej, zmarł 16 X 1999 r. Magisterium z filozofii otrzymał w 1981 r. w ATK i na stałe związał się z tą uczelnią. Tamże doktoryzował się w 1984 r. pod kierunkiem ks. prof. Szczepana Ślagi. Jego habilitacja na podstawie rozprawy *Zagadnienie determinizmu ewolucyjnego. Studium biofilozoficzne* odbyła się w ATK w 1990 r. Tytuł prof. nadzw. uzyskał w 1997 r. Pełnił funkcję prodziekana Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej od 1993 r. Trzy lata później został powołany na stanowisko prorektora. Był autorem ponad 110 artykułów i innych prac naukowych. Napisał też trzy książki: *Między ewolucją a kreacją* (1994), *Bioetyczne aspekty inżynierii genetycznej* (1995), *Filozofia ewolucji i filozofia stworzenia* (dwa tomy 1999).

Gérard Lebrun (ur. w 1930 r. w Paryżu), profesor Uniwersytetu w Sao Paulo (1972–1978) oraz w Université de Provence (do emerytury w 1998 r.), zmarł 10 XII 1999 r. Zajmował się filozofią Hume'a, Kanta i Hegla. Opublikował m.in. *Kant et la fin de la métaphysique* (1970), *La patience du concept* (1972).

Masaru Otani, założyciel Japońskiego Towarzystwa Kierkegaardowskiego, zmarł 1 XII 1999 r. Był profesorem w Osaka University of Foreign Studies, autorem licznych prac o Kierkegaardzie.

Wilhelmus R. Scholtens (ur. w 1925 r.), holenderski filozof, karmelita, zmarł 14 II 2000 r. w Boxmeer. Był znawcą filozofii Kierkegaarda, autorem wielu o nim prac.

WYDAWNICTWO ADAM MARSZAŁEK

prowadzi sprzedaż wysyłkową książek,
a także prenumeratę czasopism:

Athenaeum
Azja-Pacyfik
Cywilizacje w czasie i przestrzeni
Echo Świdwina
Gazeta Łysomicka
Gdańskie Studia Międzynarodowe
Kognitywistyka i Media w Edukacji
Krakowskie Studia Małopolskie

Kultura i Edukacja
Monochord
Partyzant
Polityka Wschodnia
Ruch Filozoficzny
Studia Europejskie
Polish Political Science Yearbook

ISSN 0035-9599

wydawnictwo
adam
marszałek



wydawnictwo
adam marszałek

ul. Przy Kaszowniku 37
87-100 Toruń

e-mail: info@marszalek.com.pl

www.marszalek.com.pl

KBSA O/Toruń 15001751-502823-121750013215